UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE DOUTORADO MULTIINSTITUCIONAL E MULTIDISCIPLINAR EM DIFUSÃO DO CONHECIMENTO

ADILSON MENESES DA PAZ

PEDRINHA MIUDINHA EM ARUANDA Ê, LAJEDO: O MODO DE VIDA DA UMBANDA

Salvador
2019

ADILSON MENESES DA PAZ

PEDRINHA MIUDINHA EM ARUANDA Ê, LAJEDO: O MODO DE VIDA DA UMBANDA

Tese apresentada ao Programa de Doutorado Multiinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento da Universidade Federal da Bahia como requisito ao título de doutor.

Orientadora: Profa. Dra.Suely Aldir Messeder

Salvador

2019

SIBI/UFBA/Faculdade de Educação – Biblioteca Anísio Teixeira

Paz, Adilson Meneses da.
Pedrinha miudinha em Aruanda ê, lajedo : o modo de vida da Umbanda / Adilson Meneses da Paz. - 2019.
193 f. : il.

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Suely Aldir Messeder.
Tese (Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2019.

1. Centro de Umbanda Irmão Carlos - Cerimônias e práticas. 2. Umbanda. 3. Cultos afro-brasileiros. 4. Vida religiosa - Umbanda. I. Messeder, Suely Aldir. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação. Programa de Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento. III. Título.

CDD 299.672 - 23. ed.

ADILSON MENESES DA PAZ

PEDRINHA MIUDINHA EM ARUANDA Ê, LAJEDO:
O MODO DE VIDA DA UMBANDA

Banca Examinadora da Defesa de Tese apresentada ao Programa de Doutorado Multiinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento da Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 04 de julho de 2019.

Suely Aldir Messeder (orientadora)
Doutora em Cuestions de Filosofia pela Universidad de Santiago de Compostela, Espanha
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Ana Cristina Muniz Décia
Doutora em Educação pela Universidade Federal da Bahia
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Dante Augusto Galeffi
Doutor em Educação pela Universidade Federal da Bahia
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Eduardo David de Oliveira
Doutor em Educação pela Universidade Federal Ceará
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Cesar Costa Vitorino
Doutor em Estudos de linguagens pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

A Maria da Glória Sousa Barbosa (*in memoriam*), por me acolher com sua ternura e sabedoria ancestral.

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai espiritual O Índio da Estrela Branca e a minha mãe espiritual Cigana Maria Angelina por nunca abrirem mão da minha humanização.

Às forças que guardam a minha cabeça, Cabocla Bárbara, Iansã e Xangô, por me guiarem pelos caminhos necessários para os meus aprendizados.

Ao meu pai Tempo por me conceder o tempo necessário.

Ao Caboclo Rei de Angola grande arquiteto das experiências que fundam o meu existir.

Aos guias de Dona Glorinha, Corderinho, Gira Mundo, Ventania, Zé Pelintra, Dr. Carlos, Dr. Antônio, Irmã Guiomar, Irmã Maria Augusta, Irmão Miguel, Caboclinha da Jurema, Ciganinha, Rei da Mata, Cosminho, Contrário, Ogum Velho, Rainha das Flores, Cavaleiro Jorge de Aruanda, e todos outros que se fizeram presentes em sua trajetória.

Aos guias que me auxiliaram na sensível tarefa de pensar a Umbanda, Iansã Dagan, Iansã Menina, Rosa, Caipora, Grande Pássaro, Pérola, Boiadeiro, Padilha, Ogunzinho, Oxóssi, Ogum Xoroquê, Crispina, Sorriso, Sete Flechas, Padilha Rosa, Sete Facadas, Rosa Caveira, Caveirinha, Caboclos, Caboclas, Pretos e Pretas-velhas.

A todos Inquices, Orixás e Encantados.

Aos meus pais Ailton Cerqueira da Paz e Ester Menezes da Paz (*in memoriam*) por me inspirarem sensibilidade e força para prosseguir.

A minha esposa Joslane Oliveira, por me acompanhar nos momentos difíceis, nutrindo-me de amor e esperança.

Aos meus irmãos Adilton Menezes da Paz e Lívia Menezes da Paz que nunca me deixaram desistir dos meus projetos.

Aos meus sobrinhos Mikael da Paz, Kauã da Paz, Beatriz Santos e Rafael Oliveira que sempre me nutriram de alegria e fé na vida.

A minha orientadora Suely Aldir Messeder, pela sua sensibilidade, força, tenacidade e respeito aos saberes subalternizados. Que Oxalá sempre lhe cubra de bênçãos.

Aos orientadores e incentivadores das trilhas e fluxos da pesquisa Teresinha Fróes Burnham e André Peixinho.

Aos amigos que estiveram ao meu lado sempre me estimulando e recepcionando minhas reflexões sobre o campo pesquisado, aqui preciso publicá-los: Paulo Gonçalves, Amanaiara Miranda, Bruno Oliveira, Luis Carlos, Luis Cesar, Marcele Almeida, Maria Eunice, Hildete

Costa, Lúcio Conceição, Elisete França, Graciela Pellegrino, Ângela Ribeiro, Adelmo Xavier, Fernanda Ribeiro, Khalil Ferran, Antônio Cesar Mercês, Pedro Oliveira e Camila Sodré.

Ao amigo e mestre Antônio Roberto Seixas da Cruz (*in memoriam*).

Aos irmãos e irmãs do Santuário Vida, pelo acolhimento e aprendizado.

Aos colegas do grupo Enlace: Adriana Mármore, Bárbara Alves, Clebemilton Nascimento, Carmedite, Fabiane, Lenaide Barreto, Leon Boaventura, Marcos Godin, Saulo, Virna Valença, Warlen Júnior. Obrigado por terem contribuído para o meu crescimento.

Aos professores da banca: Ana Cristina Muniz Décia, Dante Augusto Galeffi, Eduardo David de Oliveira e Cesar Costa Vitorino pela sensibilidade e disposição para acolher as discussões produzidas nessa tese. Ainda falando sobre a banca, preciso agradecer de forma especial ao professor Eduardo Oliveira por oferecer aos docentes trilhas epistemológicas para pensar as religiões afrobrasileiras. Agradeço também a umbandista e professora Ana Décia, por suas contribuições equilibradas e sensíveis para a pesquisa.

Aos interlocutores da pesquisa, pessoas que me fizeram mergulhar nas tessituras mais profundas da Umbanda pesquisada, Analice Bento Pinto, Gisele Aparecida, Luciene Conceição, Luís Cesar da Silva Souza, Maria da Glória Souza Barbosa, Orlindo Barbosa, Rosemeire Jesus, Solange Oliveira, Tania Maria, Terezinha Conceição, Telma Barros, Vanessa Tavares.

Aos professores e professoras do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA) – Câmpus Santo Amaro, com um especial agradecimento para área de Filosofia e Ciências Humanas.

Um dia

Ainda vou me redimir por inteiro

Do pecado do intelectualismo

Se Deus quiser

Não vou ter mais necessidade de falar nada

De ficar pensando em termos dos contrários

De tudo

Para tentar explicar as pessoas

Que eu não sou perfeito

Mas que o mundo também não é

E que eu não tô querendo

Ser o dono da verdade

Que eu não tô querendo

Fazer sozinho uma obra que é

De todos nós e de mais alguém

Que é o Tempo

O verdadeiro grande alquimista

Aquele que realmente transforma tudo

Um pequenino grão de areia

É o que eu sou...

(Gilberto Gil, prefácio da música Iansã)

PAZ, Adilson Menezes da. Pedrinha Miudinha em Aruanda ê, Lajedo: o modo de vida da Umbanda. 193p. il. 2019. Teses (Doutorado). Doutorado Multiinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento (DMMDC), Universidade Federal da Bahia, 2019.

RESUMO

A presente tese pensa sobre as experiências religiosas produzidas no Centro de Umbanda Irmão Carlos, localizado no subúrbio ferroviário de Salvador, onde se observou cotidianamente o modo de vida dos umbandistas. O intuito dessa investigação é compreender como os umbandistas do Centro de Umbanda Irmão Carlos produzem o seu modo de vida. Descreve-se sobre as dinâmicas históricas e culturais que culminaram na religião umbandista, dimensiona-se o mito fundador da Umbanda e as narrativas singulares que dão origem ao Centro pesquisado. Apresentam-se as práticas ritualísticas, os saberes e sentidos que se forjam no modo de viver experienciado pelos umbandistas. Nesse sentido, o estudo se constitui em uma pesquisa qualitativa, através da etnografia, uma vez que este método possibilita um entendimento das práticas, ritualísticas e lógicas de Centro pesquisado, nos levando a descrição densa da teia de significados do grupo investigado. Os instrumentos utilizados para coleta de dados foram a observação participante, pela qual as atividades foram registradas em um caderno de campo, entrevistas semiestruturadas, registros fotográficos e visitas em outros Centros de Umbanda visando compreender as singularidades dos espaços de culto. Reflete-se sobre a dupla pertença ser pesquisador e nativo no ambiente da pesquisa. Os resultados da pesquisa apontam para necessidade de reconhecer as peculiaridades dos espaços de cultos das Umbandas, pois o modelo único de narrativa sobre a religião silencia a multiplicidade de práticas e ritos que constitui seu território. Na pesquisa observa-se que o modo de vida da Umbanda investigada atua a partir de uma razão sensível que irrompe com o apogeu do intelecto, transborda pelo corpo, abre-se para o espontâneo, o intuitivo, o invisível, firma-se em razões ancestrais que reinventam as bases éticas do vivido. O modo de vida da Umbanda constitui-se de uma série de práticas e condutas que asseguram o livramento dos desequilíbrios que afligem o cotidiano dos adeptos do culto. Deste modo, constitui-se de uma estilística da existência que se fundamenta no cuidado de si, dos outros e da ancestralidade.

Palavras-Chave: Umbanda, Modo de vida. Livramento. Razão sensível. Cuidado de si.

PAZ, Adilson Meneses da. Pedrinha miudinha em aruanda ê, lajedo: The Way of Life of Umbanda. 2019, 193p. Thesis (Doctorate). Multiinstitutional and Muldisciplinary Doctorate in Diffusion of Knowledge (MMDDK). Federal University of Bahia, 2019.

ABSTRACT

The following thesis is related to the study of afrobrazilian religions. It reflects the religious experiences produced in the Irmão Carlos Umbanda Center, located in the rail suburbs, at Salvador (Bahia/Brazil), where the Umbandists' way of life were daily observed. Thus, the aim of this investigation is to understand how the Umbandists of the Irmão Carlos Umbanda Center produce their way of life. The historical and cultural dynamics that culminated in the Umbandist religion were described; it has been dimensioned the founding myth of Umbanda and the singular narratives that gave origin to the researched Center. The ritualistic practices, the knowledge and sense which forge the Umbandists' way of living experienced by them were also presented. In this sense, the study constitutes itself in a qualitative research, through the ethnographic method, once this method translates the logics, ritualistcs and practices of the researched Center leading us to a dense description of this web of meanings of the investigated group. The tools for the data gathering were the participant observation, which activities were registered in a field diary, along with semi structured interviews, photographs, and visitations to other Umbanda Centers, with the objective of comprehending the singularities of the cult space. It was considered the dual belonging of been a researcher and a native in the research environment. The results point towards the necessity of acknowledging the peculiarities of each cult spaces of the Umbandas, for the singular model of narrative about this religion silences the multiplicity of practices and rites that constitutes its territory. In the research, it was observed that the investigated Umbanda's lifestyle acts from a sensitive reasoning which breaks the apogee of intellectuality, overflows from the body, opens itself to the spontaneous, to the intuitive, to the invisible; and roots itself in ancestral reasons that reinvents the ethical grounds of living. The way of life of Umbanda is based on a series of practices and acts, which assures the *deliverance* from imbalances, which hurt the cult adepts' routines. This way, the researched Umbanda builds itself from an stylistic of the existence, founded in the self care, care of the others, and care of ancestry.

Keywords: Umbanda. Way of Life. Deliverance. Sensitive reasoning. Self Care.

PAZ, Adilson Meneses da. Pedrinha miudinha em aruanda ê, lajedo: o modo de vida da Umbanda. 2019, 193p. Teses (Doutorado). Doutorado Multiinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento (DMMDC). Bundesuniversität von Bahia, 2019.

ABSTRACT

Die vorliegende Forschungsarbeit bezieht sich auf die Untersuchung der afrobrasilianischen Religionen. Es werden Überlegungen über die religösen Erfahrungen im Umbandazentrum Irmão Carlos (Centro de Umbanda Irmão Carlos) angestellt, das sich im Stadtteil des Subúrbio Ferroviário von Salvador befindet und wo kontinuierlich die Lebensweise der Umbandistas beobachtet wurde. Insofern liegt die Absicht dieser Forschungsarbeit im Verstehen, wie die Umbandistas des Umbandazentrums Irmão Carlos ihre Lebensweise hervorbringen. In diesem Sinn besteht die Arbeit aus einer qualitativen Forschung unter Verwendung der ethnographischen Methode, indem diese Methode die ritualistischen und logischen Praktiken des untersuchten Zentrums übersetzt und uns zur dichten Beschreibung des Bedeutungsnetzes der untersuchten Gruppe führt. Als Forschungsinstrumente zum Sammeln der Daten dienten die Teilnehmende Beobachtung, deren Aktivitäten in einem Feldnotizbuch festgehalten wurden, halbstrukturierte Interviews, fotografische Aufnahmen und Besuche in anderen Umbandazentren zum besseren Verständnis der Einzigartikeiten der jeweiligen religiösen Räume. Es wird über die doppelte Zugehörigkeit sowohl als Forscher als auch als Zugehöriger im Forschungsmilieu reflektiert. Es werden die historischen und kulturellen Dynamiken beschrieben, die in der Umbanda-Religion ihren Höhepunkt erreichen, es werden der Gründungsmythos der Umbanda und die spezifischen Erzählungen, die das untersuchte Zentrum begründen, abgemessen. Es werden ritualistische Praktiken vorgestellt und das von den Umbandistas erfahrene Wissen und dessen Bedeutungen, das sich mit der Lebensweise formt. Die Forschungsergebnisse deuten auf eine Notwendigkeit hin, die Einzigartigkeiten der kultischen Räume der Umbanda-Religionen anzuerkennen, denn das singuläre Modell der Beschreibung der Religion verschweigt die Multiplizität der Praktiken und Rituale, die ihr Territorium konstituiert. In der Forschungsarbeit wird beobachtet, dass die Lebensweise der untersuchten Umbanda aus einer sensiblen Vernuft heraus handelt, die mit der Vorherrschaft des Intellekts bricht, sich über den Körper ergießt, sich für das Spontane, das Intuitive, das Unsichtbare öffnet, sich auf anzestrale Sichtweisen stützt, die die ethischen Grundlagen des Gelebten wiedererschaffen. Die Lebensweise der Umbanda besteht aus einer Reihe von Praktiken und Verhaltensweisen, die das Sich Befreien von Ungleichgewichten, die den Alltag der Anhänger der Religion beeinträchtigen, gewährleisten. Insofern setzt sich die hier untersuchte Umbanda aus einer existenziellen Stilistik zusammen, die sich auf der Sorge von sich selbst, den anderen und der Anzestralität gründet.

Stichwörter: Umbanda, Lebensweise, Befreiung, sensible Vernuft, Sorge um sich.

LISTA DE FIGURAS, QUADRO E TABELAS

QUADRO 1 Trabalhos selecionados para o estado da arte.....37

QUADRO 2 Informações sobre as pesquisas selecionadas.....52

QUADRO 3 Conceito e características do modo de vida da Umbanda.....53

TABELA 1 Periodicidade e horas de observação no Centro de Umbanda Irmão Carlos.....60

QUADRO 4 Perfil dos interlocutores da pesquisa de campo.....64

FIGURA 1 Mapa do subúrbio ferroviário de Salvador.....69

FIGURA 2 Foto do Jardim da residência de Orlindo Barbosa, bairro Alto de Coutos.....72

FIGURA 3 Foto do Jardim da residência de uma médium do Centro de Umbanda.....72

FIGURA 4 Foto de Áreas arborizadas do bairro de Alto de Coutos.....73

FIGURA 5 Foto da Antiga Indústria de Cimento Aratu.....74

QUADRO 5 Mapeamento dos Terreiros de matriz africana - Alto de Coutos.....75

QUADRO 6 Mapeamento dos Centros/Terreiros de Umbanda.....77

FIGURA 6 Foto da Residência onde se localiza o Centro de Umbanda Irmão Carlos.....79

FIGURA 7 Foto do Altar do guia espiritual Índio da Estrela Branca.....83

FIGURA 8 Foto do Altar da guia espiritual Cigana Maria Angelina.....84

FIGURA 9 Foto do Altar da entidade Ciganinha.....86

FIGURA10 Foto do Altar central do Centro de Umbanda Irmão Carlos.....87

FIGURA 11 Foto do Espaço reservado para o Orixá Omolu/Obaluaê.....88

FIGURA 12 Foto do Centro de Umbanda Irmão Carlos (área interna).....89

FIGURA 13 Foto de Frutas oferecidas na Solene dos Caboclos.....141

FIGURA 14 Foto de Frutas distribuídas para os participantes da Solene dos Caboclos.....143

FIGURA 15 Foto de Santuário domiciliar de uma médium do Centro de Umbanda.....145

FIGURA 16 Foto de Santuário domiciliar de uma médium do Centro de Umbanda.....145

FIGURA 17 Foto de Santuário domiciliar de um médium do Centro de Umbanda.....146

FIGURA 18 Foto da Parte debaixo do Santuário domiciliar acima apresentado.....146

FIGURA 19 Foto de Santuário domiciliar de dona Solange.....147

FIGURA 20 Foto do Feijão de Ogum Xoroquê no Santuário domiciliar.....148

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BDTD	Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações
CAPES	Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEAO	Centro de Estudos Afro-Orientais
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
DIEESE	Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos
DMMDC	Doutorado Multiinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento
FACED	Faculdade de Educação
IES	Instituição de Ensino Superior
IFBA	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia
PPGE	Programa de Pós-Graduação em Educação
RFFLB	Rede Ferroviária Federal Leste Brasileiro
SEHAB	Secretaria Municipal de Habitação
SEMUR	Secretaria Municipal de Reparação
SIC	Serviço de Informação ao Cidadão
(sic)	Assim estava escrito. Termo em latim utilizado para esclarecer que transcrevemos tal como estava no original.
TCLE	Termo de Compromisso Livre e Esclarecido
UERJ	Universidade Estadual do Rio de Janeiro
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFRB	Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
UNEB	Universidade do Estado da Bahia

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO - CIÊNCIA, UMBANDA E ENCANTADOS: ITINERÂNCIAS DO SUJEITO ENCARNADO.....**15**

I. **A CIÊNCIA E OS (DES) CAMINHOS DO SUJEITO ENCARNADO**.....15

II. **TRAJETÓRIAS, FLUXOS E DEVIRES**.....18

III. **NAS TRILHAS DOS ENCANTADOS**.....25

1 **INTRODUÇÃO**.....**32**

2 **ESTADO DA ARTE: UM DEVIR PANORÂMICO SOBRE O MODO DE VIDA DA UMBANDA**.....**36**

2.1 ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS.....36

2.2 DIALOGANDO COM AS PESQUISAS.....38

3 **CAMINHOS METODOLÓGICOS: NAS TRILHAS DA ALDEIA**.....**55**

3.1 ESCOLHAS E ITINERÂNCIAS NO CAMPO.....57

3.2 AS OBSERVAÇÕES NO CAMPO DE PESQUISA.....61

3.3 A ENTREVISTA E OS INTERLOCUTORES.....62

3.4 NOTAS SOBRE O SUBÚRBIO FERROVIÁRIO.....65

3.5 LÁ DO ALTO: ALTO DE COUTOS.....70

3.6 CENTRO DE UMBANDA IRMÃO CARLOS.....78

4 **TESSITURAS AFROBRASILEIRAS**.....**90**

4.1 ÍNDIOS, NEGROS E CABOCLOS: PISANDO NO RASTRO DO OUTRO..... 90

4.2 A CONSTRUÇÃO DO MITO DE ORIGEM.....97

4.3 TODOS OS DIAS NASCEM DEUSES.....103

4.4 AS UMBANDAS E SUAS DINÂMICAS.....107

5 **ETNOGRAFANDO A ALDEIA**.....**110**

5.1 SESSÃO UMBANDISTA: ALGUNS REGISTROS.....110

5.2 AS CONSULTAS.....119

5.3 OS TRABALHOS DE LIMPEZA.....124

5.3.1 NO CHÃO DAS LIMPEZAS ESPIRITUAIS.....126

5.4 SOLENE: A RELAÇÃO COM O MORTO.....134

5.4.1 A SOLENE É UMA FESTA.....139

5.5 SANTUÁRIOS DOMICILIARES.....143

6 **UMBANDA: MODO DE VIDA SINGULAR**.....**150**

6.1 QUEM ENTRA NESSA ALDEIA, TOMBA, MAS NÃO CAI.....152

6.2 TROUXE MUITO REMÉDIO DENTRO DA MINHA CAPANGA.....156

6.3 VARRE A CASA BEM VARRIDA, NÃO DEIXA O SEU CORPO EM VÃO.....162

6.4 COM A FOLHA DA JUREMA, EU LEVANTO UM, EU LEVANTO DOIS.....166

7 **VOU AVUANDO COMO PASSARINHO**.....**170**

REFERÊNCIAS.....178

APÊNDICES.....190

A - Termo de Consentimento para foto do Centro de Umbanda Irmão Carlos.....190

B - Termo de Consentimento para Foto/Entrevista.....191

C - Roteiro de Entrevista Semiestruturada.....192

APRESENTAÇÃO

CIÊNCIA, UMBANDA E ENCANTADOS: ITINERÂNCIAS DO SUJEITO ENCARNADO

I. A CIÊNCIA E OS (DES) CAMINHOS DO SUJEITO ENCARNADO

Esta apresentação busca visibilizar os pertencimentos e trajetórias da minha condição enquanto sujeito encarnado[1] no ato de produzir conhecimento. Firmar-se como sujeito nesta condição é assumir uma conduta epistemológica onde as marcas corpóreas, os sentimentos e pertenças do sujeito-pesquisador constituem-se em potência criadora, insurgindo-se contra os cânones científicos pautados em uma razão pura e absoluta.

Reconhecer-se como pesquisador encarnado é produzir a inversão no jogo da ciência hegemônica, que, no seu fazer, subalternizou e apagou os saberes e lógicas dos grupos e culturas compreendidas como menores. Encarnar as singularidades, marcas e trajetórias na pesquisa é romper com a modelagem científica produzida a partir do pensamento moderno, pois este instituiu o culto exacerbado à razão negligenciando a complexidade do mundo.

O pensamento ocidental que se firmou na modernidade constituiu-se de um modelo de racionalidade expressa a partir de um método científico na busca de um conhecimento verdadeiro. No século XVII, o filósofo Descartes representa o esforço empreendido pela ciência para alcançar um modo de pensar estruturado que revele a verdade das coisas do mundo.

O projeto de ciência moderno, que se consolidou no modelo de racionalidade ocidental, se alicerçou na busca de fundamentos para o alcance de uma verdade universal manifesta no mundo e, para tal empreendimento, firmou seus critérios na forte crença da razão como fonte natural e confiável para o conhecimento, na certeza da descrição racional dos fenômenos naturais e na ideia de que, pela linguagem matemática, podia se acessar o mundo objetivo e suas leis. Segundo Santos, “A matemática fornece à ciência moderna, não só o instrumento privilegiado de análise, como também a lógica da investigação, como ainda o modelo de representação da própria estrutura da matéria.”(1997, p. 14).

---

[1]É intencional nesta tese numerar as páginas da apresentação.

O modelo de pensamento que se instaura a partir da modernidade ocidental restringe o conhecimento verdadeiro àquele que pode ser quantificado e mensurado, instaurando um modo de conhecer pautado no domínio da razão em detrimento das emoções, subjetividades e de tudo o que não pudesse ser matematicamente pensado ou explicado.

O pensamento científico forjado na modernidade eurocêntrica produziu uma epistemologia com pretensões universalizantes, que reduziu todo o conhecimento a um único paradigma[2], silenciando a diversidade e o particular, desdobrando-se na negação de saberes locais e na inferiorização e invisibilização de outras culturas, rotulando-as como carregadas de práticas irracionais, portanto destituídas do conhecimento verdadeiro. Essa epistemologia eurocêntrica consolidou-se na busca de uma pretensa neutralidade científica, produzindo, assim, um modelo de produção de conhecimento abstrato, onde se negligencia territórios, culturas, subjetividades e suas múltiplas marcas corpóreas e identitárias de raça, gênero, classe social, geração, sexualidade, espiritualidade, entre outras.

Nesse sentido, nos afirma Grosfoguel (2007, p.64):

> Trata-se, então, de uma filosofia na qual o sujeito epistêmico não tem sexualidade, gênero, etnia, raça, classe, espiritualidade, língua, nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder, e produz a verdade desde um monólogo interior consigo mesmo, sem relação com ninguém fora de si. Isto é, trata-se de uma filosofia surda, sem rosto e sem força de gravidade. O sujeito sem rosto flutua pelos céus sem ser determinado por nada nem por ninguém (...).

A partir das reflexões construídas, não pretendemos negar as contribuições do fazer científico, mas a pensar os limites de uma epistemologia que reduziu todo o conhecimento a um único paradigma, negando os potencias criativos dos outros saberes e marginalizando qualquer tentativa de produção do conhecimento que seja oriunda de um sujeito epistêmico encarnado nas suas marcas singulares.

O pensamento eurocêntrico se constituiu de uma modelagem teórica tirana, avessa a qualquer tentativa de localizar o ato de conhecer e produzir conhecimento dimensionados pelas tessituras geográficas, corporais ou ancestrais. Pois essas dimensões foram consideradas irrelevantes para sua epistemologia; tal posicionamento se aporta em uma pretensa ideia de neutralidade.

---

[2]Segundo Kunh (1997), o paradigma refere-se a um modelo de crenças, valores e técnicas compartilhados por uma determinada comunidade científica.

Nesse intento, se faz necessário pensar para além do epistemicídio[3] produzido pela ciência e assegurar modos de criação no fazer científico que acolha as singularidades expressas nas trajetórias e narrativas dos sujeitos, atravessados por experiências, subjetividades, afetos, desejos e potências que demarcam seus fluxos no mundo.

Para Damázio (2011, p. 23):

> precisamos nos distanciar da uni-versalidade epistêmica (e suas concepções de verdade, sujeito de conhecimento des-localizado e neutro, tempo linear, progresso, bem como as relações binárias tradicionais do pensamento filosófico) e nos direcionar para pluri-versalidade epistêmica. Esta diz respeito a uma outra visão de mundo pautada na geopolítica e na corpo-política do conhecimento, nesse sentido o fundamental é afirmar os saberes construídos a partir de distintos corpos em diferentes localizações. Representa, portanto, a entrada em cena do "outro", do anthropos e de suas formas de conhecimento "outras" em um processo decolonial da própria "lógica" epistêmica que dá suporte à colonialidade.

Em seus escritos, Foucault (1978) já denunciava o aprisionamento do homem moderno a um modelo normativo universal produzido nos jogos de saber-poder, porém o pensador nos alerta para as resistências e recusas dos sujeitos aos processos de dominação. Segundo o filósofo, se faz necessário requerer o posicionamento crítico para que se estabeleça os enfrentamentos às relações de poder. "[...] a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade" (FOUCAULT, 1978, p. 6).

Modelar o conhecimento nesta perspectiva é produzir desestabilizações nas certezas instituídas pela ciência, é firmar um campo de enfrentamento onde as narrativas singulares, trajetórias e pertencimentos possam tonificar o fazer científico de posturas engajadas e comprometidas com o mundo experienciado pelo sujeito. Produzir conhecimento neste fluxo é deixar-se encarnar pelas linhas de fugas[4] que atualizam e produzem devir constante sobre os ditames teóricos, forjando sobre eles outros sentidos.

---

[3]Segundo Santos (1995, p. 328), [...] o epistemícidio sempre ocorreu desde que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais)." A filósofa Carneiro (2005) compreende que além da desqualificação do conhecimento de povos subalternizados, o epistemicídio também avança produzindo de forma persistente indigências culturais.

[4]A linha de fuga é uma desterritorialização. O Grande erro. O único erro seria acreditar que uma linha de fuga consiste em fugir da vida; a fuga para o imaginário ou para a arte. Fugir, porém ao contrário, é produzir algo real, criar vida, encontrar uma arma [...]. Fugir não é absolutamente renunciar a ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É igualmente fazer fugir, não obrigatoriamente os outros, mas fazer fugir algo, fazer

Neste sentido, produzir conhecimento é firmar-se a partir da condição do sujeito que encarna suas marcas e pertenças como potência criadora, instituindo uma racionalidade sensível aos desejos e escolhas que moldam um fazer ciência que não abdica das singularidades do mundo. A professora Drª. Suely Messeder (2018) em uma das reuniões do grupo de pesquisa Enlace[5]/UNEB nos traz a seguinte afirmação: "O sujeito encarnado é a humanização do processo de produção do conhecimento no fazer da ciência."(informação verbal[6]).

A afirmativa de Messeder (2018) nos atenta para a necessidade de assegurar processos de produção de conhecimento que não negligenciem as trajetórias e marcas corporificadas dos/as pesquisadores/pesquisadoras, instituindo, assim, condutas que visibilizem temáticas/trajetórias historicamente silenciadas pelo pensamento científico vigente.

Diante do exposto, nas seções seguintes, trarei alguns elementos da minha trajetória de vida a partir das experiências que considero pertinentes para a produção e entendimento do meu objeto de estudo. Nas itinerâncias deste texto, assumo também um caráter descritivo, muitas vezes me adenso nas narrativas; alongar-se nas narrativas é uma estratégia, um dispositivo[7], uma forma de acessar os fluxos e sentidos que marcam o meu corpo, as minhas memórias e meus desejos.

II. TRAJETÓRIAS, FLUXOS E DEVIRES

Oriundo de um bairro periférico da cidade de Salvador, Fazenda Grande do Retiro, nascido no ano de 1972, sempre fui nutrido pelas ideias defendidas por minha mãe, Ester Menezes da Paz que, apesar de ter cursado somente as primeiras séries do ensino colegial (equivalente ao 1º ciclo do ensino fundamental), sempre defendia que "a única forma dos pobres

---

fugir um sistema como se arrebenta um tubo... fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 62).

[5]Grupo de pesquisa Enlace/UNEB é coordenado pela Professora Suely Aldir Messeder e todas/os orientandas/os participam semanalmente de um encontro com duração de três horas. O encontro serve para desenvolver um trabalho colaborativo onde os participantes discutem suas pesquisas e participam de leituras e debates pertinentes às pesquisas desenvolvidas por todos/as.

[6]Fala recuperada da memória pelo pesquisador em reunião do Grupo ENLACE ocorrida em abril/2018.

[7]Segundo a Sociopoética, o dispositivo é uma estrutura que visibiliza o que não era aparente na vida ordinária, trazendo as possibilidades de análise, crítica e autocrítica. (PETIT et al., 2005). Para acessar os meus encarnes precisei mergulhar nas memórias, fiz dela um dispositivo para visitar as alegrias e dores que desembocam e se atualizam no presente.

vencerem na vida, era pelo estudo[8]". Afirmação que influenciou decisivamente as trajetórias existenciais de seus dois filhos e de sua filha.

A minha primeira experiência na educação formal aconteceu em uma escola particular de pequeno porte, situada no bairro onde eu residia, a qual não trazia diferenças de conteúdo em relação às escolas de ensino público do bairro, porém, essa escola ficava há uns 300 metros da minha residência, o que consequentemente me fazia vê-la como a extensão da casa onde eu morava com meus pais. Naquele espaço, eu não era considerado apenas como mais um "aluno" da escola, eu me sentia como um filho de "Dona Ester", uma educadora sempre presente no cotidiano da escola.

Depois desses momentos prazerosos das séries iniciais (equivalente ao 1º ciclo do ensino fundamental), fui para uma escola pública cujo nome era: Escola Dr. Eduardo Bizarria Mamede. Escola com características bem tradicionais, mas considerada pelos/as educadores/as do bairro onde eu residia como uma unidade de ensino privilegiada, com profissionais bem qualificados e materiais didático-pedagógicos de boa qualidade.

A concepção pedagógica vigente naquele período, década de 1980, nas escolas públicas brasileiras era a concepção tradicional de educação, que se pautava na ideia do/a professor/professora como o centro de todo o processo educativo; nós, alunos/as, tínhamos um papel meramente passivo, onde reproduzíamos os conteúdos acumulados e considerados historicamente essenciais pela sociedade. Segundo Saviani, nesse momento a escola "se organiza como uma agência centrada no professor, o qual transmite, segundo uma gradação lógica, o acervo cultural aos alunos. A estes cabe assimilar os conhecimentos que lhes são transmitidos" (2000, p. 06).

Contrariando o pensamento dos/as professores/as do bairro e de meus pais, a experiência vivida naquela escola, produzia sobre mim um processo de disciplinarização excessiva e um deslocamento do sujeito do mundo real, fazendo-nos consumir uma condição fantasiosa do conhecimento do mundo, pautado no desinteresse pelo sujeito e na negação de sua subjetividade, produzindo, assim, um modelo educativo não criativo e inconsistente.

A referida escola situava-se no centro da cidade de Salvador, no bairro da Saúde. Aos dez anos de idade, eu, começava a vislumbrar um mundo novo, para o qual tinha que me deslocar;

---

[8]Na década de 80 se fazia presente um discurso entre as famílias de classes populares de que a única forma de vencer a condição de pobreza se daria pela educação formal das classes menos privilegiadas.

um bairro distante e diferente daquele onde eu residia. Desta feita, sem o acompanhamento do olhar sempre atento de Dona Ester.

Para mim, sujeito oriundo da periferia de Salvador, começava uma espécie de Odisseia, no sentido de compreender novas realidades, construir vínculos com outros territórios. Nas idas e vindas pela cidade, acessava outros modos de ser, mergulhava nas microdinâmicas cotidianas das pessoas e lugares, ver e viver o encontro com o heterogêneo permitia linhas de fuga que, "[...] operam aberturas para as singularidades diferenciais (afirmativas e criadoras), para as forças do fora que nos fazem "sair de si", Neves (2004, p. 17).

A fragilidade e dinâmica da educação tradicional, fazia-me fugir do instituído e fincava em mim o desejo de acessar outros mundos muito mais palatáveis do que o universo monológico oferecido pela educação escolarizada. Ali, em minhas itinerâncias, para além da escola, trafegava em experiências abertas e inacabadas, em cada canto ou caminho era convocado a preencher o imanente com meus sentidos e imaginário.

As ruas, os bairros, os comércios, o entorno da escola, a estilística do Centro Antigo de Salvador coexistia com a moderna Estação da Lapa[9]; transitar nestes territórios era viver a intensidade do velho e do novo que se materializavam nos calçamentos de pedras polidas dos bairros antigos em contraste com as tecnologias das escadas rolantes da Lapa. Viver os dois mundos, adquirir habilidades e destrezas para a complexidade que se expressava nos entornos destas realidades produziam sobre o meu corpo aprendizagens para a formação da minha condição de ser-no-mundo[10]. Quanto a isso reflete Charlot (2001, p.67): "Aprender, sob qualquer figura que seja, é sempre aprender em um momento da minha história, mas também, em um momento de outras histórias: as da humanidade, da sociedade na qual eu vivo, do espaço no qual eu aprendo [...]."

Após a conclusão do Ensino Fundamental (antigo 1º grau), deu-se início ao Ensino Médio (antigo 2º grau); neste grau de ensino, tínhamos uma necessidade extrema de optar por um curso que trouxesse a possibilidade imediata de entrada no mercado de trabalho. As condições materiais das classes populares exigiam que seus filhos gerassem renda para sua subsistência. Nesse momento, final década de 1980, o modelo de educação vigente no ensino secundário era

---

[9]Terminal de ônibus oficialmente conhecido como Estação de Transbordo Clériston Andrade.

[10]Segundo Heidegger (2008) o ser no mundo se constitui na relação entre o homem e o mundo. O ser no mundo está engajado e aberto às temporalidades e historicidades do mundo que ocupa. Nas minhas andanças construía sentidos a partir das minhas relações no mundo e com o mundo, as relações, vivências e imaginário firmavam os meus encarnes no mundo.

o tecnicismo que, em sua proposta, impelia as classes não privilegiadas, ao ensino técnico, atendendo as necessidades da industrialização.

O ensino secundarista, então, preocupava-se com a preparação dos alunos para uma lógica fabril, onde a formação do homem em sua perspectiva integral e cidadã não se constituía como fonte de preocupação; o foco maior do ensino se dava na formação de um sujeito dócil a serviço da indústria. Segundo Saviani (2005), neste momento histórico a escola teria como função "[...] preparar as pessoas para atuar num mercado em expansão que exigia força de trabalho educada. À escola cabia formar a mão-de-obra que progressivamente seria incorporada pelo mercado [...]" (p. 21).

Diante da trajetória construída, finalmente alcançava, em 1991, o tão esperado mercado de trabalho; após muito esforço, consegui um estágio com remuneração na Refinaria Landulfo Alves – Mataripe/BA. A experiência vivida trazia a sensação de que o mundo da indústria não era um sonho a ser seguido por mim; ao findar do estágio, investi toda a remuneração do último mês para prestar vestibular na Universidade Federal da Bahia (UFBA).

O curso escolhido, no qual fui aprovado em 1992, foi o de Filosofia; a escolha, naquele momento, deu-se, sobretudo, pela possibilidade de um estudante negro, oriundo de classe popular, vivenciar o espaço da Universidade e tudo aquilo que ela poderia proporcionar, pois, para além disso, o que existia era um mercado de trabalho com poucas oportunidades.

Isto fica claro quando o Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE), em 2001, revelou a situação do mercado de trabalho na década de 1990:

> [...] o mercado de trabalho é uma das esferas em que se distingue com mais clareza a eficiência dos mecanismos discriminatórios no Brasil, assim como seu modo sutil de operar. Pois, ocultado por fatores aparentemente objetivos, derivados de novas e tradicionais exigências produtivas, velhas questões permanecem: os indivíduos negros estão sujeitos mais ao desemprego, permanecem mais tempo nesta situação e, quando tem (*sic*) trabalho, lhe são reservados postos de trabalho de menor qualidade, status e remuneração [...] (DIEESE, 2001, p. 127-128).

Logo que aprovado, a família indagava-me sobre com o que eu trabalharia, e se era futuro fazer Filosofia. De imediato compreendi que, na contramão dos filósofos gregos antigos, precisava do (neg)ócio[11], ou seja, uma atividade para manter meus estudos. Naquele momento,

---

[11]Segundo Bacal (2003, p. 43), na Grécia antiga, "[...] o ócio não significava estar ocioso no sentido de não fazer nada, mas implicava operações de natureza intelectual e espiritual que se traduziam da contemplação da verdade, do bem, e da beleza, de forma não utilitária". Segundo Cortella (2011), os homens que não tinham o privilégio da aristocracia se dedicavam ao comércio e a outras formas de subsistência, detinham a negação do ócio - negócio.

as indagações eram reais e permeavam também minhas preocupações, pois, do ponto de vista pragmático, eu precisava assegurar as minhas condições de existência. No contexto do meu curso percebia que uma parte significativa das pessoas que cursavam licenciatura em Filosofia no início da década de 1990, na UFBA, já estavam inseridas no mercado de trabalho e quase sempre atuavam em outras áreas, pois, o espaço de ensino de Filosofia era muito restrito.

Após a reformulação da educação primária e secundária, implantada no ano de 1971, pela Lei nº 5.692[12], no governo militar, e que visava à profissionalização para o mercado de trabalho, a Filosofia foi relegada à condição de quase extinção, só retornando para os currículos do ensino médio como disciplina obrigatória em junho de 2008, com a entrada em vigor da Lei nº 11.684/08[13].

Durante o processo de formação, cursei componentes curriculares que possibilitaram a minha formação para a criticidade, implicando, assim, em um entendimento mais detalhado da realidade. Todavia, essas disciplinas traziam uma perspectiva de pouco diálogo com as questões que emergiam no mundo de um estudante negro de classe popular. Naquele momento, tinha a nítida ideia de que era necessário dialogar com outras experiências também importantes para a minha formação.

Na busca de formas alternativas para me manter no ensino superior e vivenciar outras experiências, descobri que na Faculdade de Educação da UFBA existiam alguns núcleos de pesquisa e, em 1994, mesmo cursando o terceiro semestre de Filosofia, busquei informações sobre possíveis bolsas para estudantes. Foi nesse momento que tive minha primeira experiência como bolsista da Universidade no Núcleo de Pesquisa Trabalho Currículo e Construção do Conhecimento: relação vivida no cotidiano da escola ou utopia do discurso acadêmico?[14], sob a orientação da Professora Dra. Terezinha Fróes Burnham. Durante um ano, como bolsista, exercitei um olhar crítico sobre o fenômeno educativo, desvelando nuances significativas do espaço da escola, subsidiado por uma tessitura teórica que desvelava a face oculta da educação.

---

[12]Segundo Correa (1996, p. 42), a partir da implantação da Lei n. 5692/71, as disciplinas ligadas às ciências humanas, Sociologia, Filosofia e Psicologia, deram lugar pela imposição da lei, às disciplinas Educação Moral e Cívica e Organização Social e Política do Brasil. Essas disciplinas são implantadas a partir da necessidade que o regime político vigente sentia de transformar as escolas em simples locais de reprodução da ideologia das classes dominantes, impedindo o desenvolvimento na juventude de uma consciência crítica na qual estavam inseridos.

[13]A Lei nº 11.684/08 altera o Art. 36 da Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir a Filosofia e a Sociologia como disciplinas obrigatórias nos currículos do ensino médio. Lamentavelmente, com a lei nº 13.415/2017, a Filosofia é relegada à condição de estudos e práticas, perdendo o status de componente obrigatório no ensino médio.

[14]No Núcleo de Pesquisa desenvolvi atividades de coleta de dados, discussão e análise de dados durante o período de um ano.

A experiência me possibilitou revisitar e reler, agora por uma perspectiva amadurecida, as marcas deixadas no meu corpo e nas minhas memórias pela educação tradicional da década de 1980. A vivência nesse núcleo de pesquisa me possibilitou estabelecer a relação das teorias do espaço acadêmico com a realidade e necessidades que emergiam no meu mundo, além de me possibilitar estratégias de intervenção nas suas sutis contradições.

Em 1995, abraço uma nova oportunidade de trabalho, no Centro Projeto Axé[15] de Defesa e Proteção à Criança e ao Adolescente, como "educador de rua". O Projeto é uma organização não governamental que, desde 1990, já havia construído uma metodologia de trabalho para intervir com sujeitos em situação de risco social[16] em Salvador. O trabalho como educador de rua[17] possibilitou-me uma experiência não vivida no âmbito da academia. Como "educador de rua" tinha o objetivo de auxiliar no resgate das crianças e adolescentes em situação de risco social, já que se encontravam em extrema exclusão, ou seja, fora do convívio familiar, da comunidade e da escola.

A experiência de fazer da rua uma sala de aula foi algo inovador por trazer a possibilidade de aprender com sujeitos que portavam compreensão e relação diferenciada com o mundo. Na prática, o que se percebia é que essas crianças e adolescentes portavam uma série de saberes e experiências que eram silenciados pela lógica social que os compreendia como "menores[18]", conforme escreve Foucault, saberes sujeitados: "[...] uma série de saberes que são qualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados; saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade" (FOUCAULT, 2005, p.170).

---

[15]Quanto à denominação "Projeto Axé", Carvalho e Almeida (1995, p .80): afirmam que: "no candomblé, a palavra Axé significa o princípio, a força ou a energia que faz crescer e que é transmitida a todos os seres da natureza, assegurando que quase todas as coisas tenham um vir-a-ser." O projeto também tinha uma denominação simbólica associada aos negros e mestiços, pois existe em Salvador uma forte correlação entre pobreza e negritude.

[16]Segundo Costa (1989), esses sujeitos são pessoas, famílias, comunidades privadas de acesso à condição mínima de bem-estar e de dignidade e bloqueadas, por isso mesmo, do social.

[17]Os Educadores de rua atuam juntos às crianças e adolescentes em situação de risco social, já que estes se encontram em situação de extrema exclusão. Para Graciani (2001, p. 52-62) a educação de rua é "[...] um recorte da pedagogia do oprimido [...]" que, por sua vez, se insere na educação popular enquanto um "[...] projeto de transformação política e social [...]." A educação de rua transita na esfera da libertação da criança e do adolescente, vítimas da condição social imposta por um sistema contraditório, portanto, tem uma epistemologia fundada na crítica e construção da cidadania daqueles que se encontram marginalizados pelo processo produtivo.

[18]Termo do círculo jurídico utilizado pelo antigo código de menores (lei n. 6.697 de 10 de outubro de 1979), que traz um enfoque correcional-repressivo estabelecendo correlação entre a pobreza e a delinquência, como afirma Rizzini (1993, p.96): "[...] Menor é aquele que, proveniente de família desorganizada, onde imperam os maus costumes, a prostituição, a vadiagem, a frouxidão moral, e mais uma infinidade de características negativas, tem a sua conduta marcada pela amoralidade e pela falta de decoro, sua linguagem é de baixo calão, sua aparência é descuidada, tem doenças e pouca instrução, trabalha nas ruas para sobreviver e ainda em bandos com companhias suspeitas."

Naquela experiência compreendia que as crianças e adolescentes traziam um tipo de saber particular, local, manifestados nos seus corpos, nas formas de estabelecer relação com os transeuntes, na produção de uma linguagem própria para o grupo, no ato de burlar as forças repressoras do Estado, ou seja, desenvolviam mecanismos de sobrevivências e se apropriavam de forma ativa da realidade. A vivência produzia sobre mim, a ideia nítida de que as instituições de ensino não eram sensíveis a esses saberes, como nos atenta Gauthier: “a produção dos saberes como "científicos" pela academia não pode mais ignorar a existência de contra-saberes nas classes e nos grupos marginalizados” (GAUTHIER, 1996, p. 138).

Essa questão logo se tornou o problema que se configuraria em minha pesquisa de mestrado: A relação com o saber de adolescentes em situação de risco social: um estudo sociopoético[19], na Universidade do Estado da Bahia, em convênio com a Université du Québec à Chicoutimi do Canadá.

A pesquisa me levou a refletir e afastar desses/as adolescentes e crianças a visão estigmatizadora e assistencialista de que do ponto de vista intelectivo são pessoas frágeis e incompetentes, levando-me a pensar sobre os saberes produzidos pelos grupos historicamente subalternizados e, por conseguinte, na força criativa desses grupos para sobreviver às condições adversas que cercam seu cotidiano.

Em 2003, fui selecionado para professor substituto da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus XXIII, localizado no município de Seabra, Bahia. A experiência me possibilitou ações de extensão com as comunidades negras rurais das cidades circunvizinhas pertencentes à Chapada Diamantina, as quais participaram ativamente das atividades científico-culturais do I Festival de Arte, Cultura e Educação da Chapada Diamantina[20], no ano de 2004.

Durante o festival, nos aproximamos das comunidades, com suas performances e formas de organização, entendendo a luta de mulheres e homens que com seus sambas, cânticos e corpos que expressavam saberes, práticas, trajetórias culturais e, mesmo com o abandono do poder público, não silenciavam seus gritos e a todo momento reinventavam seu modo de resistir, modo de sobreviver que era manifesto nas mesas de discussões, nas performances das

[19]Utilizando a proposta metodológica da Sociopoética, a pesquisa buscou compreender como os adolescentes em situação de risco social se relacionavam com o saber escolar.

[20]O principal objetivo do festival era valorizar e divulgar a cultura popular da região da Chapada Diamantina, em suas diferentes manifestações. Em mais duas edições em que estive presente vivenciei os saberes das comunidades do Baixão Velho, Lagoa do Baixão, Baixãozinho e Vazante, localizadas no município de Seabra, pude também conhecer os grupos culturais das comunidades das cidades de Palmeiras, Lençóis, Boninal e Iraquara.

comunidades que se apresentavam no festival, nas trajetórias singulares de seu Júlio e seu Jaime, homens negros da área rural que lutavam para terem os espaços territoriais de suas comunidades reconhecidos como Quilombo por parte do governo vigente; na luta dos Ternos de Reis do município de Seabra para manter sua memória; ou mesmo no ritual do Jiro do Reis de São Sebastião do Mulungu, de Boninal, que com uma grande concentração de mulheres negras e rurais resistiam para manter seus cultos na comunidade. Tais ritmos, agenciamentos, práticas culturais, saberes e crenças, evidenciavam-se como tecnologias forjadas por homens e mulheres negras que na sua trajetória de luta produziam formas estratégicas de assegurar seus valores e condutas.

Os encantos e desencantos vividos em minha trajetória me encaminhavam para outras forjas, outras lógicas. As dores, os prazeres, as vivências, o não revelado, deslocavam-me para aberturas e (des)caminhos, novas epistemes. Esse mergulho desaguou na vida acadêmica com o ingresso em 2010 no IFBA e no doutorado, culminando nesta pesquisa.

III. NAS TRILHAS DOS ENCANTADOS

Transitar nos meus fluxos vivenciais suscitavam o interesse em debruçar-me sobre os saberes e produções oriundas dos grupos silenciados e subalternizados pelo poder hegemônico. Nesse sentido, a Umbanda, religião afrobrasileira[21] da qual já começava a participar, em um bairro de Salvador, oferecia-me elementos para pensar as práticas manifestas naquele espaço como um saber local, singular, um modo específico de construção do conhecimento.

A minha itinerância na Umbanda começa em 2001, quando eu e um grupo de amigos/as buscávamos socorro para uma pessoa que tinha tentado o suicídio e que, após essa tentativa, entrou em um quadro de depressão, exigindo diversas intervenções médicas. O quadro sensível que ali se apresentava, no entanto, parecia não apresentar melhoras para o reestabelecimento do quadro de saúde. Naquele momento, tínhamos a plena certeza de que os recursos médicos utilizados até ali não dariam conta do quadro grave e decidimos sair em busca de outras formas de entender e intervir na situação. Após diversas tentativas de resolução do problema, chegamos até o espaço religioso localizado em Alto de Coutos, um bairro do Subúrbio ferroviário de

[21] Entendemos como Miranda (2012) que o termo afrobrasileiro deve ser escrito sem hífen, pois as duas descendências nos impregnam de experiências, lógicas e sentidos que se unem e não estão à parte.

Salvador. Ali encontramos o Centro de Umbanda Irmão Carlos. A partir daquele momento, entramos em contato com um modo de entendimento da realidade que significava o mundo com uma perspectiva que diferia de um modelo de racionalidade vivido por nós.

Ao adentramos aquele espaço, nos defrontamos com uma experiência inovadora: imagens de Caboclos[22], Orixás[23], Santos Católicos, velas de diversas cores, incensos, guias com as cores dos Orixás, além de elementos das culturas indígenas como arco, flechas, chocalhos e cocares. Era perceptível, ao vislumbrarmos o lugar, a presença de um mosaico que expressava a diversidade estética nos altares, paredes e na mesa do Centro de Umbanda.

O ato de estar naquele espaço produzia sobre mim conflitos e tensões internas, pois, meu modelo de formação religiosa anterior era o Catolicismo e, mesmo tendo rompido com essa matriz, percebia que ela ainda atuava sobre meu modo de pensar e agir sobre o mundo. Porém, aos poucos, fui sendo apaziguado pelo contato afetivo e harmônico com o qual fomos acolhidos no Centro de Umbanda de Irmão Carlos.

O acolhimento se deu por Dona Glorinha[24], uma senhora muito agradável e com uma escuta extremamente sensível que, em um primeiro momento, nos recebeu no espaço de sua residência. Ela trajava uma calça branca e uma camisa fechada com a mesma cor, trazendo um olhar sereno e sempre atencioso ao que dizíamos. Depois de uma breve conversa, nos deslocamos para o centro que ficava em um espaço anexo à residência e, apesar de suas limitações físicas, Dona Glorinha demonstrava bom humor e parecia rir das próprias dores após cada passo dado pelas escadas que levava até o centro.

Naquele momento, Dona Glorinha nos informou, então, que daria passagem ao seu guia[25], o Índio da Estrela Branca[26]. Colocando sobre a blusa um guarda pó branco, retirou um pequeno pano também branco que se encontrava sobre um copo com água, localizado à sua frente. Logo depois, tocou nos búzios que estavam sobre a mesa, fazendo um breve silêncio e, em seguida, ouvimos um zumbido - muito próximo do som do vento quando corta o espaço - e em poucos

---

[22]Designação genérica dada à personalidade de espíritos indígenas brasileiros, também cultuados pelos iniciados ao lado das divindades africanas, mas tidos na categoria de “entidades nobres” e não de “santos” (PESSOA DE CASTRO, 2001, p.183).
[23]Divindades africanas cultuadas pelo panteão Iorubá.
[24]Forma afetuosa pela qual me dirigia a minha mãe espiritual Maria da Glória - responsável pelo Centro de Umbanda Irmão Carlos. Os médiuns se dirigiam a ela como Madrinha, termo utilizado em parte dos Centros de Umbanda para dirigir-se a liderança religiosa.
[25]No centro pesquisado, esta designação é dada para as entidades espirituais dos médiuns.
[26]Entidade espiritual da linha dos índios responsável pelos trabalhos espirituais do Centro de Umbanda Irmão Carlos e guia protetor da dirigente do centro.

instantes, ali na frente dos nossos olhos já estava manifestado o guia da casa. O corpo daquela senhora frágil, com uma voz suave e com movimentos limitados dava espaço, então, para um outro, um ser que tinha uma voz grave e um perfil diferente daquela senhora que estava há poucos minutos conversando conosco. Naquele momento fixei meu olhar sobre ela, porém, sob os cabelos longos caídos agora sobre uma face sisuda, fazia-se presente um olhar que transfixava toda a sala e impunha respeito.

O momento de estar diante de um processo de manifestação de uma entidade era ao mesmo tempo assustador e espetacular para aquele grupo de pessoas que traziam outro registro do sagrado. Mas não demoramos para perceber que o sagrado manifesto no guia, apresentava uma outra nuance, diferente das matrizes de nossas vivências, pois ali, de forma espirituosa, o guia conversava como se fôssemos próximos, dirigia-se a nós como se fosse um parente ou mesmo um amigo preocupado com nossas questões.

Após conversarmos com o Índio da Estrela Branca, ele nos disse através do jogo de búzios o que teria ocasionado tal situação, nos informou, em seguida, como poderia ajudar e quando, aproximadamente, a pessoa que passava por aquela situação responderia de forma positiva. Naquele momento, entender as dinâmicas que aconteciam na sala anexa ao espaço domiciliar, onde o espírito de um indígena se manifestava no corpo de uma senhora, ver seu modo de leitura e intervenção sobre o problema, deixava evidente que estávamos diante de um modo de compreender o mundo que atuava sobre uma outra lógica. Nossas cabeças disciplinadas pelo paradigma cartesiano[27], com seus critérios rígidos e pretensões universalizantes do mundo, sucumbiam naquele instante a um outro discurso, um outro saber, um outro que escapava da totalização instrumental. Como nos afirma Zimmermann (1987, p. 183):

> Ao fugir da totalização instrumental, o outro se revela como exterioridade, como aquele que é livre, isto é, ele não é parte do meu mundo – incondicionado ao meu sistema e, por isso, “jamais posso a-barcar, com-preender, po-ssuir, tornar totalmente meu o “outro” (...).

A todo momento tentávamos construir uma ordem explicativa para aquela experiência, construir um nexo, dar um sentido abstrato para o vivido, porém, em todas tentativas silenciávamos diante do mistério. Após seguirmos os encaminhamentos da entidade, na semana dita como aquela que a pessoa apresentaria os sinais de mudança no quadro de saúde, percebemos uma significativa melhora e os sinais expressos pelo guia aconteceram.

---

[27]Modelo de pensamento que se constitui no século XVII. O paradigma cartesiano postula a racionalidade, a objetividade e a medição como únicos meios de se chegar ao conhecimento verdadeiro.

A vivência despertava para uma série de estratégias desenvolvidas no território da Umbanda que permitiam a fuga dos infortúnios produzidos pelos desequilíbrios materiais e espirituais vivenciados pelos/as frequentadores/as. Percebia que este espaço catalisava tecnologias firmadas a partir de corpos subalternizados, entretanto, na relação com o sagrado produziam de forma insurgente mudanças nas condições de vida de homens e mulheres que buscavam auxílio.

A partir daquele momento, compreendi que existia uma outra forma de intervenção sobre a ordem das coisas, forjado com uma estética ritualística de cores, cheiros, cantos, encantos e mistérios que firmava um modo próprio de compreensão do mundo. Aos poucos, fui me aproximando desta cosmovisão, da sua forma de entender a vida, e da sua multiplicidade de referências míticas que se agregavam no mesmo espaço: entidades que habitavam e se afeiçoavam aos participantes do culto, a ponto de saber sobre suas histórias e necessidades.

Assumo que minha reaproximação com o sagrado se deu pelo caminho afetivo, pois a experiência Católica não respondia mais às minhas questões e necessidades; por outro lado, naquele espaço recebia um acolhimento específico e cuidadoso das entidades e médiuns enquanto buscava resolver as questões humanas que se singularizavam nos corpos, nas tramas e histórias trazidas com cada cliente[28]. Cheguei no centro como cliente, fui cuidado pelos guias e médiuns da casa e, como a maioria dos/das frequentadores/as, fiquei para aprender a cuidar de outras pessoas.

Após algum tempo acompanhando os trabalhos de atendimento espiritual[29] do centro, que aconteciam nas terças e quintas-feiras, fui convidado por Dona Glorinha para auxiliar nos trabalhos de atendimento. Ao chegar ao centro com um amigo que também foi auxiliar nos trabalhos espirituais, saudamos o guia da casa Estrela Branca e logo fomos acolhidos com um ponto cantado da Umbanda: "*chegaram os pombos reais, chegaram os pombos reais, estavam presos na cidade de Aruanda, senhora Santana eu vim aqui pra saudar*". Ser recepcionado por um ponto cantado era emocionante, a entonação dada pela voz suave da entidade tornava o canto mais forte e belo. Após o canto, ajoelhei e agradeci ao guia. Tenho que assumir que fiquei

[28]Uma das denominações usadas pelos médiuns da casa ao se referirem às pessoas que buscam a resolução de seus conflitos cotidianos junto ao centro de Umbanda. A acepção do termo cliente no contexto pesquisado foge à dinâmica meramente comercial, pois, parte das pessoas atendidas no centro de Umbanda não têm condições de assumir os gastos das obrigações e trabalhos, nestes casos, os gastos são assumidos pelo centro.

[29]O atendimento espiritual no Centro de Umbanda acontecia nas terças e quintas-feiras e tinha como entidade responsável o Índio da Estrela Branca. Outros atendimentos também eram disponibilizados nos dias de quarta-feira com o espírito do Irmão Carlos e em dias alternados com o espírito da Cigana Angelina.

um tempo pensando no que significava esse canto; o que ele poderia significar? Demorei para entender que o ponto cantado[30] assegura um valor, traz um sentido e pode comunicar uma situação. Naquele instante, o ponto cantado revelava a minha abertura para os processos espirituais e ritualísticos da Umbanda, da qual faria parte a partir daquele momento.

Nas idas ao Centro de Umbanda para auxiliar Dona Glorinha e as entidades nos trabalhos espirituais, sempre éramos convocados a tomar um café à mesa sempre farta de banana da terra, batata doce, carne frita e pães onde ela fazia questão de que nos sentássemos um pouco para esfriar o sangue[31] antes de começarmos os trabalhos. Entre um café e outro, éramos agraciados pelas histórias de sua trajetória, de como cada entidade começou atuar no centro ou das curas que alcançou trabalhando com seus encantados[32]. Naquelas narrativas regadas de risos e entusiasmos pelos feitos alcançados era possível perceber uma estrutura mítica, singular, que se forjou no Sertão da Bahia.

As narrativas de Dona Glorinha e de seus encantados estabeleciam em mim uma crise, pois, as referências teóricas que tinha acessado até ali defendiam a ideia de um mito da criação que atribuía marco temporal e espacial para a origem da Umbanda. Porém, ao escutar os relatos trazidos por Dona Glorinha, percebia que a tentativa de um discurso único sobre a Umbanda implodia na trajetória singular daquela senhora e de seus encantados que atribuíam um sentido próprio a seus cultos e práticas no Sertão da Bahia.

Entre um café e outro, íamos sendo atravessados pelas histórias encantadas das forças sobrenaturais do sertão e o sagrado já estava presente ali na mesa, nas narrativas ou mesmo nos pontos cantados que eram entoados dando beleza e harmonia às trajetórias dos seres encantados. A partir daquelas memórias, íamos acessando valores, condutas e práticas que iam modelando uma visão de mundo singular.

O guia espiritual de Dona Glorinha – Índio da Estrela Branca –, sempre afirmava: “aqui só se aprende a fazer fazendo”. Ele sempre trazia essa afirmação nos momentos em que eu fazia perguntas sobre a Umbanda. Nesta tentativa de compreender “no meu tempo” o significado e a importância da Umbanda, demorei para entender o que dizia o Índio da Estrela Branca. Só depois pude perceber que minha ansiedade se aportava em uma tentativa de compreender aquela

---

[30]Pontos de força em louvor às entidades espirituais que se manifestam nos Centros de Umbanda.
[31] Termo utilizado no centro pesquisado, indicando a necessidade dos/as participantes se dispersarem das preocupações cotidianas, buscando adequar-se às singularidades das atividades espirituais.
[32] Forma com a qual a responsável pelo Centro de Umbanda se referia às entidades sobrenaturais que se manifestavam no Sertão da Bahia.

experiência a partir de uma concepção abstrata e intelectiva, mas a todo momento aquela vivência exigia o corpo, a intuição e outras formas para acessar o mundo, a partir de outras perspectivas.

O ambiente mágico-religioso manifesto naquele espaço aos poucos me aproximava da religiosidade. Talvez, essa aproximação tenha acontecido pela estética subversiva contida nos trabalhos mágicos das entidades, nos seus apegos declarados de forma sutil às coisas do mundo material, ou mesmo, na ideia de guias espirituais que se afeiçoavam aos seus fiéis. Forjando, assim, uma concepção de sagrado que se imbricava, a todo o momento, com o cotidiano de seus/as adeptos/as. A itinerância na Umbanda impregnava-me de um mosaico de símbolos com origens distintas, porém, em sua ritualística, essa diversidade ganhava características próprias, singularizava-se em uma cosmovisão que produzia um sentido para seus /as adeptos/as e frequentadores/as.

A Umbanda vivida por mim em Alto de Coutos me trazia novos aprendizados, seja a partir da estrutura estética do mundo rural que ela trazia para o mundo urbano, através dos pontos cantados e práticas ritualísticas dos Caboclos e Índios, seja pela aproximação com os Orixás e seus saberes ancestrais ou ainda nas práticas atenciosas e acolhedoras das médiuns que se dedicavam ao trabalho espiritual.

Após uma longa jornada de vivência no centro, em 04 de janeiro de 2006, tive oportunidade de participar da gira[33], no povoado de Bela Vista de Covas, no munícipio de Itiúba, no sertão baiano. Ao chegarmos ao município, fomos para a Fazenda Marrecas, uma vez que o espaço ficava afastado do centro do município, num ambiente rural, onde não tinha energia elétrica e, por isso, à noite era possível ver com nitidez as estrelas e a força da lua iluminando os pastos.

Algumas horas após nossa chegada, o dono da Fazenda, um senhor com aproximadamente 70 anos de idade, seu Enésio, com seu jeito interiorano, a todo momento perguntava pelo “seu Estrela Branca” e dizia que o povo queria falar com ele. Dona Glorinha sempre que viajava para o interior, mesmo em férias, tinha sempre solicitações dos moradores do entorno da fazenda para atender com seu guia espiritual. Logo no início da noite, ela se preparou para atender com o Índio da Estrela Branca; aos poucos alguns/algumas

[33]No centro pesquisado, a gira é a sessão umbandista onde os médiuns evocam os pontos cantados, dançam e batem palmas para os antepassados. Durante toda a ritualística, as entidades se manifestam e bebem o líquido sagrado feita do entrecasco da árvore da jurema.

trabalhadores/as da área rural, moradores/as da área onde acontecia a gira chegavam e ficavam em uma sala improvisada; ali traziam suas dores e queixas sobre problemas das mais diversas ordens para o guia.

Naquele momento, pude reconhecer que as forças dos encantados naquele território detinham o mesmo respeito que o homem do anel[34]. Aqueles homens e aquelas mulheres depositavam toda a sua crença na entidade, que escutava seus lamentos e encaminhava a resolução dos seus problemas com banhos, rezas e passes. Pude perceber o quanto parte daquelas pessoas buscavam o acalento de suas dores nas breves e sábias palavras de um espírito indígena que, a todo momento, acolhia aquelas demandas e tinha sempre palavras fortalecedoras para aquelas pessoas que traziam nos espectros de seus corpos as alegrias e agruras de uma vida dedicada ao trabalho no campo.

A imersão na Umbanda me possibilitou compreender o mundo por uma outra razão, que não abdica do corpo e de suas sensações; sua dinâmica abarca os sonhos, as intuições e os encantos. Nela, a modelagem racional e abstrata é só mais um sentido e sobre eles não há nenhum tipo de privilégio.

É a partir da vivência da Umbanda que eu ressignifico a minha trajetória e meus valores. Foi a partir das giras, encantos e mistérios que compreendi que se fazia necessário reconstruir meu projeto de existência, o meu modo de pensar, agir e sentir o mundo. Descobri que minha formação acadêmica não preenchia minhas necessidades existenciais, pois esta formação se alicerçava em um modelo colonizador da realidade. Para Quijano: “[...] o eurocentrismo não é exclusivamente [uma] perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia” (2009, p. 74-75).

A dinâmica da Umbanda em seus fluxos diversos me instaurava em um espectro que fugia a qualquer tentativa de padronização cognitiva, suas práticas convocavam-me pensar a partir de um fluxo vivencial que se conformava na sabedoria dos Caboclos e espíritos indígenas, na perspicácia dos Erês[35], na harmonia dos Orixás e na forte presença dos antepassados, norteando a minha trajetória existencial.

---

[34]Termo utilizado pelas entidades espirituais do Centro de Umbanda Irmão Carlos ao referir-se aos profissionais da área médica.

[35]Um dos estados de transe; espíritos infantis também cultuados pelos iniciados ao lado das divindades a que foram consagrados (PESSOA DE CASTRO, 2001, p. 230). Segundo Negrão (1996) seus atributos são a alegria e a

Nesta senda é que me vi no desafio de pesquisar as práticas e saberes produzidos no modo de vida desta religião afrobrasileira. Na tentativa dar voz aos saberes da Umbanda e de pensar sobre sua cosmovisão, fui reconhecendo que estes já se encontravam firmados em meu corpo e no modo como eu me relacionava com o mundo. Contrariando o modelo cartesiano, a Umbanda não produz dicotomias entre corpo e alma, entre razão e emoção; a superação do dualismo neste território afrobrasileiro é a expressão de um outro modo de concepção do mundo.

Reconhecer no fazer da Umbanda um modo próprio de compreensão do mundo, entender as estratégias de homens e mulheres que, mesmo subalternizados pelos poderes hegemônicos, produzem saberes estratégicos e se insurgem produzindo um modo de vida é o que me fez esboçar linhas, desejos e trilhas investigativas para produzir a pesquisa intitulada "Pedrinha miudinha em Aruanda ê, lajedo: o modo de vida da Umbanda".

1. INTRODUÇÃO

Viver a Umbanda, compreender suas lógicas, seus sentidos e valores é o que movimenta o interesse desta pesquisa. Tenho que assumir que a força motriz que alimenta o presente trabalho foi forjada por meus apegos aos encantados. Os encantos, a estética, a magia e o cheiro da Umbanda me fizeram cárcere do seu universo. Tornei-me insurgente de mim mesmo, pelas mãos dos Caboclos, Ciganas, Índios, Pretos-velhos, Erês...

Escrevendo a tese, me dei conta do esforço de não deixar a escrita silenciar o encanto, a memória, ou mesmo o corpo que guarda as sensações dos prazeres e dores na busca de sentidos para o inacabado, o científico e o indizível. As Umbandas, em suas teias de segredos e mistérios, me conduziram pela densa experiência e beleza do sobrenatural, me proporcionando fontes interpretativas sobre o vivido na pesquisa.

Trilhar os caminhos das Umbandas é se enveredar por outros modos de compreensão da realidade. É firmar-se em um modo de vida singular, com paisagens e tessituras próprias. Para mim, viver as Umbandas é afirmar seus ritos, mitos e saberes. É deixar-se atravessar por forjas ontológicas que asseguram a unidade e a diversidade em um mesmo instante.

---

inocência. No centro pesquisado, as festividades e cultos aos Erês acontecem com maior intensidade nos meses de setembro e outubro.

Constituídas a partir de diversas razões civilizatórias, as Umbandas entrelaçam em sua unidade doutrinal diversidades que não se dissolvem, sua disposição ao heterogêneo escapa ao apagamento do outro, nelas as diferenças resistem, coexistem, o uno e o múltiplo produzem um jogo de inter-relação constante.

A Umbanda é uma religião afrobrasileira que agrega em seu culto elementos de diversas experiências religiosas. É possível afirmar que a Umbanda readaptou os cultos africanos, indígenas e europeus no seu espaço, além de incluir em seu panteão outros ritos e práticas forjando, assim, uma dinâmica pautada em novos símbolos, que reinventam a lógica do estar/interpretar o cotidiano. Segundo Berkenbrock (2012, p.160), a Umbanda abriga elementos de diversas religiões.

> "[...] de forma teórica, é ainda possível distinguir a origem dos diversos elementos nelas presentes, mas não se pode dizer que tenham assumido a identidade religiosa a partir destes elementos, exatamente por serem muitos os elementos e que em parte se sobrepõem, em parte se complementam e em parte são paralelos e em parte são inclusive contraditórios. (BERKENBROCK, 2012, p. 160)

Para Birman (1985), a força da Umbanda está em sua característica de inversão simbólica, pois, em seu território religioso os considerados inferiores na ordem social são possuidores de um poder mágico inigualável. Nesse sentido, os grupos historicamente silenciados e subalternizados: os negros, os indígenas, os idosos, os habitantes das áreas rurais, as mulheres, as crianças etc. figuras desprestigiadas que no panteão das Umbandas se potencializam simbolicamente em seres divinos como os Pretos-velhos, Caboclos, Caboclas, Boiadeiros, Ciganas, Pombas-giras, Erês e outras divindades que têm poder e legitimidade para intervir no mundo.

As Umbandas se constituem em espaços de resolução de uma infinidade de pequenos conflitos, que afligem adeptos e clientes em seus cotidianos. Em seu território de cultos, os umbandistas acessam um modo de vida singular que organiza e produz sentido sobre o cotidiano. A escolha da Umbanda como objeto de estudo, se deu pelo meu encontro com seus saberes, lógicas e mítica própria. A minha vivência religiosa no Subúrbio ferroviário de Salvador, no Centro de Umbanda Irmão Carlos, me conduzia, cotidianamente, por um feixe de saberes e práticas que nitidamente firmava um pensamento sutil sobre a vida.

No intento de buscar compreender sua ontologia em referenciais teóricos disponíveis, sempre encontrava um discurso único sobre suas práticas, ritos e mitos georreferenciados no sudeste do país, em detrimento de outras narrativas que estavam fora deste território hegemônico de produção de discurso.

A condição de umbandista e a imersão sob as produções teóricas das Umbandas me mobilizaram para a necessidade de produzir um discurso sobre ela, sem apagar sua diversidade e dinâmica que eclode em seus modos específicos de culto ao sagrado. A busca intensa de compreender as Umbandas me fez perceber que seus espaços produzem uma dinâmica onde a autonomia e a flexibilidade modelam suas práticas e ritos.

Nesse sentido, os espaços das Umbandas se firmam em dinâmicas onde as singularidades territoriais e pessoais, em junção com as forças sobrenaturais, forjam um espectro religioso, dando as Umbandas características próprias. Segundo Maggie (2001, p.111): "[...] cada terreiro é relativamente autônomo, tendo apenas uma ligação formal com as congregações e federações umbandistas. Cada terreiro é, desse modo, uma igreja, constituída por seus médiuns e sua clientela."

Segundo Maggie e Contins (1980) na Umbanda os adeptos recriam relações simbólicas, relações de parentesco, relações econômicas; produzem valores pautado nos ancestrais, ou seja, reinventa-se a maneira de viver o cotidiano. Nesse sentido, compreende-se que o modo de vida gerado nas Umbandas, se constitui como uma forma de interpretação da realidade que produz signos que alicerçam a criação de modos de existência a partir da experiência do sagrado.

Diante das reflexões suscitadas, o trabalho intitulado: Pedrinha miudinha em Aruanda ê, lajedo: o modo de vida da Umbanda pretende responder a seguinte questão: como os umbandistas do Centro de Umbanda Irmão Carlos produzem o seu modo de vida? Os objetivos elencados para subsidiar esta pesquisa estão constituídos em: objetivo geral - entender o modo de vida produzido no cotidiano do Centro de Umbanda Irmão Carlos; e objetivos específicos - a) compreender a importância simbólica das rezas, pontos cantados, solenes, trabalhos espirituais e santuários domiciliares; b) descrever as práticas e ritos do espaço pesquisado; c) compreender as categorias nativas pelas quais os umbandistas atribuem sentidos aos eventos do mundo.

O desenvolvimento teórico/metodológico deste trabalho se fez com leituras de referências, e visitas a outros espaços religiosos de Umbanda, a fim de aprimorar o conhecimento sobre este modo de vida singular. O método investigativo escolhido foi o etnográfico, baseada na teoria interpretativa da cultura de Geertz (2012). Tal intento buscou uma descrição densa da teia de significados atribuídos pelo grupo pesquisado. Utilizamos como dispositivo de pesquisa a observação participante e a entrevista semiestruturada.

No desenrolar deste estudo, se fez necessário dialogar e aprofundar leituras de autores importantes para o campo se estudo proposto, tais como: Birman (1985), Daiberth (2015),

Ligiéro (2004,) Maggie (2001), Magnani (1991), Negrão (1996), Montero (1986), Nina Rodrigues (2008), Ortiz (1999), Prandi (2017), Pessoa de Castro (2001), Silveira (2010), Silva (2006), Ramos (1934), Vainfas (1995). Através das leituras destes autores, buscou-se compreender a Umbanda e seu universo relacional.

Diante do exposto, convido o leitor a trilhar os caminhos dessa tese na busca de compreender o modo de vida produzido no Centro de Umbanda Irmão Carlos. Considerando a apresentação do pesquisador e a introdução, a tese está organizada da seguinte forma: O primeiro capítulo "Estado da arte: um devir panorâmico sobre o modo de vida da Umbandas" em que me proponho a mapear trabalhos de pesquisa que se aproximaram da discussão sobre o modo de vida da Umbanda. A produção do estado da arte sobre as pesquisas acadêmicas buscou apresentar um panorama e análise das pesquisas produzidas sobre o tema entre os anos de 2010 a 2015.

No segundo capítulo "Caminhos metodológicos nas trilhas das aldeias" apresento a opção metodológica e os dispositivos utilizados para interlocução no campo de pesquisa. Problematizo ainda as implicações da dupla pertença de nativo e pesquisador no espaço da pesquisa, além disso apresento ao leitor uma descrição minuciosa do lócus da pesquisa. No capítulo seguinte "tessituras afrobrasileiras" dedico-me a compreender as dinâmicas culturais e religiosas que culminaram na religião umbandista. Além disso, apresento o mito fundador da Umbanda e as singularidades das narrativas que dão origem ao Centro de Umbanda Irmão Carlos. Na sequência, também discorro sobre as características do vasto território umbandístico.

O caminho se segue com o capítulo "Etnografando a aldeia" em que apresento as práticas ritualísticas, os saberes e sentidos que se forjam na experiência do Centro de Umbanda Irmão Carlos. Dentro dele, proponho-me a mergulhar no denso cotidiano dos umbandistas, buscando captar de forma exaustiva o modo de vida que se expressa nas tessituras e dinâmicas de suas práticas. Neste momento da tese, minha narrativa assume um caráter interpretativo tomando como referência fundamental os significados e sentidos produzidos pelo grupo pesquisado.

Em seguida, "Umbanda: modo de vida singular" se apresenta a partir do diálogo com os umbandistas e clientes onde apresento as teias de sentidos e significações que organizam e explicam o cotidiano dos adeptos. O capítulo também é nutrido de reflexões sobre os achados alcançados na dinâmica de pesquisa do Centro de Umbanda pesquisado. E, por fim, nas minhas considerações provisórias "Vou avuando como um passarinho" apresento minhas indagações sobre a trajetória da pesquisa e reflito sobre as minhas interpretações e descobertas no processo investigativo.

2. ESTADO DA ARTE: UM DEVIR PANORÂMICO SOBRE O MODO DE VIDA DA UMBANDA

2.1 ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS

Neste primeiro momento, quero estabelecer um diálogo teórico com autores/autoras que se debruçaram a pesquisar sobre o modo de vida da Umbanda. Nesta perspectiva, buscamos rastrear pesquisas que se dedicaram a discutir sobre o tema em questão. A opção de caráter referencial que utilizamos, nesta ocasião do nosso estudo, foi a pesquisa denominada estado da arte, pois esta abordagem nos possibilita identificar e mapear trabalhos acadêmicos, nos assegurando acesso a informações sobre teóricos, referencias, metodologias, resultados alcançados e áreas de conhecimento que se dedicaram ao estudo do tema de nosso interesse.

Compreendidas como pesquisas de caráter bibliográficos, os estudos relativos ao estado da arte têm em comum:

> [...] O desafio de mapear e de discutir uma certa produção acadêmica em diferentes campos do conhecimento, tentando responder que aspectos e dimensões vêm sendo destacados e privilegiados em diferentes épocas e lugares, de que formas e em que condições têm sido produzidas certas dissertações de mestrado, teses de doutorado, publicações em periódicos e comunicações em anais de congressos e de seminários (FERREIRA, 2002 p. 258).

O estado da arte assegura aos pesquisadores informações sobre a situação de um determinado objeto de estudo lhes possibilitando informações dimensionadas nos recortes de tempo e espaço, além de inventariar e indicar os avanços, lacunas e vieses a serem seguidos pelos pesquisadores. Neste sentido, o estado da arte nos traz indícios que conduzem a novas perspectivas e leitura do objeto pesquisado. Como nos afirma Messina (1998, p.1): “o estado da arte é um mapa que nos permite continuar caminhando; um estado da arte é também uma possibilidade de perceber discursos que em um primeiro exame se apresentam como descontínuos ou contraditórios”. O estado da arte possibilita ao pesquisador uma visão panorâmica das abordagens científicas produzidas sobre o tema, além de oportunizar o acesso as resoluções e criações alcançadas por estudiosos que se dedicaram a tema afins. Segundo Silva et al.(2014), faz-se necessário que os pesquisadores atentem também para os processos de criação e inovação na produção científica para que não se caia no ciclo repetitivo de pesquisas que se afastam do caráter inventivo tão necessários na produção científica.

Diante do exposto, nos propomos neste capítulo a produzir um estado da arte sobre o modo de vida da Umbanda, lançando neste sentido um esforço para acessar teses, dissertações e artigos que tenham se dedicado ao nosso objeto de estudo. Os bancos de dados utilizados foram o Banco de dissertações de mestrado e pesquisas de doutoramento da Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Biblioteca Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), Scielo, Biblioteca Eletrônica Científica Online, Revista Brasileira da História das religiões; para buscas nos citados banco de dados utilizei os seguintes descritores: Umbanda, Umbanda e modo de vida.

Na itinerância produzida sobre os bancos de dados citados encontrei 64 trabalhos entre os anos de 2010 até 2015, porém nenhum destes trabalhos nos remeteram diretamente ao tema de nossa busca. Neste sentido, empreendemos esforços e após a leitura dos resumos encontramos características deste modo de vida da Umbanda em alguns dos trabalhos selecionados. Tomados pelo desafio da ausência de trabalhos sobre este tema específico, fizemos também buscas pelo site do Google e encontramos um artigo com data de produção de 1980, que possui uma discussão próxima de nosso estudo. Diante das ausências de trabalhos que nos subsidiassem sobre nossa proposta, fizemos a opção pela inclusão do trabalho citado.

Para melhor visualização das referências selecionadas, apresentamos as dissertações, teses e artigos na tabela abaixo:

Quadro 1 - Trabalhos selecionados para o estado da arte[36]

Autoria	Título	Ano	Tipo de produção	Instituição
COUTINS, Marcia; MAGGIE, Yvonne	Gueto Cultural ou a Umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na baixada Fluminense	1980	Artigo	Publicação no Livro - O Desafio da cidade: novas perspectivas da Antropologia brasileira.
BARROS, Sulivan Charles (2010)	Os Exus Mirins da Umbanda	2010	Artigo	Revista Brasileira de História das religiões - Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá
MAIA, Anderson Marinho	A Umbanda e sua manifestação na região metropolitana de Belo Horizonte: da tradição à contemporaneidade	2011	Dissertação	Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

[36] Fonte: tabela elaborada pelo pesquisador. 2017

DUTRA, Bruno Rodrigo	São muitas bandas em uma só": identidade religiosa na Umbanda - estudo de caso na casa "O além dos Orixás"	2011	Dissertação	Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
LOPES, Rodrigo Barbosa	Olhares sobre a Umbanda: o cultuar de Orixás na e pela cidade de Uberlândia - 1930/1940 e 1990/2000	2011	Dissertação	Universidade Federal de Uberlândia
MARTINS, Júlia Ritez	Encantaria na Umbanda	2011	Dissertação	Universidade de São Paulo
BERGO, Renta Silva	Quando o santo Chama: o terreiro de Umbanda como contexto de aprendizagem	2011	Tese	Universidade Federal de Minas Gerais
FARIAS, Isa	O ritual de oferenda na Umbanda e o culto a natureza	2012	Dissertação	Universidade Federal de Sergipe
VIEIRA, Shirlene de Passos	Memória de boiadeiro: a religiosidade no centro de umbanda Tupinambá	2012	Dissertação	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
CHIESA, Gustavo Ruiz	Pai Valdo: experiência e cosmologia em movimento,	2012	Dissertação	Universidade Federal do Rio de Janeiro
JORGE, Érica Ferreira da Cunha	Tecendo laços, construindo famílias: conjulgalidade na vida religiosa na Umbanda e no Tambor de Mina	2013	Dissertação	Universidade Federal do ABC

2.2 DIALOGANDO COM AS PESQUISAS

Dos trabalhos de pesquisa mencionados acima 10 (dez) não apresentaram o conceito estrutural de modo de vida na Umbanda e suas pesquisas não se dedicam a tal questão. A busca por dimensionar as características do modo de vida nos trabalhos selecionados é uma escolha produzida por nós diante das dificuldades encontradas no mapeamento das pesquisas.

Em nossas pesquisas o único trabalho encontrado que se dedica diretamente a esta discussão é o artigo "Gueto Cultural ou a Umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na baixada Fluminense", Coutins e Maggie (1980). O artigo teve como objetivo descrever e analisar o modo de vida da Umbanda.

A pesquisa aconteceu no terreiro Ilê de Oxalá e Obaluaê, que fica localizado na Baixada Fluminense, Nova Iguaçu, Rio de Janeiro. O bairro é descrito como um ambiente que em dias de festas é povoado de pessoas trajando branco, barulhos de atabaques, nas ruas se conversa

sobre os terreiros e nas encruzilhadas e matas se encontram oferendas, ou seja, “o modo de vida desse bairro é permeado pelo Santo” (COUTINS; MAGGIE, 1980, p. 80). As pesquisadoras relatam que o bairro apresenta uma quantidade significativa de terreiros e todas as casas têm pequenos altares com imagens de Santos. Nos encontros diários, os moradores conversam sobre as festas, consultas, ou seja, dialogam constantemente sobre as coisas do Santo. Os terreiros localizados na Baixada Fluminense expressam uma maneira de viver, pensar e sentir, criando, assim, um modo de vida específico que se expressa nas relações sociais, econômicas e simbólicas.

> Esses rituais de Umbanda e Candomblé permeiam o cotidiano do bairro. As pessoas estão sempre pensando através de uma linguagem que é formalizada nas sessões ou rituais do terreiro. Ou seja, tudo que se passa na vida das pessoas tem uma explicação dada através do “Santo”. Fala-se sempre em “trabalhos feitos” quando se quer explicar certos tipos de acontecimentos, em “mau olhado” para explicar outros, e cada pessoa é pensada através das características de seu “Santo”. (COUTINS; MAGGIE, 1980, p. 88)

A pesquisa revela que o cotidiano dos moradores está intrinsecamente relacionado com os terreiros, pois estes funcionam “gerando emprego, reforçando relações de vizinhança, parentescos e produzindo bens simbólicos que fazem parte do universo ideológico de todos habitantes da localidade, sejam participantes ativos do terreiro ou não” (COUTINS; MAGGIE, 1980, p.90). Segundo os relatos da pesquisa, o que se produz no terreiro é um modo de vida específico, onde se compreende que o mundo é potencialmente sagrado e qualquer evento do cotidiano pode ser considerado assim, por iniciados ou não, porém, esse modelo de compreensão simbólica não exclui outros modelos explicativos para compreensão do mundo que cerca os umbandistas.

Em sua dissertação “A Umbanda e sua manifestação na região metropolitana de Belo Horizonte: da tradição à contemporaneidade” (2011), Anderson Marinho Maia se propôs à pesquisar a manifestação religiosa da Umbanda na região metropolitana de Belo Horizonte (sobretudo regional Noroeste, regional Ressaca e Sede de Contagem), tendo como objetivo identificar a(s) cultura(s), a(s) identidades e os costumes da Umbanda.

O desenvolvimento metodológico da pesquisa consistiu na visita em quatro templos de Umbanda, utilizando o estudo de campo e a história oral. Com foco em responder quais as principais características e as principais especificidades da Umbanda nos diferentes terreiros/tendas/centros pesquisados, refletindo assim, sobre o sincretismo da Umbanda, bem como, sua rica capacidade plástica em adaptar-se e ao mesmo tempo manter sua identidade

mágico-religiosa. A dissertação citada buscou pesquisar terreiros, tendas e templos de Umbanda com especificidades estruturais e ideológicas diversas, visto que os espaços pesquisados tinham as seguintes características: um espaço umbandista com costumes ideológicos do Candomblé, outro com bases ideológicas "bem umbandistas", outro com costumes ideológicos do Kardecismo e o último com costumes ideológicos da denominada Umbanda Esotérica.

Na itinerância sobre os espaços de Umbanda pesquisados, o autor encontra elementos de semelhanças e diferenças. Dentre as semelhanças, o autor cita a formação dos grupos em espaços improvisados que se tornaram templos ou foram anexados ao espaço da moradia; a prática da caridade; referência aos orixás; pontos cantados, crenças nas entidades que remetem ao imaginário simbólico do povo brasileiro (velhos, crianças caboclos, caboclas, exus, baianos, boiadeiros, marinheiros, ciganos, ciganas, entre outros). Dentre essas entidades o arquétipo do preto-velho é a entidade principal sustentadora da identidade da Umbanda.

Quanto às diferenças percebidas nos templos: o não consenso quanto à proximidade da Quimbanda com a Umbanda; o não uso de atabaques, guias, bebidas e comidas; alguns segmentos da Umbanda próximos da ideologia Kardecista. As vestimentas e os rituais foram apontados como o principal aspecto que diferenciam um templo do outro.

> O mais curioso da Umbanda são as diferenças ideológicas de cada templo seja com características do candomblé, seja com características do kardecismo, seja com características do esoterismo ou outro segmento espiritualista qualquer. Ao mesmo tempo que a escolha ideológica de cada templo nos remete às diferenças da Umbanda particularizada, retrata também a sua semelhança, ou seja, a Umbanda em qualquer espaço/tempo desenvolve intrinsecamente a capacidade de adaptação e incorporação de qualquer segmento ideológico religioso, seja ele qual for (MAIA, 2011, p.103).

Em seus achados, o pesquisador ressalta que a Umbanda tem a capacidade de assimilar, decodificar e incorporar símbolos de outras religiões e de outros segmentos espiritualistas, sem perder completamente sua identidade, sua cultura e seus costumes, tendo variações a partir da necessidade e da formação de cada terreiro/centro/tenda.

Segundo o pesquisador, esta abertura para diversidades e diferenciações, presente nos centros/templos/terreiros, que nosso entender, oferece elementos para compreender este "modo de ser" que dá especificidade a Umbanda, ele considera como característica de uma provável herança africana de origem Banto. Este dado é relevante para nossa pesquisa, pois indica uma face na padronização religiosa da Umbanda, que é a sua tendência a absorver e bricolar

elementos de outros credos sem perder a sua tradição, produzindo assim, uma forma própria de proceder no campo religioso.

Continuando nossas conversas, a dissertação de Bruno Rodrigo Dutra (2011) “São muitas bandas em uma só”: identidade religiosa na Umbanda - estudo de caso na casa “O além dos Orixás: Contagem/MG”, se propôs a discutir como se concebe a formação da identidade ou identidades na Umbanda, o estudo se realizou na casa de Umbanda “O Além dos Orixás”, na cidade de Contagem em Minas Gerais. O método de investigação utilizado foi o estudo de caso, além de instrumentos de observações do campo, coleta de relatos orais e o acompanhamento dos rituais e simbologias do espaço pesquisado. Apesar de o lócus de pesquisa ter sido a casa “O Além dos Orixás”, a produção dialoga com estudos de outras casas e regiões. O pesquisador acredita que a Umbanda em seu seio abarca as três matrizes culturais da formação brasileira: a cultura indígena, a cultura portuguesa com a tradição católica e a cultura africana com seus mitos, crenças e práticas religiosas. Para ele, a Umbanda é uma religião brasileira que fundiu os elementos míticos, simbólicos e culturais dessas matrizes em seu corpo religioso assegurando nela a complexidade da cultura brasileira.

Segundo Dutra, não é possível pensar uma unidade identitária para Umbanda, pois, esta religião apresenta característica múltiplas marcadas nas diversidades de cultos, práticas, ritos que são potencializados nas especificidades locais de suas regiões.

> Existem diversos elementos que constituem a Umbanda, que variam consideravelmente de casa para casa, de cidade para cidade, estado para estado. A forma como a religião foi constituída e os diversos e, algumas vezes contraditórios, elementos que constituem a religião umbandista não nos permite estabelecer de forma fechada a identidade religiosa (DUTRA, 2011, p.78).

O pesquisador citado, nos informa que mesmo sendo constituída de uma diversidade de elementos religiosos, existem algumas características comuns na religião umbandista. Para ele essas características são: a ritualização - momento da separação com o mundo profano e o encontro com o sagrado; os pontos cantados; o fenômeno de possessão e a purificação do ambiente, também presente nas outras religiões afrobrasileira.

Na pesquisa, a Umbanda é compreendida como uma religião sincrética, que tem a capacidade de adaptar e reelaborar seus ritos e práticas religiosas, pois, mesmo com as transformações do mundo contemporâneo ela manteve suas tradições e ritos demonstrando capacidade plástica para adequar-se as condições do mundo que lhe cerca. Isto fica claro na citação que segue abaixo:

> Na casa de Mãe Norma, observamos que houveram adaptações: as festas, passam a ocorrer de acordo com adaptações no calendário, possibilitando que fiéis e integrantes ativos da casa possam participar sem, no entanto, deixar suas obrigações com o mundo que os rodeiam (DUTRA, 2011, p.112).

Um outro dado relevante para pensar o modo de vida produzido, a partir da casa pesquisada, é a importância dos símbolos, festas e sessões, pois além de criar um ambiente de identificação dos fiéis com a religião, permitem nestas vivências / rituais uma maior aproximação do frequentador com o universo sagrado. Como afirma Dutra (2011, p.112): "prostrar-se frente às imagens dos Santos e demais imagens, da mesma forma que os momentos da música e os cantos são importantes para que os fiéis se identifiquem com a religião". A pesquisa sobre a casa "O Além dos Orixás" apresenta dados sobre as estratégias desenvolvidas pela casa para assegurar o diálogo entre os elementos da tradição e as necessidades oriundas do mundo externo à vida sagrada de seus fiéis, assim como, nos permite pensar as características plásticas e adaptativas que o culto da Umbanda adquiriu no território brasileiro.

"Olhares sobre a Umbanda: o cultuar de Orixás na e pela cidade de Uberlândia - 1930/1940 e 1990/2000", de Rodrigo Barbosa Lopes (2011), utilizou como metodologia a história oral. A pesquisa teve como objetivo identificar mecanismos de como os trabalhadores puderam, em torno de uma religiosidade, construir e vivenciar festas, cantos, cores, aromas e dessa forma espalhar pela cidade uma quantidade expressiva de terreiros de culto de Orixás. Segundo Lopes (2011), os territórios da Umbanda, mais do que um espaço de fé, são ambientes para vivenciar valores e conduta que são contrárias ao individualismo e materialismo experimentado na sociedade.

A pesquisa nos informa que a Umbanda em Uberlândia se constituiu por dissidência que aconteceu dentro das sessões de um centro espírita Kardecista. Após esta dissidência, dois grupos passam a representar o espiritismo em Uberlândia: o espiritismo kardecista, tido como condizente com o espírito progressista e evoluído da cidade e outra, "a macumba" rotulada por misticismos e ritos grotescos, tratada pelos órgãos públicos e imprensa liberal como prática criminosa. Para Lopes, mesmo com o preconceito criado ao redor destes espaços, percebe-se arranjos políticos e acordos entre esses terreiros e a administração pública da cidade. Os cultos podem demonstrar subserviência, ou por outro lado, um mecanismo engenhoso de sobrevivência, assegurando a existência na cidade de 250 terreiros de Umbanda. Os terreiros de Umbanda em Uberlândia sofrem significativo controle empreendido pelos órgãos públicos e pela própria elite da sociedade. Durante décadas houve diversas restrições quanto ao culto dos orixás. Diversos mecanismos como cartilhas e códigos de conduta foram produzidos para

restringir o culto aos Orixás "[...] os grupos dominantes estabelecem muitos mecanismos de controle sobre as manifestações de culto aos Orixás, que devem seguir normas, como o horário e o local onde as oferendas são feitas" (LOPES, 2011, p.70). Para o pesquisador, mesmo havendo restrições aos cultos, estes terreiros resistiram assegurando seus ritos e consolidando-se como espaços de lutas e direitos para os praticantes do culto. O culto religioso da Umbanda em Uberlândia é descrito como um espaço produzido por trabalhadores, constituindo-se como ambiente favorável para diálogos, práticas de lutas, resistência e conciliação.

> É o lugar da reza, da fé, da confraternização, do matrimônio, da família, da comida farta, do riso, do choro, da música, da dor, da cura. É o lugar onde as rígidas castas sociais impostas pela cultura conservadora de Uberlândia tornam-se maleáveis e quebradiças. [...] Os praticantes da Umbanda fazem desses terreiros um significativo lugar de socialização e de política. São ambientes em que condições de relações entre diferentes grupos sociais se estabelecem de maneiras diferentes daquela imposta pela cidade. Veem-se crianças "abençoando" idosos, trabalhadores humildes "ajudando" doutores, homossexuais "dando consultas" a senhores e senhoras de idade. (LOPES, p.16, 2011).

A partir da descrição acima, percebe-se que a pesquisa nos oferece elementos para inferirmos sobre do modo de vida produzido na Umbanda em Uberlândia, pois o pesquisador descreve estes como locais de insurgências, confraternização, escuta, resistências, caridade, luta por direitos sociais, espaço onde se reinventa as relações sociais, espaços onde os subalternizados ocupam lugar de respeito social.

O trabalho intitulado "O ritual de oferenda na Umbanda e o culto a natureza", de Isa Farias (2012), teve como objetivo identificar, através da visualidade fotográfica, os elementos mais comuns contidos nas oferendas. Essa foi a tentativa de construir uma linguagem possível de entendimento com pessoas que não comungam desta religião, estreitando relações através da comunicação visual simbólica e promovendo o diálogo entre devoto e não devotos umbandistas. A análise se propôs a produzir uma etnografia considerando os processos de significação, à luz da Semiótica, contidos nas oferendas aos orixás e guias espirituais. O estudo aconteceu em uma casa religiosa umbandista – Tenda espiritual Cosme e Damião, localizada no bairro de Santa Lúcia, em Aracaju. Para a pesquisadora, a oferenda umbandista é um processo religioso de interação entre o devoto e seu santo, mas é também uma comunicação com a sociedade, pois ela é exposta quase sempre em lugares públicos. Nos seus relatos descritivos, a pesquisadora apresenta os rituais experienciados pelos devotos a partir das oferendas, apetrechos e performance corporal para reverenciar as entidades. Farias traz informações significativas sobre a relação entre os umbandistas e as oferendas, além de abordar os preceitos a serem seguidos que vão desde abster-se de relações sexuais, restrições alimentares até banhos para proteção do corpo.

Neste sentido, a pesquisa nos revela nuances da compreensão deste modo de ser umbandista na sua relação com os rituais da oferenda. Para os umbandistas do terreiro estudado, existem procedimentos preparatórios para os processos rituais que perpassam pelo cuidado com o corpo: “caso a oferenda seja para seu orixá ou outro orixá que não de sua linha, em caso propiciatório simples e nos pontos de força da natureza, o mesmo deve abster-se de ter relações sexuais nas 72 horas e nas 12 posteriores” (FARIAS, 2012, p.65).

A pesquisadora também menciona que no centro fazem parte dos processos preparatórios para consagrar o Orixá do próprio adepto, além dos banhos com ervas, tratos específicos quanto a oferenda, devem ser asseguradas algumas outras condições tais como:

> Não deve entrar em lugares com muito aglomerado de pessoas, deve dormir sozinho e de preferência em uma esteira de palha, procurar não emitir pensamentos negativos, dedicar uma hora antes de dormir a preces e mentalizações a seu Orixá, fazer o banho de ervas de limpezas todos os dias e incensar seu quarto antes de dormir” (FARIAS, 2012, p.66).

Um outro dado que é percebido no campo deste trabalho é a questão da abstinência sexual que se faz presente nos processos ritualísticos da Umbanda. Segundo Farias, a Umbanda não compreende o sexo como ato imoral, porém, informa que no ato sexual “a pessoa fica impregnada das energias positivas e negativas do parceiro, podendo interferir no campo vibratório de comunhão entre o devoto e seu guia espiritual” (p.65).

Outra questão que nos parece relevante é a questão da identidade umbandista, pois, existe um processo de profunda identificação entre os Orixás e os filhos de santo. Muitas vezes, os comportamentos e condutas dos fiéis encontram justificativas nas características particulares dos Orixás.

> O processo que dá origem a um determinado comportamento de um fiel na Umbanda, passa muitas vezes pela justificação de que este comportamento advém por ser o mesmo, filho de determinado Orixá do qual acredita que tenha herdado aquela característica em particular.[...] Muitas das conversas paralelas de antes ou depois das sessões, giram em torno de querelas entre os membros da casa onde constantemente ouvem-se justificativas para desculpas de que tal ou tal pessoa agiu de determinado modo, muitas vezes considerados reprováveis, por conta da influência de seu guia de cabeça (FARIAS, 2012, p..44).

Segundo a pesquisadora, ainda que existam diversas formas de consultas como, as cartas do tarô, os búzios (Ifá), data de nascimento, ou mesmo os guias mentores da casa, é mesmo o comportamento cotidiano do indivíduo a principal característica para estabelecer a ligação entre o devoto e seu guia. “Sua forma de viver, suas características psicológicas e suas reações aos atabaques e aos pontos dos Orixás, onde o mesmo se identifica justamente com aquele que será seu pai ou mãe de cabeça”. (FARIAS, 2012 p.44). Este trabalho nos dá indícios de um modo

de vida que assegura critérios para que se estabeleça a relação entre o umbandista, seu corpo e o sagrado, além de oferecer elementos para se pensar a produção de identidades de seus devotos a partir do universo simbólico plural do qual se constitui o território da Umbanda. Pois, além dos Orixás, os umbandistas ainda cultuam guias espirituais que atuam a partir das linhas kardecista e da pajelança.

Em a "Memória de boiadeiro: a religiosidade no centro de umbanda Tupinambá", de Shirlene de Passos Viera (2012), a autora se debruça sobre o umbandismo do Centro de Umbanda Tupinambá, localizado no norte de Minas Gerais, na cidade de Montes Claros. Ela relata que a opção se deu por ser um dos terreiros afro-sertanejo mais antigos do sertão norte mineiro e por acreditar que este terreiro forneceu elementos ritualísticos e cosmológicos que contribuíram e compuseram a Umbanda Sertaneja. A metodologia utilizada foi qualitativa, utilizou-se à história oral para recuperar e registrar dados relativos à memória e religiosidade, desde a fundação do espaço religioso. Foram feitas também entrevistas com os frequentadores, com a sacerdotisa, médiuns antigos afim de buscar o impacto da religião sobre a vidas dessas pessoas. Segundo Vieira (2012), a Umbanda se produz a partir da mesclas de diversas religiões, porém no centro pesquisado percebe-se características próprias do culto religioso, "uma essência própria, construída a partir da tradição coletiva de seus frequentadores". (p.104)

A pesquisa no Centro de Umbanda Tupinambá, trouxe dados sobre as singularidades do culto, sua linguagem, vestimentas e a compreensão de elementos e produtos que tem relação diretas com as condições de vida na região. Um dado importante na pesquisa é a forte presença da entidade Boiadeiro nas giras, já que estas entidades em vida, trabalharam com o gado, nas fazendas de todo território brasileiro, apresentando assim, características próximas das experiências vividas pelas pessoas que trabalham com gado.

> É o caso do centro pesquisado por nós estudado, eles identificaram a identidade do Centro como sendo a do Boiadeiro, que são os Vaqueiros, laçadores, Peões, Tocadores de viola. Os Boiadeiros representam a própria essência da miscigenação do povo brasileiro, seus costumes, suas crendices, superstições e fé. Relembram a simplicidade desse povo. O retrato do ethos do sertanejo, caracterizado pela entidade com os apetrechos e paramentos de seus antepassados, demonstra a importância desse símbolo para o grupo. A comunidade que frequenta o Centro descende quase que na totalidade de pessoas que possivelmente tiveram uma relação de trabalho com o gado. Estamos portanto, diante de um caso de reconstrução social, que busca não só compreender o passado, mas também a relação entre o passado e o presente. (VIEIRA, 2012, p.85).

Para a autora, a identificação dos frequentadores com o modo de ser das entidades se caracteriza na citação abaixo:

> A vida dessas pessoas é também outro diferencial, já que relembra a dos boiadeiros que viviam de maneiras simples, trabalhando de sol a sol nas fazendas levando o gado de um lado para o outro, vida reservada e simples, marcada por uma religiosidade

> singular, onde a religião é o centro das atenções. São pessoas resignadas com esta maneira de viver. (VIEIRA, 2012, p.87).

No centro de Umbanda Tupinambá, as singularidades ritualísticas deixam claro que as especificidades de uma Umbanda se asseguram nas tradições locais, preservando as memórias, os usos e costumes da cultura sertaneja. A pesquisa constatou que o espaço, com suas práticas de preservação dos elementos agropastoris, o culto marcante ao Boiadeiro, a ornamentação do terreiro com características nordestinas e a forte presença da relação familiar, contribuíram para constituição de uma Umbanda sertaneja, além de assegurar que as tradições sertanejas fossem mantidas em Montes Claros. Neste sentido, podemos inferir que o Centro de Umbanda Tupinambá, a partir de seus costumes, memórias e práticas, fortalece os vínculos ancestrais entre as entidades espirituais e seus adeptos, produzindo sentido para suas vidas, além de potencializar o sentimento de pertença ao grupo.

A dissertação "Pai Valdo: experiência e cosmologia em movimento", de Gustavo Ruiz Chiesa (2012), teve como objetivo investigar o papel da criatividade, da subjetividade e a experiência na elaboração de uma cosmologia e uma estrutura religiosa singular. A perspectiva metodológica utilizada foi a etnográfica e o local foi o terreiro de Umbanda Templo Espiritualista Cruzeiro da Luz, localizado no Estado do Rio de Janeiro. Segundo o autor, no trabalho de campo, suas opções teóricas e o modo como o grupo de Umbanda se organizava fizeram com que o trabalho seguisse o caminho da trajetória de vida do responsável pelo terreiro. Pai Valdo, líder do Templo pesquisado se constitui como eixo fundamental para pensar a experiência pessoal com produtora de conhecimento e criadora de conceitos. O Templo de Umbanda existe há mais de 30 anos e iniciou suas atividades no Rio de Janeiro, porém passou por cidades como Salvador e São Paulo, deixando nesta última cidade, uma filial, antes de retornar para o Rio de Janeiro.

A trajetória religiosa de Pai Valdo se produz dentro de um mosaico de experiências, pois, aos 23 anos, em Salvador, ordena-se padre da Igreja Católica, depois vai para o Rio de Janeiro onde conhece o Espiritismo Kardecista e a Umbanda. Logo depois, inicia-se no Candomblé do tradicional Ilê Axé Opó Afonjá. Após um pedido do seu guia espiritual, o mesmo se afasta do terreiro de Candomblé e funda o Terreiro de Umbanda, onde incorpora as experiências religiosas vividas no decorrer de sua trajetória. No Templo pesquisado, a Umbanda se apresenta com uma característica que é a de absorver as contribuições das outras religiões, forjando assim, uma lógica própria, "uma lógica de pensar que percebe a diferença sempre como possibilidade de adição e não de contradição" (CHIESA, 2012, p.43). Neste sentido, no Cruzeiro da Luz, a

força da Umbanda é compreendida pelo potencial de absorver elementos de outras religiões sem perder sua essência. Uma característica principal encontrada na Umbanda é a efemeridade, pois a religião adquire contornos com características próprias construídas a partir da trajetória de seu líder ou mediador.

> O mediador é um bricoleur responsável por totalizar um sistema, mas sem desejar encerrá-lo, pois sempre haverá algo a mais... E assim, rituais que não existem hoje, passarão a existir amanhã; orixás, entidades e falanges que não existem hoje, passarão a existir amanhã (CHIESA, 2012, p.44).

Um outro ponto que a pesquisa aborda são as frágeis tentativas de codificação e unificação das práticas da Umbanda, uma vez que não há uma adesão dos dirigentes dos centros/terreiros, levando assim, a uma variedade de práticas e símbolos pautados em vivencias com base na experiência religiosa de seus líderes. Segundo Pai Valdo, a Umbanda possuiria grande flexibilidade ritual e doutrinária, produzindo um sistema aberto para novas contribuições.

> Esta é a única prática religiosa que consegue incorporar elementos simbólicos e cosmológicos de qualquer sistema religioso e dar uma nova forma ou "roupagem" a esses mesmos elementos. Em função da própria heterogeneidade que lhe é constitutiva, a Umbanda, de acordo com Pai Valdo, é capaz de proporcionar infinitas possibilidades de vivência religiosa, e nisso reside sua potência (CHIESA, 2012, p.72).

Segundo o pesquisador, a diferenciação nas práticas religiosas da Umbanda gera não só capacidade criativa de sínteses, mas também constantes conflitos que são vivenciados nos terreiros. Quanto a isso, no templo do estudo, existe um esforço de racionalização e sistematização da experiência religiosa, buscando assegurar princípios e valores para os médiuns e frequentadores do Cruzeiro da Luz. Percebe-se na experiência etnográfica relatada que as práticas e ritualísticas, que asseguram o modo de vida do centro pesquisado, é forjada a partir das experiências e trajetórias singulares de seu líder em contato com outras vertentes religiosas. Neste sentido, um modo de atuar que por um lado, caracteriza-se pela efemeridade e abertura às novas práticas e rituais e por outro, na adoção de condutas singularizadas na experiência do dirigente em contato com seu espaço religioso.

Uma outra pesquisa que se dedicou ao estudo sobre a Umbanda foi a tese "Quando o santo chama: o terreiro de Umbanda como contexto de aprendizagem de prática", de Renta Silva Bergo (2011). A opção metodológica de pesquisa utilizada foi a etnografia; o estudo buscou identificar e descrever um modelo nativo de produção umbandista, estando em seu cerne a discussão a respeito da aprendizagem como parte do processo do se produzir umbandista.

O terreiro de Umbanda pesquisado fica localizado no bairro Nova Glória, região periférica de Belo Horizonte, Minas Gerais. Sua origem se deu por uma exigência do Orixá de Pai J. que pediu que fosse construído uma casa em honra do próprio santo. Diante da urgência, o terreiro foi improvisado na residência do sacerdote até que se pudesse ter um templo próprio. O terreiro é chamado de terreiro de "Casa do J", por ainda não estar oficialmente estabelecido. O espaço é compreendido como terreiro do tipo "traçado com angola", ou seja, é uma Umbanda com característica do candomblé com rito angola.

Neste estudo, estão presentes dados relevantes sobre o modo de compreensão dos umbandistas quanto ao consentimento astral para iniciação espiritual e a necessidade de seguir critérios e fundamentos para vida religiosa. No terreiro, os umbandistas têm a forte crença que "os médiuns são instrumentos para os guias que se manifestam, daí a necessidade de uma vida digna no cumprimento do dever, evitando instabilidades físicas e emocionais, pois isto levaria a atrair forças negativas, espíritos obsessores." Bergo (2011, p.39).

A pesquisa revela que os umbandistas do terreiro acreditam que estão à serviço de espíritos superiores. Daí a necessidade de uma conduta rigorosa sem desequilíbrio morais e emocionais, pois o risco de não seguir essa rígida conduta faz com que os médiuns se aproximem de forças negativas. Vale ressaltar que seguir esta condição disciplinar no terreiro assegura a identidade do médium junto à comunidade. Um outro ponto importante trazido é que para os praticantes o compromisso exercido na espiritualidade é a possibilidade de expiar faltas cometidas em vidas anteriores. Assim, o trabalho da mediunidade na pesquisa é compreendido como uma missão que precisa ser exercida com equilíbrio e sem vaidade pelos médiuns pois, estes possibilitam o contato entre os espíritos superiores e o mundo dos vivos.

Segundo a autora, os umbandistas acreditam que existem forças espirituais que conduzem e auxiliam suas vidas direcionando seu modo de agir e interpretar as experiências cotidianas. "[...] creem que estão irremediavelmente sujeitos às interferências vindas de um domínio que transcende a existência material e natural, que pertence ao que os anfitriões chamam de plano astral ou astral somente". (BERGO, 2011, p.181). Diante dos dados apresentados, a análise nos revela que no terreiro pesquisado existe fundamentos de um modo de vida que se assegura em modelos formativos de condutas, valores e identidade que são determinadas pelas forças sobrenaturais, firmando uma cosmologia própria para os umbandistas.

Continuando nossos diálogos, a dissertação "Encantaria na Umbanda", de Júlia Ritez Martins (2011), teve como objetivo contribuir para o esclarecimento da introdução do culto de encantados na Umbanda e o seu concomitante alcance psicológico mediante um estudo de caso.

A pesquisa foi realizada no Templo de Umbanda Cabocla Flecha de Ouro, na cidade de Jundiaí, São Paulo. O templo existe há 25 anos e o método utilizado para pesquisa foi o psicanalítico aplicado ao âmbito etnográfico. Segundo a pesquisadora, tem-se disseminado em alguns terreiros umbandistas do Sudoeste, o culto aos encantados, entidades estas originalmente cultuadas no Norte e Nordeste. A literatura acadêmica restringe o estudo às áreas antropológicas e sociológicas, daí haver a necessidade de estudar a categoria de encantados em outras regiões e lugares, assim como, compreendê-las do ponto de vista etnopsicológico.

Os encantados são seres que se encantaram, ou seja, não passaram pela condição da morte. Apresentam características plásticas podendo se manifestarem em formas de animais ou mesmo na linha de qualquer outro espírito da Umbanda. Para Martins, a presença dos encantados não só ampliam como também possibilitam o reencantamento da Umbanda, "os encantados parecem resgatar em cada espírito, em cada linha, a possibilidade de ser mais, de mudar, de se encantar [...]" (MARTINS, 2011, p.99). O trabalho aponta o caráter plástico e aberto da Umbanda aos elementos novos que se agregam e recriam novos sentidos as suas práticas ritualísticas. Martins (2011) afirma: "essa tendência para combinação seria uma herança africana, pois na África é comum a associação entre Deuses de diferentes etnias" (p.34).

As entidades espirituais da Umbanda não se restringem meramente ao espaço ritualístico da vivência religiosa dos umbandistas, pois eles também estão presentes nas formas de organizar e interpretar o cotidiano de seus fiéis. Neste sentido, a Umbanda expressa elementos de uma visão de mundo peculiar, onde um evento cotidiano pode adquirir um sentido próprio.

> Por exemplo, avistar um pássaro específico em determinada ocasião, para quem não possui o domínio da linguagem umbandista, pode não ter significado algum. No entanto, a esse pássaro podem ser atribuídos múltiplos sentidos dentro das concepções da Umbanda, ele pode ser um mensageiro de algum guia, ou até mesmo alertar sobre um perigo (MARTINS, 2011, p.33).

Neste terreiro, a relação com as entidades espirituais, com os sonhos e os próprios ritos constituem-se em formas de acessar os mistérios do mundo sobrenatural e natural, a partir de um campo de significação próprio que molda as interpretações e atitudes dos umbandistas. O modo de compreensão da realidade no centro pesquisado se dá pela organização de uma lógica própria, onde os sonhos e a possibilidade de encantamento desvelam-se como modelos de apropriação da realidade.

O artigo "Os Exus Mirins da Umbanda", de Sulivan Charles Barros (2010), se propõe a considerar a importância da presença das entidades exus mirins no imaginário umbandista, assim como, levantar algumas questões sobre a inserção destas personagens nesta religião. O

pesquisador se detém no seu artigo a análise dos Exus mirins, considerando estas entidades como partícipes da linha dos Exus. Nos revela também, a partir das falas dos umbandistas e das entidades incorporadas, que estas se apresentam com muita força e são espíritos que viveram na rua e nesse sentido carregam uma mágoa contra sociedade.

Para Barros (2010), a Umbanda é uma religião genuinamente brasileira, produto sincrético das principais vertentes religiosas no território Brasileiro: religiões afrobrasileiras, religiões indígenas, catolicismo, espiritismo kardecista, dentre outras. As entidades espirituais que se manifestam na Umbanda são espíritos de mortos que não apresentam características particulares, porém, caracterizam-se como representação de modelos sociais, onde a referência a vida pessoal é substituída por estereótipos. Ou seja, os espíritos se manifestam como representações de modelos sociais, expressas nos caboclos e caboclas, pretas e preto-velhos, pombas-giras, ciganas, etc., figuras sem prestígio que adquirem poder no ritual umbandista. Tal como exposto por Maggie citado por Barros:

> Esses modelos sociais expressos nos exus, pretos-velhos, pombas-giras e caboclos, figuras desprestigiadas pela sociedade mais ampla transformam-se, no ritual, não só em figuras de prestígio, mas em deuses, e entre eles os que mais atuam. Ou seja, o inverso do que seriam na vida cotidiana, não sagrada (MAGGIE apud BARROS, 2010, p.118).

O trabalho evidencia o mecanismo de inversão simbólica construída pela Umbanda, onde os desprivilegiados na sociedade (ex-escravos, crianças, índios, marginais, prostitutas) passam à categoria de divindades atuantes, produzindo assim, uma série de resoluções na vida cotidiana das pessoas que buscam seu apoio. Para o autor, a Umbanda produz um universo simbólico a partir de uma lógica própria, com caráter de abertura para as diversas entidades que transitam por sua mitologia fazendo uso de poderes que estão à margem das estruturas oficiais. "São poderes usualmente descartados pelas ideologias oficiais, que encontram abrigo na umbanda e que podem, por meio dela, dar um sentido positivo à experiência e ao destino daqueles que procuram cotidianamente os seus terreiros" (BARROS, 2010, p. 180). O artigo nos traz elementos sobre o modo de atuar da Umbanda, sua perspectiva de adaptação e abertura para uma diversidade de entidades e nos atenta para a inversão simbólica existente na Umbanda, onde os tipos sociais desprestigiados adquirem poderes sobrenaturais no seu panteão para intervir nos problemas da ordem do cotidiano que afligem seus fiéis.

Fechando as nossas referências, a dissertação de Érica Ferreira da Cunha Jorge, (2013) intitulada "Tecendo laços, construindo famílias: conjugalidade e vida religiosa na Umbanda e no Tambor de mina", teve como campo de estudo os espaços religiosos da Umbanda e o Tambor de mina. Em seu objetivo, a pesquisa buscou discutir a influência da crença mágico-religiosa

da Umbanda e do Tambor de mina na vida íntima dos casais adeptos da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino e da Casa das Minas de Tóia Jarina. A opção metodológica utilizada foi a etnografia, instrumentalizada pela observação participante e entrevistas com os adeptos dessas vertentes. A autora afirma que a escravidão produziu péssimas condições de vida para os negros. Estes, eram comprados por diferentes proprietários e levados para locais distantes, impossibilitando a manutenção de vínculos consanguíneos com seu grupo étnico. Nessa situação, os vínculos que se firmavam entre os negros escravizados estavam relacionados às condições de trabalhos, aos diferentes grupos étnicos e as suas crenças religiosas.

As diversas identidades étnicas foram forçadas a viver juntas no interior das senzalas onde línguas, costumes, práticas, crenças foram partilhadas, firmando assim, as famílias de santo afrobrasileira. A Umbanda e o Tambor de mina, enquanto religiões afrobrasileiras, comungam do parentesco de santo, porque compartilham cada uma em suas especificidades de crenças religiosas pautadas em uma estrutura mítica e simbólica que permeia essa cosmovisão. Ao tratar do transe na Umbanda e no Tambor de mina, o estudo nos traz um dado importante sobre o modo de proceder destas religiões, pois nelas, o transe está vinculado à concepção de pessoa e aos conceitos de saúde e doença:

> O transe só é bem recebido se o adepto estiver em dia com suas obrigações rituais. As obrigações, consequentemente, levam a um estado de equilíbrio e de veiculação de axé, logo o indivíduo fica com o “corpo fechado”, ou seja, forte e saudável. O oposto, quando o indivíduo não cumpre obrigações e não tem um estado capaz de facilitar o transe é visto como “corpo aberto (JORGE, 2013, p.102).

A noção de corpo para as religiões afrobrasileiras está associada à noção de sagrado e noção de cura, pois é por ele que as entidades se manifestam em seus adeptos e oferecem através de seus médiuns e sacerdotes oportunidades de cura para seus consulentes. Nas vertentes religiosas pesquisadas, o corpo para torna-se sagrado e precisa se submeter a rituais específicos, que envolve inclusive a consciência de sua sacralidade para seus adeptos.

Nas religiões citadas, o transe equilibra e assegura à saúde espiritual dos adeptos, além de orientar suas vidas fora do ambiente do terreiro, pois, segundo a pesquisadora, às religiões pesquisadas utilizam o pensamento mágico religioso através dos Orixás e Voduns na resolução das suas questões cotidianas. Isto fica claro na seguinte citação de Jorge (2013, p. 141):

> [...] nos momentos de conflitos conjugais os homens tendem a recorrer ao espaço sagrado, aos rituais com presença do transe como estratégia para solucionar seus problemas. Uma estratégia mágica, portanto. Já as mulheres, procuram igualmente a religião, porém, em um segundo momento e de outra forma, fazendo uso de rezas, pedidos e outras magias, nos seus lares mesmo, ou seja, no espaço doméstico.

Um outro dado revelado pela análise é que as duas vertentes religiosas são baseadas na tradição oral, ou seja, o conhecimento elaborado e difundido no espaço se dá pela vivência, experiência e observação. Nas religiões pesquisadas, todos conhecimentos adquiridos pelos adeptos são aprendidos e vivenciados com a liderança religiosa responsável pelo espaço "Há, portanto, uma autoridade religiosa que funciona como figura referencial para assimilação do modo de vida praticados pelos adeptos" (JORGE, 2013, p. 92).

Diante do exposto, a pesquisa nos oferece elementos para pensar dimensões do modo de vida presentes na prática da Umbanda, a partir dos cuidados ritualísticos com o corpo enquanto elemento sagrado, nas práticas mágicas utilizadas na resolução das questões da vida cotidiana de seus adeptos ou mesmo na autoridade religiosa como referência organizadora das práticas e condutas dos adeptos.

Os dados coletados a partir das pesquisas selecionadas nos permite ter uma compreensão sobre os procedimentos metodológicos, local de produção da pesquisa e o público pesquisado. Como destacado no quadro abaixo:

Quadro 2 - Informações sobre as pesquisas selecionadas[37]

Título	**Metodologia**	**Local de produção**	**Público pesquisado**
Gueto Cultural ou a Umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na baixada Fluminense	Caráter descritivo	Rio de Janeiro	Terreiro Ilê de Oxalá e Obaluaê
Os Exus Mirins da Umbanda	Não informa	Paraná	Não especifica
A Umbanda e sua manifestação na região metropolitana de Belo Horizonte: da tradição à contemporaneidade	Estudo de campo e História oral	Minas Gerais	Centro Beneficente Pai Caetano Tenda de Umbanda Pai Joaquim de Angola Centro espírita a caminho da Luz Tenda de Umbanda Esóterica Divina luz
São muitas bandas em uma só": identidade religiosa na Umbanda - estudo de caso na casa "O além dos Orixás"	Observações de campo e coleta de relatos orais	Minas Gerais.	Casa de Umbanda- o Além dos Orixás
Olhares sobre a Umbanda: o cultuar de Orixás na e pela cidade de Uberlândia 1930/1940 e 1990/2000	História oral	Minas Gerais	Centros de Uberlândia

[37] Fonte: tabela elaborada pelo pesquisador. 2017

Encantaria na Umbanda	Estudo de caso	São Paulo	Templo de Umbanda Cabocla Flecha de Ouro
Quando o santo Chama: o terreiro de Umbanda como contexto de aprendizagem	Etnografia	Minas Gerais	Terreiro de "Casa do J"
O ritual de oferenda na Umbanda e o culto a natureza	Etnografia	Sergipe	Tenda espiritual Cosme e Damião
Memória de boiadeiro: a religiosidade no centro de umbanda Tupinambá	História Oral	Minas Gerais	Centro de Umbanda Tupinambá
Pai Valdo: experiência e cosmologia em movimento	Etnografia	Rio de Janeiro	Terreiro de Umbanda Templo Espiritualista Cruzeiro da Luz
Tecendo laços, construindo famílias: conjulgalidade na vida religiosa na Umbanda e no Tambor de Mina	Etnografia	São Paulo	Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino e da Casa das Minas de Tóia Jarina

Ao analisarmos os dados, verificamos que parte significativa dos trabalhos selecionados por nós, concentram-se no Sudeste do país, havendo um único trabalho no Sul e outro no Nordeste.

Um outro dado perceptível é que as abordagens metodológicas utilizadas nos trabalhos são de cunho qualitativo e revelam as experiências da Umbanda experienciadas no cotidiano dos Centros e Terreiros, isso fica claro no item da tabela (2) - público pesquisado, pois percebe-se que as pesquisas selecionadas estão sempre delimitadas pelos espaços específicos dos cultos, evidenciando-se assim, as condições singulares das vivências das Umbandas. Dentre as pesquisas selecionadas, apenas um artigo não foca em um público específico de estudo, aqui citado; Os Exus mirins da Umbanda.

Após mapearmos os conteúdos referentes ao nosso objeto de estudo, produzimos um quadro com os conceitos, características do modo de vida encontrados nos trabalhos pesquisados.

Quadro 3 - Conceito e características do modo de vida da Umbanda[38]

Título	Conceito	Características
Gueto Cultural ou a Umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na baixada Fluminense	Tipo específico de relação social, econômica e ideológica criada no terreiro.	-

[38] Fonte: Quadro elaborado pelo pesquisador. 2017

Os Exus Mirins da Umbanda	-	Adaptção e abertura para diversidade. Espaço onde os subalternizados adquirem poderes simbólicos.
A Umbanda e sua manifestação na região metropolitana de Belo Horizonte: da tradição à contemporaneidade	-	Capacidade de assimilar, decodificar símbolos de outras religiões sem perder sua identidade
São muitas bandas em uma só": identidade religiosa na Umbanda - estudo de caso na casa "O além dos Orixás"	-	Capacidade de reelaborar e adaptar ritos e práticas religiosas no mundo contemporâneo.
Olhares sobre a Umbanda: o cultuar de Orixás na e pela cidade de Uberlândia - 1930/1940 e 1990/2000	-	Lugar de fé, política, Confraternização, dor, cura. Reinvenções das relações sociais.
Encantaria na Umbanda	-	O mundo espiritual não se restringe ao espaço ritualístico elas estão presentes nas formas de interpretar e organizar o cotidiano de seus adeptos.
Quando o santo Chama: o terreiro de Umbanda como contexto de aprendizagem	-	Modelo formativo de identidade, conduta e valores firmados na relação com o mundo astral.
O ritual de oferenda na Umbanda e o culto a natureza	-	Os comportamentos dos fieis são explicados pelo universo simbólico da Umbanda. Cuidados ritualísticos com o corpo.
Memória de boiadeiro: a religiosidade no centro de umbanda Tupinambá	-	Os costumes, memórias e práticas fortalecem os vínculos ancestrais entre as entidades espirituais e seus adeptos, produzindo sentido para suas vidas, além de potencializar o sentimento de pertença ao grupo.
Pai Valdo: experiência e cosmologia em movimento	-	Flexibilidade e abertura para outras práticas, além da incorporação das condutas singularizadas de seu líder
Tecendo laços, construindo famílias: conjulgalidade na vida religiosa na Umbanda e no Tambor de Mina	-	Práticas mágicas utilizadas nas resoluções dos problema religiosos. O corpo como lugar de manifestação do sagrado. Autoridade religiosa como referencial para assimilar o modo de vida praticados pelos adeptos.

O estado da arte produzido por nós revela que ainda são restritas as pesquisas que se dedicaram a discutir sobre o modo de vida da Umbanda. Aqui vale ressaltar que dos onze (11)

trabalhos, somente um (01) deles delimita conceitualmente o tema; os demais trabalhos pesquisados não têm como objeto de estudo o tema por nós estudado, entretanto, trazem características das práticas cotidianas das Umbandas, contribuindo assim, para alargar o olhar sobre o tema.

As investidas sobre os bancos de dados, nesse período, evidenciam a ausência de trabalhos sobre o modo de vida da Umbanda na Bahia. Tal descoberta, tonifica nosso empenho em verticalizar um estudo inovador e pertinente sobre o objeto de pesquisa proposto.

Diante dos restritos trabalhos sobre o nosso objeto de estudo, reconhecemos a necessidade de aprofundarmos nossa pesquisa sobre o modo de vida produzido na experiência religiosa da Umbanda. Os achados alcançados a partir da pesquisa produzida no estado da arte, ainda que incipientes, nos trazem indícios e possíveis caminhos para serem refletidos na presente pesquisa. No próximo capítulo, me proponho a descrever os caminhos metodológicos para itinerância da pesquisa.

3. CAMINHOS METODOLÓGICOS: NAS TRILHAS DA ALDEIA[39]

Neste momento, tenho a intenção de descrever os caminhos e itinerâncias para a realização da pesquisa intitulada “Pedrinha miudinha em Aruanda ê, Lajedo: O Modo de vida da Umbanda”. O lócus é o Centro de Umbanda Irmão Carlos, localizado no bairro de Alto de Coutos, Subúrbio Ferroviário de Salvador, na Bahia. Os objetivos estão constituídos em: objetivo geral - entender o modo de vida produzido no cotidiano do Centro de Umbanda Irmão Carlos; e objetivos específicos - a) compreender a importância simbólica das rezas, pontos cantados, solenes, trabalhos espirituais e santuários domiciliares; b) descrever as práticas e ritos do espaço pesquisado; c) compreender as categorias nativas pelas quais os umbandistas atribuem sentidos aos eventos do mundo.

Parto do pressuposto de que o Centro de Umbanda Irmão Carlos, a partir de suas práticas e lógica própria, produz um modo de vida para seus frequentadores. Assim, as reuniões

[39]O uso consagrado do substantivo coletivo aldeia remete a povoação formada só de indígenas, contudo, no campo de pesquisa estudado, o termo aldeia refere-se aos Guias e médiuns que atuam nas atividades espirituais.

solenes[40], giras, os trabalhos de assistência, obrigações e o cotidiano dos umbandistas se constituem como foco primordial para nossa perspectiva.

Uma investigação que se propõe entender o modo de vida da Umbanda, tomando como espaço de referência o Centro de Umbanda Irmão Carlos, exige do pesquisador sensibilidade e clareza no caminho metodológico, no sentido de que a abordagem do pesquisar deve romper com posturas do discurso social que fortalece o lugar histórico de grupos e classes que são marginalizados e excluídos do processo do pesquisar. Isto posto, o referencial metodológico deve atentar, então, para um caminho onde os sujeitos pesquisados não assumam o "lugar marginal" na pesquisa, no sentido de que são sempre mensurados, quantificados, identificados pelo poder opressor da ciência.

Sobre isso, reflete Demo:

> Os grupos observados não têm nenhum poder sobre a pesquisa que é feita sobre eles e nunca com eles. Para o pesquisador, tais grupos são simples objetos de estudos e pouco lhe importa que os dados e respostas colhidas durante a pesquisa possam ser utilizados pelos que financiam o seu trabalho para melhor controlar os grupos que ameaçam a coesão social (DEMO, 1995, p.236).

A preocupação de âmbito metodológico acima mencionado é uma questão primordial no fazer deste trabalho, pois ela não se dimensiona unicamente em uma questão de formalização acadêmica ou mesmo metodológica, mas, para além destas preocupações, se constitui em uma questão também de ordem pessoal e afetiva, pois convivo nessa pesquisa com uma dupla condição ser pesquisador e nativo no território da pesquisa. No processo do pesquisar assumo as tensões e a potência de conviver com esta dupla condição, ser médium do centro pesquisado e também investigador, viver a dinâmica de cumprir as obrigações, ritos religiosos e construir leituras e registros sobre as experiências produzidas nesse contexto.

A escolha metodológica se fundamenta na abordagem qualitativa de cunho etnográfico. Entendemos que a etnografia é uma postura que assegura as dimensões éticas, políticas e epistemológicas necessárias para compreensão do campo estudado, já que busca compreender os significados atribuídos pelos próprios sujeitos ao seu contexto, a sua cultura, reconhecendo-os como verdadeiros interlocutores do processo da pesquisa. Deste modo, a opção etnográfica assumida nos permite uma relação dialógica entre pesquisador/interlocutor e interlocutores. Quanto a isso nos afirma o antropólogo Oliveira:

> Cria um espaço partilhado por ambos interlocutores, graças ao qual pode ocorrer aquela "fusão de horizontes" (como os hermeneutas chamariam esse espaço), desde que o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido,

[40]As solenes são as reuniões de preces que são enviadas para os espíritos desencarnados.

> encetando um diálogo teoricamente de "iguais", sem receio de estar, assim, contaminando o discurso do nativo com elementos de seu próprio discurso (OLIVEIRA, 1996, p.21).

A possibilidade aqui é de romper com posturas monológicas onde o pesquisador detém o poder em detrimento do outro pesquisado que na relação assume a condição de mero objeto, ou é compreendido como sujeito genérico no processo do pesquisar. Portanto, faz-se necessário pensar que o sujeito de nossa pesquisa precisa ser reconhecido como um interlocutor que tem singularidades e constrói sentidos sobre o mundo. Quanto a isso reflete Goldman:

> O que costumamos denominar 'ponto de vista do nativo', não deve jamais ser pensado como atributo de um nativo genérico qualquer, negro, de classe popular, ilheense, baiano, brasileiro ou uma mistura judiciosa de tudo isso. Trata-se sempre de pessoas muito concretas, cada uma dotada de suas particularidades, e sobretudo, agência e criatividade." (GOLDMAN, 2003, p. 456).

Neste sentido, a etnografia nos permite reconhecer as experiências e narrativas de nossos interlocutores, a partir de um posicionamento dialógico onde pesquisador e nativos dialogam, constroem relações de confiabilidade, compartilham suas visões de mundo, assegurando assim, um mergulho denso sobre os discursos, as práticas e os saberes da realidade pesquisada.

3.1 ESCOLHAS E ITINERÂNCIAS NO CAMPO

A escolha pelo campo religioso afrobrasileiro, enquanto objeto de estudo, talvez tenha surgido mesmo antes da minha chegada ao território da Umbanda. O que me move é a busca pelo diferente, insurgente, ou mesmo, pelo saber que não se deixa colonizar. Isso sempre produziu sobre mim um certo fascínio. Os cultos e práticas existentes nas religiões afrobrasileiras estiveram presentes ininterruptamente nas cercanias da cidade de Salvador, no centro, nas periferias, esquinas, ruas e terreiros. Essa presença constante provocou em mim sentimentos de medo e curiosidade. Neste sentido, muito antes das minhas experiências concretas advindas da iniciação à Umbanda, já era internamente provocado pelos mitos, ritos e crenças de uma cidade eminentemente negra com forte influência das religiões de matriz africana. Quanto às escolhas das pesquisas no campo religioso afrobrasileiro, Silva (2006) afirma que:

> Nas pesquisas com as religiões afrobrasileiras, o envolvimento subjetivo dos antropólogos parece ser algo especialmente mobilizador e característico do trabalho de campo. Poucos escolhem essa área, ou nela permanecem, considerando-a apenas como uma "especialização profissional". Pra muitos antropólogos, já no primeiro contato com as religiões afro-brasileiras a experiência da aproximação mobiliza fortes sentimentos e emoções (SILVA, 2006, p.67).

Tomar a Umbanda como tema de estudo etnográfico, requisita de mim, como pesquisador, habilidades e destrezas no campo, como nos atenta Geertz (1978). Para ele, o trabalho etnográfico exige o exercício contínuo da escrita de um diário, transcrições de textos, seleção de informantes e mapeamento do campo de estudo, porém, não são as técnicas que asseguram o trato etnográfico, mas sim, o esforço intelectivo para uma descrição densa. Neste sentido, compreendo que o empreendimento etnográfico, exige abertura para um território complexo onde a lógica do sagrado imprime signos e caminhos próprios para os que se enveredam por suas redes de significados.

Enquanto participante deste culto religioso, sempre empreendi esforços para entender sua origem, seus fundamentos e valores, porém, nas buscas de referências e autores que me subsidiassem neste propósito, sempre encontrava uma farta literatura georreferenciada no Sudeste do país em detrimento de outras narrativas umbandistas que estavam fora deste território hegemônico de produção de discurso sobre a Umbanda. Neste sentido, minhas leituras evidenciaram um centro hegemônico que estabelece um poder discursivo único e centralizador sobre as narrativas, práticas e mitos dos outros espaços de culto umbandista. Como afirma Bourdieu (2007): “[...] lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos” (p. 113).

Tomado por essas questões, transformo meu campo de vivência religiosa em tema acadêmico, já que na experiência da Umbanda vivida por mim, no Centro de Umbanda Irmão Carlos, vou acessando os ritos, as práticas e a presença de diversos seres encantados que nos cultos e atendimentos forjam sentidos e valores que permeiam as condutas dos seus participantes. Ao escolher como campo de estudo o Centro de Umbanda Irmão Carlos, de imediato, pedi autorização à dirigente religiosa e ao seu Guia espiritual para que pudesse iniciar a pesquisa. Logo que recebi à autorização, tive a nítida consciência de que mesmo tendo me iniciado na Umbanda em 2001, era necessário estar atento aos significados, ações e valores produzidos no espaço da pesquisa. Segundo Ludke & André (2007): “o pesquisador deve [...] encontrar meios para compreender o significado manifesto e latente nos comportamentos dos indivíduos [...]” (p.15).

Em junho de 2015, já tendo optado pelo método etnográfico, me início na difícil tarefa de compreender o território da Umbanda, sempre me equilibrando no oscilante exercício de estranhar o mundo tão familiar para mim. O exercício de estranhar o familiar exigia a suspensão de valores e crenças, pois o meu olhar estava comprometido pelas rotinas e hábitos da minha

vivência, assim, fazia-se necessário me desterritorializar em busca de linhas de fuga que assegurassem um reolhar sobre o campo pesquisado. Como assegura Velho (1978, p.45), o processo de estranhar o familiar torna-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente, e mesmo emocionalmente diferentes versões e interpretações existentes a respeito de fatos e situações.

Na busca de estranhar o meu olhar sobre o campo de estudo, acessei pesquisas acadêmicas as quais se dedicaram ao tema, assim como, estabeleci contato e acompanhei reuniões de outros espaços religiosos de Umbanda, participei de reuniões em santuários domiciliares, visitei cultos com traços umbandistas e participei do I Encontro de Umbanda da Bahia. O acesso aos trabalhos, autores e as visitas aos cultos religiosos, constituíram-se como elementos estratégicos para reorganizar o olhar sobre o campo. Quanto a isso reflete Pimentel (2009):

> Se por um lado o envolvimento subjetivo põe em risco a objetividade do conhecimento produzido nas pesquisas qualitativas, por outro lado lhes confere unidade conceitual e metodológica quando o investigador consegue se distanciar o bastante do seu campo para ver com outros olhos aquilo que se "naturalizou" na sua experiência pessoal, bem como na experiência dos outros com os quais compartilha o seu campo de investigações (PIMENTEL, 2009, p.127).

As consultas aos referenciais especializados sobre o objeto de estudo e as visitas a outros espaços de culto umbandista me possibilitaram pensar sobre as continuidades e descontinuidades dos cultos religiosos das umbandas, além de firmar reflexões sobre as tensões de ter uma dupla pertença ser nativo e pesquisador. Essa condição me assegura vantagens no campo de pesquisa que nenhum outro teria, pois, tinha livre acesso aos espaços de reuniões e trabalhos espirituais, proximidade com os umbandistas e participava dos eventos cotidianos do espaço, porém, a dupla pertença me fazia também mergulhar em obras e autores que, muitas vezes, distanciava-me do modo de pensar do grupo pesquisado. Sob esta questão reflete Conceição (2016, p.49), "as experiências de socialização e sociabilidade vividas na academia fizeram de mim uma outra pessoa – novos gostos culturais, novas ambições, novos hábitos, uma nova forma de ver o mundo e entender os acontecimentos".

Aos poucos fui percebendo que meu olhar e minha forma de me posicionar no campo de pesquisa era diferente do grupo pesquisado, minhas escolhas teórico-metodológicas, assim como, o amadurecimento no campo me levaram a estranhar o familiar. Nesta perspectiva, corroboro com as reflexões de Conceição (2016):

> Mesmo me sentindo pertencente ao meu grupo de origem acabei por assumir nele uma condição liminar, pois não deixei de ser um deles, mas também não era mais como

> todos. A partir daí, compreendi que se construía um tipo de "distância" entre eu e meu objeto, e mesmo que marcada pela proximidade física e social, sua essência estava no desenvolvimento dessa capacidade de estranhar o familiar e de torná-lo exótico por intermédio da curiosidade sociológica (CONCEIÇÃO, 2016, p.49).

Na dinâmica do trabalho, pude perceber que os grupos também não me percebiam como um mero "nativo", pois a minha condição de pesquisador também gerava desconfiança e desconforto, esta condição era perceptível na dificuldade de alguns umbandistas se disponibilizarem para as entrevistas. Tenho que assumir que com alguns umbandistas as entrevistas só aconteceram após muitas negociações e esclarecimentos.

No centro pesquisado, a minha presença constante nos trabalhos espirituais que aconteciam semanalmente, nos dias de terças e quintas-feiras e nas sessões espirituais que ocorriam a cada quinze dias, me aproximavam dos eventos e da rede relações, possibilitando-me acessar as práticas e verticalizar leituras sobre o cotidiano daquele espaço. Para Bomfim (2012), o estudo etnográfico exige um tempo razoável para imersão do pesquisador na comunidade pesquisada:

> A presença no campo: ver sobre o terreno, "estar lá" e voltar regularmente é a mais importante via de acesso ao conhecimento perseguido em um estudo etnográfico. É necessário reconhecer que a qualidade das informações recolhidas e a imersão na vida diária de comunidades, de pessoas ou de instituição em um estudo etnográfico, dependem em grande medida do tempo de permanência do pesquisador no terreno de investigação (BOMFIM, 2012, p. 628).

A minha pertença ao espaço religioso assegurava minha presença constante na dinâmica do dia-a-dia do centro pesquisado. Assim, além de estar presente nos trabalhos espirituais e sessões, cumpria também com as demandas externas ao espaço religioso como, por exemplo, auxiliar nos trabalhos de limpezas espirituais, organizar palestras formativas e fazer compras de materiais nas feiras de São Joaquim e Paripe.

Na tabela abaixo, apresento a periodicidade e o tempo de permanência para a observação do pesquisador no Centro Umbanda Irmão Carlos, localizado no bairro de Alto de Coutos, Salvador/Bahia.

Tabela 1 - Periodicidade e horas de observação no Centro de Umbanda Irmão Carlos.[41]

	MAR	**ABR**	**MAI**	**JUN**	**JUL**	**AGO**	**SET**	**OUT**	**NOV**	**DEZ**	**Total**
2015	16	25	24	21	24	26	20	26	15	02	199
2016	10	14	31	14	20	24	25	28	26	18	210

[41] Fonte: Dados primários da pesquisa.

2017	10	26	20	16	20	30	20	24	08	05	179
Total	**36**	**65**	**75**	**51**	**64**	**80**	**65**	**78**	**49**	**25**	**588**

A observação participante foi realizada nas sessões espirituais que ocorriam quinzenalmente nos dias de sábado, com duração aproximada de 2 horas. Foram realizadas também observações nos atendimentos espirituais ocorridos no ano de 2015[42], às terças e quintas-feiras com duração de 4 horas. Nos anos de 2016 e 2017, os atendimentos espirituais aconteceram unicamente nos dias de terça-feira. As observações ocorreram também na cozinha do centro pesquisado, nas conversas regadas a cafezinhos na residência dos umbandistas, ou mesmo nas caronas no retorno para casa. O total aproximado da carga horária no campo de pesquisa foi de 588 horas de observação.

3.2 AS OBSERVAÇÕES NO CAMPO DE PESQUISA

As constantes idas e vindas ao campo de pesquisa me possibilitou o acesso ao fluxo constante de informações oriundas do espaço pesquisado; naquele instante, reconhecia a importância do rigor metodológico para melhor compreensão do objeto de estudo. Nesse interim, fui subsidiado pelos referenciais teóricos, pelas conversas e encontros com a minha orientadora Drª. Suely Messeder e pelos diálogos no grupo de pesquisa Enlace, que me fizeram enxergar o obvio que a experiência do vivido encobria. A partir das orientações e observações, centrei minha atenção na busca de compreensão do modo de vida produzido no Centro de Umbanda Irmão Carlos.

Diante do exposto, reorganizo meu olhar sobre o campo e empreendo o esforço de fazer rotineiramente um diário de campo buscando compreender as teias de significados e sentidos do grupo pesquisado. Segundo Geertz (1989), “a tarefa etnográfica [...] é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerência, emendas suspeitas e comentários tendenciosos[...]” (p.7).

No intento desta tarefa de descrição da realidade do campo, inicio minhas observações no Centro pesquisado, porém, percebo que o ato de anotar informações dentro das sessões espirituais acaba gerando inicialmente a preocupação em uma das dirigentes no sentido de que

[42] No ano de 2015 a dirigente do centro apresentava um quadro de saúde sensível, situação que implicou nos números de atendimento espirituais.

o ato de usar um diário no momento da sessão espiritual poderia causar desequilíbrio[43] para minha mediunidade. Naquele momento, entendi a preocupação da dirigente e adquiri outras estratégias para fazer as anotações no diário de campo

As minhas preocupações em tentar mapear os ritos e seus significados não podiam desequilibrar a estrutura dos trabalhos espirituais, nem me destituir da minha tarefa de auxiliar nos trabalhos mediúnicos do espaço. Os limites normativos do espaço me fizeram forjar condutas operativas para adequar as minhas necessidades de descrever os rituais à estrutura ritualística do culto. Assim, adquiri o hábito de codificar minhas observações de forma breve durante as sessões e quando possível utilizava o gravador no intuito de obter o máximo de informações sobre a experiência vivida.

No campo pesquisado, a técnica da observação participante possibilitou o contato direto com o grupo, oportunizando uma compreensão aproximada do modo de agir e significar os fenômenos pesquisados. No tocante a observação Correia (1999) nos afirma que:

> A observação Participante é realizada em contacto direto, frequente e prolongado do investigador, com os atores sociais, nos seus contextos culturais, sendo o próprio investigador instrumento de pesquisa. Requer a necessidade de eliminar deformações subjetivas para que possa haver a compreensão de factos e de interações entre sujeitos em observação, no seu contexto (CORREIA, 1999, p. 31).

As observações constantes das sessões, atendimentos espirituais, e práticas do Centro de Umbanda pesquisado nos possibilitou uma maior verticalização sobre os sentidos e significados produzidos na relação com o sagrado. Na análise, a técnica da observação participante foi primordial, porque as percepções e insights produzidos no campo nos assegurou informações significativas para leitura do contexto pesquisado.

3.3 AS ENTREVISTAS E OS INTERLOCUTORES

A entrevista é uma técnica de produção de dados e informações que permite ao pesquisador uma maior aproximação com os entrevistados, pois ela oportuniza o contato direto com as percepções, as histórias e o modo de organizar os acontecimentos produzidos a partir da ótica de quem vive a realidade pesquisada. Segundo Minayo (2001): “Ela não significa uma

---

[43]Naquele momento entendi que enquanto médium da mesa não poderia perder meu foco no equilíbrio espiritual dos trabalhos. No centro de Umbanda pesquisado, a tarefa do médium da mesa é manter o equilíbrio, harmonia e auxiliar os médiuns que entram em transe na sessão.

conversa despretensiosa e neutra, uma vez que se insere como meio de coleta dos fatos relatados pelos atores, enquanto sujeito-objeto da pesquisa que vivenciam uma determinada realidade[...]" (p.57).

As entrevistas fornecem ao pesquisador a possibilidade de aprofundar e esclarecer questões específicas que eclodem no trabalho, porém é imprescindível que os pesquisadores se descentrem das perspectivas tradicionais que reduzem os entrevistados a meros objetos, assegurando, assim, uma perspectiva emancipadora do ato de pesquisar. A partir deste entendimento, busquei nas entrevistas privilegiar o diálogo, a cordialidade e a escuta, dando sempre ao interlocutor a possibilidade de trazer suas impressões e registros sobre o vivido. Nessa pesquisa, assumi a conduta de esclarecer previamente os umbandistas dos reais objetivos da pesquisa, assim como também assegurei a livre escolha para contribuir com a mesma.

No campo pesquisado, optamos pela entrevista semiestruturada, pois entendemos que que este instrumento reúne perguntas fechadas e abertas dando ao interlocutor a possibilidade de discorrer sobre o tema sem se prender unicamente as indagações formuladas. Segundo Boni e Quaresma (2005) nas entrevistas semiestruturadas "o pesquisador deve seguir um conjunto de questões previamente definidas, mas ele o faz em um contexto muito semelhante ao de uma conversa informal" (p.75).

As entrevistas[44] foram realizadas entre os anos de 2016 e 2018, no Centro de Umbanda Irmão Carlos e também nas residências dos umbandistas. A experiência de ser um nativo pesquisador em um primeiro momento gerou certas resistências em parte das pessoas, já que estes entendiam que a minha condição de nativo já me fazia portador das respostas solicitadas na entrevista. Diante do exposto, muitas vezes se fez necessário, criar um ambiente de diálogo e esclarecimento para adentrarmos nas questões do encontro. Elas me levaram a paisagens nunca antes visitadas, nas narrativas, nas histórias, traduzia-se sempre uma composição de sentidos, modos de fazer que se firmavam em relatos espontâneos, tensos, desconfiados, mas todos empoderados pela fé nos encantados. Os encontros foram primordiais para compreender os símbolos, significados e sentidos experienciados na Umbanda. Segundo Geertz (1989), "a religião e seus símbolos sagrados servem para sintetizar o ethos de um povo, ou seja, o tom, o caráter, a qualidade de vida, o estilo, as disposições morais e estéticas e sua visão de mundo" (p.103-104).

---

[44] Vale ressaltar que a entrevista com Maria da Glória "Dona Glorinha" antecede minha entrada no Programa Multiinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento. A entrevista foi feita por iniciativa própria no ano de 2013.

As entrevistas, os encontros, as conversas regadas a café nas cozinhas das residências dos umbandistas ofereceram trilhas pertinentes para compreendermos o modo de vida produzido na Umbanda. Vejamos as principais informações sobre os participantes da pesquisa, conforme descrição no quadro abaixo:

Quadro 4 - Perfil dos Interlocutores da Pesquisa de Campo[45]

	Nome	**Idade**	**Ocupação**	**Bairro**	**Experiência Religiosa**
1	Analice Bento Pinto	56	Camareira	Sete portas	Cliente de um Santuário domiciliar
2	Gisele Aparecida	33	Professora	Paripe	Médium
3	Luciene Conceição	36	Cuidadora de Idosa	Alto de Coutos	Cliente do Centro de Umbanda
4	Luís Cesar da Silva Souza	44	Professor	Cabula	Médium
5	**Maria da Glória Souza Barbosa**	73	Dona de casa	Alto de Coutos	Líder religiosa do Centro de Umbanda Irmão Carlos
6	Orlindo Barbosa	79	Comerciário	Alto de Coutos	Médium
7	Paulo Gonçalves de Souza	48	Professor	Ilha de Itaparica	Médium
8	Rosemeire Jesus	51	Dona de casa	Alto de Coutos	Médium
9	Solange Oliveira	66	Dona de casa	Itapuã	Médium
10	Tania Maria	56	Dona de casa	Alto de Coutos	Médium
11	Terezinha Conceição	67	Dona de casa	Alto de Coutos	Médium
12	Telma Barros	57	Dona de casa	Alto de Coutos	Médium
13	Vanessa Tavares	36	Professora	Fazenda Grande do Retiro	Médium

Na tabela do perfil dos interlocutores constam quatro médiuns que não mais se encontram diretamente ligadas as atividades do Centro de Umbanda Irmão Carlos, pois, por motivos diversos direcionaram suas atividades espirituais para outros espaços. Os umbandistas Gisele Aparecida, 33 anos; Vanessa Tavares, 36 anos e Paulo Gonçalves, 48 atuam em um espaço espiritualista, fundado pelo último umbandista citado, na Ilha de Itaparica. A umbandista Solange Oliveira, 66 anos até a data da entrevista não retomou nenhum vínculo com Centros/Terreiros de Umbanda e por último, Analice Bento, 56 anos, que se agrega por ser

[45] Fonte: Quadro elaborado pelo pesquisador. 2017

atendida por um dos Santuário domiciliares. A opção em mantê-los como sujeitos da pesquisa se deu por compreender que esses umbandistas detinham informações e experiências primordiais sobre as práticas e saberes vividos no Centro de Umbanda pesquisado. Nas duas seções seguintes descreveremos o entorno do campo pesquisado, constituído da região do Subúrbio Ferroviário e do bairro Alto de Coutos.

3.4 NOTAS SOBRE O SUBÚRBIO FERROVIÁRIO

O Centro de Umbanda Irmão Carlos fica localizado no bairro de Alto de Coutos no subúrbio ferroviário de Salvador. O subúrbio, atualmente, é constituído de 22 bairros e possui uma área de 4.145ha, onde moram aproximadamente meio milhão de pessoas. Área privilegiada da cidade, por ser banhada pela Baía de todos os Santos, suas belezas e recursos naturais foram fatores primordiais para as primeiras populações que habitaram nesta extensão territorial.

No século XVI, o que hoje denominamos de subúrbio ferroviário, aparece nas primeiras descrições históricas como território do recôncavo habitado por populações Tupinambá. Primeiros habitantes desta área, os Tupinambá se adaptaram bem à fauna e à flora da região litorânea da cidade. Segundo Tourinho (1953), na área geográfica que hoje caracterizamos como subúrbio havia "muitas tabas tupinambá (...) principalmente no rio da aldeia – e as de Pirajá, Itacaranha, Piripiri [sic]" (p.82).

A opção pela faixa litorânea[46], no caso das populações Tupinambá, se deu pela forte crença na busca da terra sem mal – mito do grupo tupi-guarani do qual os Tupinambá fazem parte - daí a necessidade da migração para o leste na busca de atravessar o mar. A preferência dos Tupinambá pelo litoral brasileiro já foi também afirmada nos estudos de Sampaio[47] (1998).

Fixando-se no litoral, os Tupinambá estabeleceram-se na faixa territorial, hoje delimitada como o Parque São Bartolomeu, porque, nesta área havia fartura de recursos naturais e as condições necessárias para o desenvolvimento dos seus costumes.

---

[46]Segundo Sampaio (1998, p. 34-35) as grandes concentrações das aldeias Tupinambá, do tronco Tupi, estavam próximos do mar, do mangue e das matas, "na Baía de Guanabara, no estatuário do rio Capibaribe, em Pernambuco [...] na Baía de todos os Santos certamente havia áreas especialmente cobiçadas, como a Baía de Aratu, o estuário do Rio Paraguaçu, o estuário do Jaguaribe e evidentemente, as Enseadas dos Tainheiros e do Cabrito e o rio de Pirajá".

[47]Ver SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. A presença indígena na Baía de Todos os Santos e na área do Parque de São Bartolomeu.

> Os Tupinambás parecem ter se conformado com essa faixa de terra hoje chamada Parque de São Bartolomeu e renunciado à travessia marítima [...]aqui fincaram raízes e fundaram uma grande aldeia, renunciando assim à sua vida tradicionalmente nômade. Aqui parecem ter encontrado a correspondência concreta para seus mitos que preconizavam a existência de uma terra prometida. (SERPA, 1996, p.178).

Para Serpa (1996), a chegada dos Tupinambá nesta área costeira do território brasileiro, aconteceu muito próxima da chegada dos portugueses que, pautados em um modelo eurocêntrico, pensaram o outro "indígena" como povo que tinham em seu modo de vida vícios e costumes que deveriam ser moralizados, gerando assim, o pretexto para o uso dos aldeamentos e ensinamentos da doutrina cristã para as populações nativas.

Considerados como incultos, os indígenas foram dizimados pelos colonizadores por serem compreendidos como populações que não alcançaram a condição de esclarecimento e maturidade racional. Como nos afirma Cardoso (2003): "vistos como bárbaros, os povos colonizados foram enquadrados neste estado de menoridade, em que não se tem vontade racional própria e, portanto, não se pode permitir-lhe a autodeterminação" (p.89).

Detentores de um modo de vida próprio e dominantes em toda costa da Baía de Todos os Santos, as populações Tupinambá dos arredores da cidade do Salvador, foram silenciadas e violentadas cruelmente pelo modelo de racionalidade eurocêntrico, que julgava e estabelecia parâmetros de civilização a serem seguidos pelas culturas não europeias. O processo da colonização portuguesa e os primeiros aldeamentos jesuíticos que se firmaram neste território a partir de 1549, acabaram produzindo o apagamento dos grupos indígenas que habitaram nesta área da cidade, contribuindo assim, para as incipientes informações que temos sobre a cultura e os costumes nativos produzidos pelos povos Tupinambá.

A presença dos colonizadores portugueses consolidou a estruturação da lógica dos aldeamentos perpetrados pelos jesuítas que buscavam a sedentarização das populações indígenas visando o controle de seus costumes e práticas. Santos (2003) afirma: "Na área do Subúrbio aconteceram diversos aldeamentos jesuítas, que foram as primeiras tentativas de catequese, e também de fabricação do açúcar em pequenos engenhos [...]" (p.125). A produção da cana de açúcar e a necessidade do alargamento de sua produção para o comércio europeu firmou-se a partir da presença da mão de obra escrava de origem africana. A condição de escravizados e as condições de barbárie à qual foram submetidas as populações africanas

fizeram com que surgissem diversas insurreições e fugas de negros escravizados para os Quilombos.[48]

O parque São Bartolomeu, por volta de 1826, serviu de abrigo para os negros insurgentes que se estabeleceram e resistiram contra a colonização no Quilombo do Urubu.

> Ao contrário dos grandes latifúndios de cana, aqui se plantava de tudo - inclusive árvores frutíferas como mangueiras e jaqueiras, hoje encontradas em profusão no Parque –, e não só para o consumo dos ex-escravos agora organizados em quilombo, mas também como fonte de renda, já que o excesso de produção era trocado com as aldeias vizinhas. Independência e autonomia não eram bons exemplos para os escravos negros e, como muitos outros quilombos, o do Urubu teve vida curta e foi logo dizimado pelos portugueses (SERPA, 1996, p.179).

Enquanto espaço territorial urbano, o Subúrbio Ferroviário, firma-se em seus primeiros passos a partir de 1860, quando se inaugura a linha ferroviária Calçada - Paripe da antiga Rede Ferroviária Federal Leste Brasileiro (RFFLB). A linha férrea e o crescimento da indústria têxtil, que pode ser exemplificada pela implantação em 1886 da fábrica de tecido São Braz, localizada no bairro de Plataforma, se desloca para o Subúrbio por conta da facilidade de escoamento de seus produtos e também pela diminuição de custos gerada pela proximidade com a linha férrea.

No século XX, por sua proximidade com a Baía de Todos os Santos, o subúrbio ferroviário foi considerado como espaço de lazer e descanso para as classes privilegiadas que viviam na cidade de Salvador. Compreendido como espaço nobre da cidade "O subúrbio, em oposição à cidade, era lugar do descanso, um ambiente bucólico, de praias, e o seu "conceito era o do afastado, mas acessível, mas ao mesmo tempo o do não acessível às categorias populares" (ESPINHEIRA, 1998, p.23). Como afirma Santos (2003), o subúrbio localizava-se em uma área de difícil acesso para maioria dos moradores da cidade do Salvador. Até mais ou menos a década de 60, para se acessar este aprazível lugar de enseadas, rios, cachoeiras e florestas, à beira mar, se fazia necessário o uso de transporte marítimo ou as linhas férreas.

Já para Ramos (2012), com as fábricas que se alocam no Subúrbio Ferroviário de Salvador, se instala uma outra lógica na cultura do subúrbio que agora caracteriza-se por uma racionalidade econômica, onde o relógio de ponto e a produção atrelada ao mercado produzem mudanças no modo de vida da população local. Nesse sentido, o subúrbio ferroviário vai sofrendo transformações, pois o uso de seus espaços para lazer, refúgios e veraneio vão

---

[48]Segundo Nascimento (1980, p.32), os quilombos surgiram "da exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. Aparentemente um acidente esporádico no começo, rapidamente se transformou de uma improvisação de emergência em metódica e constante vivência dos descendentes de africanos que se recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista".

adquirindo outras características geradas pela crise que se estabelece na cultura agrícola de exportação (cana de açúcar e fumo), produzindo assim, um fluxo migratório dos povos do campo que deslocam-se para cidade e outras regiões em busca de trabalho.

Na década de 1950, como conta Serpa (1998), os bairros operários que se estabeleceram aos arredores das estruturas fabris, recebem novos habitantes vindos do interior do estado, produzindo assim, um grande número de habitações precárias e autoconstruídas. Já de 1940 a 1950, a cidade de Salvador sofre um adensamento populacional ocasionado pelas migrações, e, neste mesmo período, passa por modificações na estrutura espacial do centro da cidade que tem suas características residenciais substituídas.

> A população de alta renda, que até os anos quarenta ali se concentrara, passou a ocupar outros espaços; já a população de baixa renda ocupou as velhas edificações e fez crescer a demanda por novas áreas residenciais, forçando a expansão da periferia urbana, então representada pelos fundos de vale não drenados e por outras áreas ainda não urbanizadas, particularmente nas encostas. (CARVALHO; PEREIRA, 2006, p.83)

Em 1950, ocorre a transferência da produção têxtil para o sudeste do país e, com a descoberta do petróleo, acontece a substituição do algodão pelas fibras sintéticas. Ramos (2012) nos informa que estes fatores contribuíram para o fechamento da Fábrica de Tecidos São Brás, em 1959, gerando desemprego para parte da população local. Segundo Soares (2006), o Subúrbio Ferroviário de Salvador, nas décadas de 60 e 70, continua recebendo um grande fluxo populacional, atraídos, ainda, pelas fábricas que operam nesta localidade. Além disso, a instalação da avenida Afrânio Peixoto, mais conhecida como Suburbana, é uma condição facilitadora para o fluxo de entrada e saída para outras áreas da região metropolitana.

Concomitante a estes eventos, surgem nas áreas metropolitanas de Salvador, novos espaços de lazer e turismo oriundas da especulação imobiliária, a exemplo da ilha de Vera Cruz e o litoral norte, opções que acabaram absorvendo uma classe privilegiada que migrou para estes novos espaços, levando também o capital econômico e político.

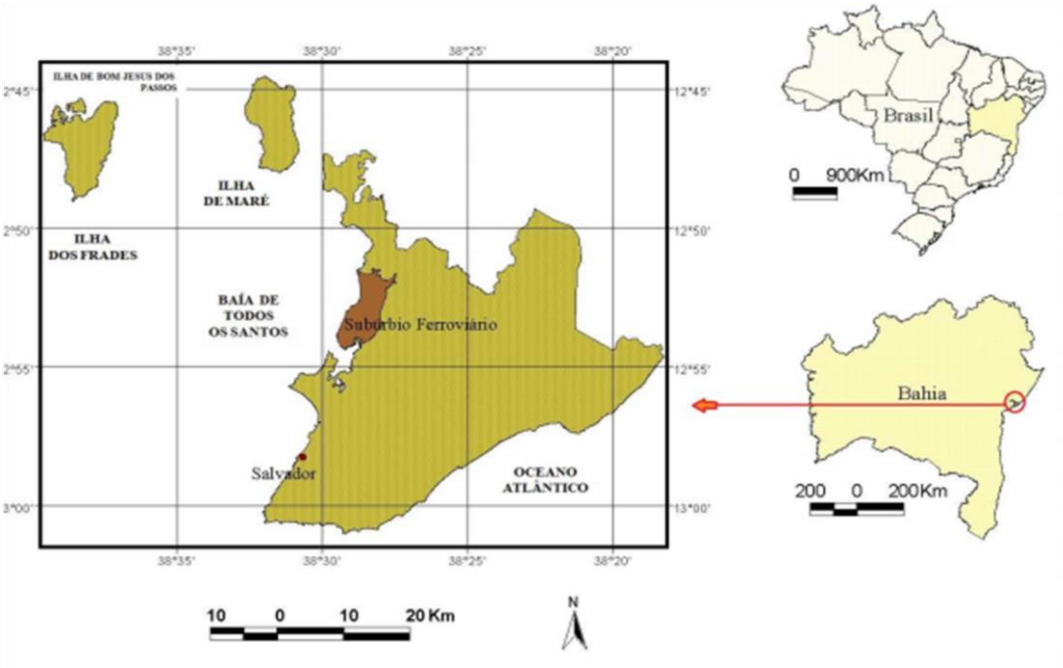
> [...] esse movimento migratório dos grupos econômicos e politicamente dominantes acelerou a depreciação urbana dessa antiga área e reorientou os investimentos públicos, empobrecendo ainda mais as áreas pobres, agregando ao cotidiano de vida de seus moradores a insegurança e a deterioração de seus agrupamentos e serviços. (ESPINHEIRA, 1998, p. 24)

Atualmente, o Subúrbio Ferroviário compõe uma das maiores áreas de pobreza de Salvador, onde a ausência de infraestrutura e serviços básicos resvalam boa parte da sua população para condições de vida precária. Como nos afirma (HARVEY, 2004): “são

esquecidos pelo poder público, redundando em espaços periféricos com urbanização precária, redutos da violência e da segregação social" (p.45).

Ao percorremos uma das vias arteriais que atravessa o Subúrbio Ferroviário de Salvador, a avenida Afrânio Peixoto, que é responsável por interligar os 22 bairros que constituem o subúrbio, encontramos à sua margem, pequenos comércios, postos de gasolinas, motéis, oficinas, unidades de pronto atendimento, escolas municipais e estaduais, a maternidade João Batista Caribé, o[49]Parque São Bartolomeu, o Hospital do Subúrbio, clínicas particulares e restaurantes, que fazem parte do roteiro turístico de Salvador, além de camelôs e pequenas feiras que movimentam o mercado informal que se alastra por todos os bairros do entorno.

Figura 1- Mapa do Subúrbio Ferroviário de Salvador – BA, Brasil.[50]



O rico cenário de beleza natural contrasta com o abandono nas suas diversas facetas. Em seu território o subúrbio ferroviário aglomera bolsões de pobreza, altos índices de violência, além de consolidar-se como uma extensa área geográfica com grande número de habitações em encostas, palafitas e locais inapropriados. No Brasil, para Scherer Warren (2004) "[...] a

[49]Um dos maiores remanescentes de mata atlântica, em área urbana, do País. Tem grande importância ambiental, histórica e religiosa. O Parque São Bartolomeu, em Salvador, envolve uma área de preservação ambiental da Bacia do Rio do Cobre, incluindo uma represa e cascatas. Os Terreiros de candomblé e Centros religiosos afrobrasileiros utilizam este espaço para consagrar seus Orixás, Caboclos e Inquices.
[50]Fonte: X Simpósio Brasileiro de Geografia Física Aplicada.

exclusão social é racializada, engendrada, etarizada e espacializada, ou seja, tem cor, gênero ou sexo, idade e localização. A pobreza mais extrema tende a ser preta, feminina, bastante jovem ou idosa e localiza-se nas periferias urbanas" (p.58). A segregação na cidade de Salvador não se evidencia unicamente na simples divisão entre ricos e pobres, como afirma Soares (2006). Ela também se caracteriza na sua condição racial, pois os bairros pobres são habitados por uma população preta e parda que é forçada a se aglomerar, em áreas com condições mínimas de habitabilidade.

A população desta área da cidade, mesmo privada das políticas que lhes assegurem condições dignas de cidadania, no seu cotidiano, resistem reinventando-se a partir de suas manifestações culturais, das suas comunidades religiosas e de seus comércios e feiras[51]. Neste sentido, forjam espaços que organizam sua existência a partir de saberes e práticas firmadas nas suas dinâmicas locais.

3.5 LÁ DO ALTO: ALTO DE COUTOS

Situado no Subúrbio ferroviário de Salvador, o bairro de Altos de Coutos recebe esta denominação, pois os antigos proprietários das terras, onde se originam o bairro, pertenciam à família Coutos[52]. Segundo relato de um dos moradores do bairro, parte destas terras foram loteadas e outras sofreram ocupações irregulares.

> Quando cheguei mais ou menos, em sessenta e três, aqui era muito mato, tudo era mato, árvores, tinha muito coqueiral. Naquele tempo não sabia que ia crescer... Agora tem muita terra que foi invadida e depois dizem que legalizaram. Tinha roça, tinha criação de bichos, tinha tudo. (Orlindo Barbosa,79 anos. Entrevista realizada em sua residência, em Alto de Coutos, maio de 2017)[53].

O relato do morador citado confirma as informações de que o bairro, em sua origem, era uma grande fazenda que foi loteada para abrigar os primeiros moradores do bairro de Alto de Coutos. Ao caminharmos no bairro, percebemos que algumas residências, em seus jardins e fundos de quintais, ainda conservam árvores como mangueiras, abacateiros, bananeiras e plantas de uso medicinal e decorativo.

---

[51]Uma das feiras que movimenta um grande número de pessoas é a feira do rolo - espaço informal de vendas, compras e trocas de todo tipo de produto (legal e ilegal). Esta feira acontece todos os domingos na localidade da Baixa do Fiscal.

[52]Família proprietária das terras que foram loteadas para os primeiros moradores do bairro de Alto de Coutos.

[53]Nos trechos da entrevista transcrita, e nos demais trechos de falas dos sujeitos da pesquisa, utilizados na composição da tese, serão mantidos os textos fora do padrão ortográfico e gramatical, uma vez que optamos em manter os discursos mais próximo do original.

Morador de Alto de Coutos desde a década de 1960, Orlindo Barbosa é oriundo do povoado de Varginha, que fica na cidade de Itiúba/Bahia. Migrou para Salvador na década de 1950 buscando oportunidade de emprego. Na residência de nosso interlocutor, encontramos uma variedade de plantas e ervas. Nos fundos e na frente da sua casa encontramos pequenos arbustos como aroeira, pião roxo, alfazema; plantas de usos da medicina afrobrasileira como: água de alevante, folha da fortuna, folha da costa, espada de Ogum, espada de Oxóssi, alecrim; e também, plantas de uso tradicional como boldo e rosas brancas.

> Quem gostava muito de cuidar das plantas assim era minha esposa Rosa. Ela que tomava gosto de cuidar, ela sempre gostou. [...] Ela era de Pindobaçu do interior. (Orlindo Barbosa, 79 anos. Entrevista realizada na residência do umbandista, novembro de 2016).

Ao acompanharmos o cotidiano do nosso interlocutor, percebemos que após o falecimento de sua esposa ele continuou cuidando das plantas e ervas do jardim da sua residência e faz questão de afirmar que não gosta que retirem folhas ou plantas do espaço sem sua autorização. Integrante do Centro de Umbanda Irmão Carlos, desde sua formação inicial, seu Orlindo faz o uso cotidiano das ervas medicinais como banhos e chás para cura dos males materiais e espirituais que acometem seus parentes e vizinhos.

> Aqui se um neto, parente ou vizinho chega aqui e diz Orlindo eu não estou me sentindo bem, ai a depender do que ele diz, eu já vou e pego uma folha [...] pra um banho, no que eu puder ajudar eu vou ajudar com as graças dos Guias. (Orlindo Barbosa, 79 anos. Entrevista realizada na residência do umbandista, novembro de 2016).

A presença das árvores, ervas medicinais e plantas para uso religioso em parte das residências e nos arredores das ruas nos leva a pensar que, mesmo com o processo de urbanização irregular, o bairro manteve em sua estrutura características do modo de vida das populações que migraram dos interiores para as áreas urbanas de Salvador. Abaixo, a foto da residência de um dos nossos interlocutores:

Figura 2 - Foto do Jardim da residência de Orlindo Barbosa, bairro Alto de Coutos.[54]

Figura 3 – Foto do Jardim da residência de uma médium do Centro de Umbanda Irmão Carlos[55]

[54]Fonte: Foto feita pelo pesquisador – 2017.

[55]Fonte: Foto feita pelo pesquisador – 2017.

Figura 4 – Foto de Áreas arborizadas do bairro de Alto de Coutos.[56]

Outra característica que se observa é que em algumas ruas do bairro é o hábito de seus moradores mais antigos, nos finais de tarde, quando se inicia o pôr do sol, se reunirem nas portas de suas casas ou nos passeios para conversar, formando, assim, pequenas redes de diálogos sobre o cotidiano.

Apesar das abordagens negativas produzidas pelos meios de comunicação, que estigmatizam os bairros do Subúrbio ferroviário como espaços únicos de violência e barbárie, Alto de Coutos, na sua dinâmica, apresenta-se como espaço que reinventa as condições adversas impostas pelo cotidiano. Seja a partir dos comércios anexos aos espaços residenciais que visam a complementação da renda familiar, seja na massa de vendedores que oferecem seus serviços nas portas das residências e no forte comércio que gera emprego para os moradores do bairro. O Bairro de Alto de Coutos apresenta características de uma área habitacional não planejada, com algumas ruas e becos sem pavimentações e com frágil estrutura no seu saneamento básico. Por sua proximidade com o Centro industrial de Aratu[57], o bairro foi agregando um contingente de trabalhadores que se fixaram em áreas sem o mínimo de estrutura. Além disso, o próprio

[56]Fonte: Foto feita pelo pesquisador – 2017.

[57]Criada entre final do século XIX e início do século XX, a antiga Fábrica de Cimento contribuiu para o fortalecimento da economia local, durante o período de atividade. A fábrica foi desativada na década de 90 por causar danos ecológicos devido à extração de calcário marinho.

poder público vai atuar relocando ocupações irregulares de outras áreas da cidade para esta região. Segundo nosso interlocutor:

> Aconteceu com a invasão das Malvinas que ficava na Paralela, aí a Prefeitura de Salvador trouxe para o bairro de Paripe e aí esses moradores acharam melhor mudar para o nome de bate-coração. (Orlindo Barbosa, 79 anos. Entrevista realizada na residência do umbandista. Novembro de 2016).

O desordenamento do espaço público não suprime a privilegiada vista para Baía de Todos os Santos ocasionada pela condição geográfica de alto relevo perante os bairros do entorno. De alguns de seus becos e vielas é possível avistar a antiga Indústria de cimento Aratu, a belíssima praia de Tubarão e a praia de Coutos.

Figura 5 – Foto da Antiga Indústria de Cimento Aratu.[58]

O mar não é uma mera paisagem que embeleza a estética urbana dos moradores dos bairros do Subúrbio ferroviário, ele é também uma fonte alternativa de sustento para as famílias desta região. Nas marés baixas, na praia de Coutos, é possível visualizar moradores mariscando ou usando pequenas redes para obter parte de seu sustento.

O comércio no bairro se dá a partir de pequenos mercadinhos, mercearias, bares e padarias, movimentando a economia local, gerando emprego e renda para seus moradores. Percebe-se também a presença de vendedores que oferecem seus produtos (artigos de cama, mesa e banho, cadeiras de balanço, panelas, veneno de ratos e artigos alimentícios), de porta em porta, esses comerciantes encontram receptividade dos moradores do bairro.

[58] Fonte: Foto feita pelo pesquisador – 2017.

Neste bairro, há escolas municipais, estaduais e creche. Nos limites com à avenida Afrânio Peixoto, fica localizado o mosteiro das monjas Beneditinas e um posto de saúde que foi transformado na maternidade João Batista Caribé, forçando, assim, seus moradores a buscarem serviços de atendimento de emergência no Hospital do Subúrbio e/ou nas unidades de atendimento dos bairros de Periperi e Paripe. O bairro não oferece alternativas de lazer em quantidade suficiente para sua população, fazendo com que seus habitantes busquem entretenimento em outras áreas da cidade.

O transporte público disponibilizado para os moradores do bairro constitui-se de apenas duas linhas de ônibus (Lapa e Pituba), oferecidas pela concessionária de transporte Integra. Diante das limitações das linhas disponibilizadas, uma parte significativa dos moradores se deslocam para avenida Afrânio Peixoto (Suburbana) onde podem fazer uso do sistema ferroviário do Subúrbio que é administrado pela Companhia de Transportes do Estado da Bahia (CTB). A linha ferroviária margeia todo o subúrbio desde do bairro de Paripe até a Calçada. Outra possibilidade utilizada pelos moradores são os ônibus oriundos de outros bairros do subúrbio que trafegam na avenida para outras localidades da cidade.

Ao transitarmos no bairro, é possível percebermos a presença de diversos espaços religiosos como Terreiros de Candomblés, Igreja Católica São Francisco de Assis - com suas diversas comunidades -, Igrejas Evangélicas, o Centro de Umbanda Irmão Carlos e um [59]Centro Espírita. Segundo o último mapeamento[60] dos terreiros de Salvador, ocorrido no ano de 2006, em parceria entre a Secretaria Municipal de Reparação (SEMUR) e a Secretaria Municipal da Habitação (SEHAB), em convênio com o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO), identificou no bairro de Alto de Coutos vinte e quatro terreiros de matriz africana. Abaixo apresentamos o mapeamento dos terreiros encontrados no bairro mencionado.

Quadro 5 - Mapeamento dos Terreiros de Matriz africana – Alto de Coutos[61]

Terreiro	**Nação**	**Liderança**	**Ano de Fundação**
Ilê Axé de Obaluaê	Keto	Hilda Pereira	1956
Ylê Axé Jagun	Keto	Elzeni dos Santos	1957

[59]O único centro Espírita encontrado no bairro de Alto de Coutos foi o Colônia Espírita Seara do Mestre, localizado na rua Golan, nº 32.

[60]O mapeamento dos Terreiros de Salvador teve o apoio das entidades ACBANTU, FENACAB, Fundação Cultural Palmares e a SEPPIR.

[61] Fonte: Mapeamentos dos Terreiros de Salvador – CEAO/UFBA.

Ylé Axé Santa Bárbara (Yansã)	Keto	Domingos dos Reis	1961
Ylé Axé Talaobi	Keto	Raimundo Santos	1972
Unzo Katende In Dandalunda	Angola Paketan	Robenilda Santos	1974
Ylê Ase de Omolu	Keto	Raimundo Carvalho	1976
Terreiro de Oxum	Keto	Francisco Ferreira	1976
Ylê Axé Vence Demanda	Keto	Joselita Reis	1977
Ilê Onomi	Keto	Marli Silva	1977
Ilê Asê Iya Omin	Keto	Valter Assis	1980
Ylê Axé Terreiro Espada Guereira	Angola	Bernadete dos Santos	1981
Ylê Axé Lodeá	Angola	Nivaldo Santos	1985
Ala Omi	Keto	Albertina Santos	1987
Ilê Asê Ode Ozonele	Keto	Marcos Sousa	1989
Ylê Axé Ijdmus (Ita Ajaduemci)	Nago/Jêje	Antônio de Jesus	1990
Ylê Axé Omidolá	Keto	Adilson Ramos	1990
Ylê Axé Iamidowgi	Keto	Marinalva da Silva	1991
Ilê Asê Oxaguian	Keto	Raimundo Gama	1994
Ylê Axé Alaodô Elewejugbe	Keto	Jair Ferreiro	1999
Ylê Axé Ogum Torodê	Keto	Maria Barbosa	1999
Não Informado	Keto	Valdelice do Nascimento	2006
Ylê Axé Omolú Agiloman	Keto	Juvenal Soares	2006
Ylê Axé Oya Deleci	Keto	Antônio dos Santos	2006
Ylê Axé Yatobolssê	Keto	Lúcia Santos	-

Além dos terreiros citados acima, nas idas e vindas pelo campo de pesquisa identificamos dois Terreiros que não aparecem no mapeamento dos Terreiros de Salvador, o Terreiro de candomblé Ilê Axé Omim Obê Omimxadê, que tem como líder religioso Pai Gilson e o terreiro Ilê Axé Ominaci de Mãe Gertrude. O mapeamento não menciona a presença Centros/Terreiros de Umbandas no Subúrbio Ferroviário de Salvador. Este dado talvez nos revele uma característica dos espaços de culto de Umbandas e uma fragilidade dos centros de pesquisa, pois mesmo que muitos dos espaços religiosos não apresentem traços característicos das casas[62] de culto afrobrasileiros, estes não podem ser invisibilizados pela ausência de metodologias sensíveis às suas especificidades.

[62]Os terreiros de candomblés asseguram em suas faixadas uma variedade de símbolos que evidenciam a presença de um culto afrobrasileiro. Na maioria dos Centros/terreiros de Umbandas os símbolos religiosos estão dentro dos espaços de cultos.

Na tabela abaixo, apresentamos os espaços de Umbanda encontrados pelo último mapeamento na cidade de Salvador.

Quadro 6 - Mapeamento dos Centros /Terreiros de Umbanda[63]

Centro/Terreiro	Liderança	Ano de Fundação	Bairro
Umbanda	Nicéia	1950	Castelo Branco
Centro de Umbanda	Arlinda da Silva	1956	Pernambués
Ogum de Ronda Reis dos Astros	Mariana dos Santos	1956	Amaralina
Centro de Caboclo Serra Negra da Aldeia de Jequitiriça	Maria dos Santos	1962	Dom Avelar
Centro de Umbanda Ogum de Ronda	Josete Santos	1964	Cajazeiras VI
Centro de Umbanda Oxossi Guerreiro	Maria das Neves	1970	Águas Claras
Sultão das Matas	Maria Pereira	1976	Luiz Anselmo
Centro Umbanda Caboclo Pena Branca	-	1978	Ribeira
Centro de Umbanda Juriti	Willer dos Santos	1980	Cabula VI
Centro de Umbanda Obaluaê	Seris Neto	1981	Boa Vista de São Caetano
Centro Espírita Caboclo Tomba Jussara	Gilson dos Santos	1991	Bairro da Paz
Centro Casa de Mesa Branca Raio do Sol	Marineide Meneses	1997	Cabula V
Casa de Umbanda Gira de Caboclo	Edeilda Santos	1999	Fazenda Grande II
Casa de Lua Cheia	João Cerqueira	1977	Cabula
Centro de Umbanda Paz e Justiça	José Troccolu	1995	Luiz Anselmo
Ogum de Kariri	Doraildes Araújo	1998	Nordeste de Amaralina
Umbanda Jardim Nova Esperança	Daniel da Paz	2000	Jardim Nova Esperança
Centro Cigana Maguidala	Maria da Silva	2003	Alto das Pombas

[63] Fonte: Mapeamentos dos Terreiros de Salvador – CEAO/UFBA.

Terreiro de Obaluaê	Edvaldo Bessa	2004	Boa Vista de São Caetano
Terreiro de Umbanda São Jorge Guerreiro	Francisco da Silva	1960	Sete de Abril

A tabela nos traz os dados do último mapeamento dos terreiros de Salvador. Nele é possível identificarmos a ausência absoluta de Terreiros/Centros de Umbanda no Subúrbio ferroviário de Salvador. Em nossa pesquisa, foi possível identificarmos, para além do Centro de Umbanda Irmão Carlos, com 38 anos de trabalhos de atendimentos espirituais em Alto de Coutos, o Centro de Umbanda Ogum Megê, localizado no bairro de Paripe e o Centro de Umbanda Jequeriçá de Sultão das Matas, localizado no bairro de Praia Grande, este último com 33 anos de existência.

Nesse sentido, o último mapeamento dos Terreiros/Centros de Salvador revela a condição de invisibilidade dos Centros/Terreiros de Umbandas perante os espaços acadêmicos baianos. Na Bahia as pesquisas sobre as religiões de matriz africana parecem ainda nutrir-se por um ideal nagocêntrico[64], removendo assim de seus interesses de estudo práticas afrobrasileiras que não se constituam com uma experiência densamente africana.

Na próxima seção, faremos uma narrativa do campo empírico, propriamente dito, a fim de levar o leitor a adentrar esse campo da pesquisa a partir de uma descrição minuciosa.

3.6 CENTRO DE UMBANDA IRMÃO CARLOS[65]

Na rua do Mar Morto, bairro de Alto de Coutos, em uma das vias arteriais que desemboca nos bairros de Paripe e Fazenda Coutos, em meio a casas populares, quase no topo de uma pequena ladeira, encontramos uma residência com característica simples - lá é a morada de Dona Glorinha. É assim que os moradores da rua se referem à responsável pelo Centro de Umbanda Irmão Carlos.

---

[64] Tese que atribui qualidades “superiores” aos povos sudaneses em detrimento dos povos Bantu. No Brasil os estudos pioneiros de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide e Pierre Verger, levaram a forte crença de que os bantu eram possuidores de uma mítica frágil, razão por que teriam se apoderado da mítica e dos rituais nagô”.

[65]No início da década de 60, Maria da Glória desloca-se com sua família, do sertão da Bahia, para Salvador, em busca de melhores condições de vida. Nesse mesmo período, seu esposo adquire um emprego no Hospital Sagrada Família, no bairro de Monte Serrat, onde a mesma passa a morar com seus filhos. Inicia, também, seus atendimentos espirituais na casa de parentes no bairro de Alto de Coutos, onde em 1981, fixa sua residência e funda o Centro de Umbanda Irmão Carlos.

Na residência, não existe nenhuma faixada ou artefato de cunho religioso que demarque a presença de uma casa de culto afrobrasileiro. A evidência da presença de um culto no espaço, só se materializa na localidade, nos dias de reunião, pois é perceptível um maior fluxo de veículos no entorno da residência, assim como, pessoas trajando roupas brancas, dirigindo-se para residência.

Figura 6 – Foto da Residência onde se localiza o Centro de Umbanda Irmão Carlos.[66]

No entorno da residência existem dois terreiros de candomblé e alguns moradores são adeptos de igrejas pentecostais, contudo, a relação entre os vizinhos parece não ser tensionada pelas escolhas religiosas. Isto fica evidente, nos finais de tarde quando não existe atendimento e a líder do centro de umbanda coloca uma cadeira branca na porta da entrada e alguns moradores do entorno ou conhecidos, sentam-se para conversar com ela. A casa tem uma estrutura física muito próxima das outras casas da rua. Logo na entrada existem dois portões que dão acesso para a área de entrada do imóvel, um deles é utilizado unicamente como garagem para colocar o veículo do esposo da moradora e o outro, para acesso das pessoas que adentram o espaço interno da residência.

As paredes de entrada têm cor verde e no espaço existem plantas ornamentais que adornam, como: comigo ninguém pode, begônias, espada de Iansã, samambaia, alfinete, renda, lança de Ogum, antúrio e Jamaica. Do espaço utilizado como garagem avistamos um imóvel com características comuns a qualquer habitação de classe popular. Nos dias de chuva é

[66]Fonte: Foto feita pelo pesquisador – 2015.

possível visualizar, neste espaço, cordas improvisadas de nylon que são colocadas para secagem das roupas dos moradores. Na sala de entrada da residência encontramos dois sofás confortáveis que são utilizados para acolher os médiuns e, às vezes, clientes que vão para os atendimentos no Centro de Umbanda Irmão Carlos. Este local é utilizado como a antessala do Centro, pois, por muitas vezes, neste espaço, Dona Glorinha acolhe as pessoas que buscam auxílio para os males físicos e espirituais com sua escuta sensível e atenta.

O espaço da residência é constituído de uma cozinha, dois sanitários, quatro quartos e um espaço no subsolo. Em um dos quartos foi adaptado um sanitário com barra lateral para facilitar o deslocamento[67] da líder religiosa, já que a mesma tem um quadro de saúde bastante frágil. A cozinha da residência é o espaço onde, nos dias de reunião, grande parte dos médiuns reúnem-se para tomar café e ouvir as histórias de Dona Glorinha e seus encantados. Ao lado da cozinha, segue-se um curto corredor por onde os médiuns e moradores acessam o espaço utilizado como cozinha do centro e, logo depois, no subsolo encontramos o espaço utilizado para as reuniões e trabalhos espirituais do centro de Umbanda Irmão Carlos. Os visitantes e frequentadores eventuais utilizam, quase sempre, um corredor lateral da residência para acessar o espaço do Centro.

As duas vias de acesso para o centro, tanto o corredor lateral, quanto o espaço interno da residência nos levam para um vão no fundo da casa. Neste espaço, as paredes são brancas e existe um jardim com diversas ervas de uso religioso (folhas da costa, folhas da fortuna, alecrim, arruda, espada de Iansã, espada de Ogum, espada de Oxóssi) e plantas ornamentais como ecsória e espada de Cosme e Damião. As plantas do jardim são sempre cuidadas por uma umbandista que tem como guia regente[68] da sua cabeça o orixá Oxóssi[69].

Nos dias de atendimentos espirituais, algumas cadeiras e bancos plásticos são colocados entre o corredor lateral e o jardim para que os clientes e acompanhantes possam se acomodar. Nos dias de maiores demanda, o espaço da cozinha também é utilizado para acolher este público que espera pelo momento de serem atendidos pelos guias espirituais.

No fundo da casa, no espaço do jardim, é possível perceber elementos das religiões de matriz afrobrasileira. No lado esquerdo do espaço existe um pequeno altar construído em

---

[67]Dona Glorinha tem um quadro de saúde muito frágil por conta das crises de artrose e artrite que acabam criando dificuldades nos afazeres cotidianos, porém após as manifestações de seus guias o quadro frágil do corpo de uma senhora potencializa-se nas forças vitais dos encantados.

[68]Orixá protetor e dono da cabeça do médium.

[69] Segundo Cacciatore (1977) Oxóssi é Orixá de nacionalidade yorubana. É o orixá da caça e protetor dos caçadores, seu lugar de força são as matas e florestas. No centro pesquisado sempre se associa a sua presença aos caboclos.

cimento dedicado ao orixá Oxóssi. Nas terças-feiras sempre se acendem velas verdes para ele. Ao centro do jardim existe um arbusto amarrado com um ojá[70] e um alguidar[71] onde Terezinha[72], uma das médiuns mais antigas do centro, toda segunda-feira pela manhã acende uma vela branca, faz orações e coloca o milho branco para o inquice[73] Tempo.

Em um dos cantos do jardim, existe um espaço reservado para os antepassados. No espaço, há uma grande pedra de mármore cinza e pequenas pedras brancas, algumas delas, servem de suporte para as velas que são acessas nos dias de reuniões e solenes que homenageiam os médiuns, familiares próximos ou solenizados que desencarnaram.

Ao lado do jardim, existe uma escada que dá acesso a uma pequena sala que é utilizada como cozinha. Ali, são preparados os alimentos e obrigações para os processos espirituais. No espaço encontramos uma mesa, cadeiras e um pequeno fogão com um botijão de gás. Nas paredes existem prateleiras utilizadas para alocar pratos, tigelas e bacias para uso nos trabalhos. Há também um pequeno banheiro onde os médiuns e clientes trocam suas roupas e tomam os banhos de ervas solicitados pelos guias espirituais.

O espaço também é utilizado para descanso nos intervalos dos trabalhos espirituais, pois, entre um trabalho e outro, os médiuns reúnem-se ao redor da mesa para tomar café e comentar sobre suas questões familiares, seus guias espirituais, sensações, visões ou sonhos premonitórios. Nestes intervalos, é perceptível a troca de experiências entre os médiuns mais velhos e os mais novos. Ali, além de se falar sobre os eventos do cotidiano, pode-se aprender sobre as especificidades das folhas de sacodimento[74], sobre a importância do equilíbrio do médium nas atividades religiosas, sobre o ponto da flor do velho ou mesmo saber como se comportar diante das singularidades de cada entidade.

Se seguirmos pela escada para parte debaixo da sala encontramos à direita uma pequena porta de alumínio com um ferrolho. Lá se encontram os guardiões [75]do centro. Os médiuns aos

---

[70]É uma tira de tecido (morim branco) embainhada de mais ou menos dois metros de comprimento por trinta centímetros de largura, o tecido é enrolado no arbusto na entrada do Centro em respeito à Inquice Tempo.

[71]Vasilha circular feita de barro ou argila onde se oferta as obrigações para os Orixás, Caboclos e Encantados nas religiões afro-brasileira.

[72]Segundo Terezinha da Conceição médium do Centro há 24 anos, a missão de cumprir com as obrigações com a Inquice Tempo foi dada pela entidade Índio da Estrela Branca.

[73]As Inquices são as divindades espirituais cultuados pelos povos Congo-Angola. Segundo Pessoa de Castro (2001) a Inquice Tempo tem morada em uma árvore sagrada e domina o vento e a tempestade.

[74]No campo de pesquisa estudado, são folhas utilizadas para descarregar pessoas ou residências que estejam carregadas com energias obsessoras. As folhas usadas no sacudimento são previamente escolhidas pelo guia espiritual ou médium que esteja à frente do atendimento.

[75]Entidades responsáveis por resguardar o Centro Umbanda de forças desarmoniosas, dentre elas estão os Tranca ruas, Exus e Pombas-giras etc;

se aproximarem da porta sempre batem três vezes nela antes de abri-la. Esta prática é usada como sinal de respeito as forças que estão ali assentadas. Antes das atividades espirituais sempre se acendem velas para os espíritos protetores do centro. O término da escada nos leva até uma sala anexa ao espaço da casa. É neste espaço que estão os assentamentos e altares dedicados aos guias espirituais, e é este espaço que os médiuns denominam de Centro. Na porta de entrada existem palhas de dendezeiros[76] penduradas e um quadro com imagem de uma grande árvore de Jurema[77] com a seguinte escrita "Centro de Umbanda Irmão Carlos".

Ao passarmos pela porta acessamos uma sala com 8,0m x 3,20m (oito metros de comprimento e três metros e vinte de largura). Nela, existe uma grande mesa de madeira que se localiza no centro da sala, com uma grande toalha branca cobrindo-a. Cadeiras se encaixam nas laterais e nas cabeceiras da mesma. Sobre a mesa temos dois castiçais com velas, um vaso com seiva de alfazema, alguns livros com as preces inicias das reuniões e livros com orações espíritas. Em uma das cabeceiras, sobre um pano branco, existe um copo com água coberto por um pequeno pano de crochê branco. Este copo é utilizado como vidência [78]pela entidade guia do centro. O piso, antiderrapante, e os azulejos brancos dão um tom apaziguador aos que adentram o espaço. Ao redor da mesa, que fica no centro, existem um sofá e algumas cadeiras de plásticos para uso dos frequentadores do centro.

No lado esquerdo da entrada, existe o altar da entidade índio da Estrela Branca [79]. Altar este dividido em três pedras de mármores encaixadas na parede no sentido horizontal. Nele encontramos uma grande estrela de mármore e em cima dela um vaso de vidro com água que é utilizada como vidência da entidade. Outras peças são encontradas no altar como: uma pedra de cristal, a imagem em madeira de um índio, um cavalo entalhado em madeira, um quadro com a imagem de São João Batista e as imagens de Oxumaré e São Roque. Na parte central do

---

[76]As palhas do dendezeiro (mariô) é consagrado ao Orixá Ogum (divindade Iorubá do ferro e da guerra). O mariô é usado nos assentamentos e nas vestes do Orixá, assim como, nas portas e janelas dos espaços religiosos de matriz africana em sinal de respeito ao Orixá guerreiro. No Centro pesquisado uma das médiuns relatou que o mariô (folhas desfiadas do dendezeiro) foram colocadas na porta de entrada a pedido da entidade Índio da Estrela Branca, pois, sua intenção era que as pessoas ao entrarem no espaço curvassem suas cabeças.

[77]Para Assunção (2006) a jurema é uma árvore que floresce no sertão nordestino, de suas duas espécies jurema preta (*Mimosa hostilis benth*) e a jurema branca (*Vitex agmus castus*), delas se produzem banhos, bebidas e remédios para curar problemas físicos e espirituais. Segundo Grünewald (2018, p.122) [...] para os indígenas do Nordeste, juremal não se refere apenas a um lugar com densa concentração de juremeiras, mas, no plano cosmológico, a um lugar (cidade ou reino) no plano invisível, onde habitam os mestres e outros seres. No Centro de Umbanda pesquisado, a partir do entrecasco da jurema se produz a bebida sagrada que no culto da jurema permite a comunicação entre os encantados e os umbandistas.

[78]No Centro pesquisado, é o meio utilizado por alguns guias espirituais para acessar informações sobre os encaminhamentos espirituais dos clientes.

[79]Entidade espiritual da linha dos índios responsável pelos trabalhos espirituais do Centro de Umbanda Irmão Carlos e guia protetor da dirigente do centro.

altar, encontramos uma tigela de louça branca e dentro dela uma quartinha também de louça, peças utilizadas nos batismos que acontecem no centro. Ao redor da tigela, existem contas[80]de diferentes guias, búzios, cordão de São Francisco e ao fundo um quadro de São Jerônimo, na umbanda sincretizado como o orixá Xangô. Na parte superior do altar, existe a imagem de um cristo crucificado e a imagem de um índio de louça com um grande cocar e pedras de cristais. Embaixo do altar, existe uma imagem de um índio - Sultão das Matas - prostrado sobre um tronco com cocar e tanga coloridos; na mão esquerda o índio segura a cabeça de uma serpente e o braço direito volta-se para cima. Atrás da imagem, há uma pequena cortina que encobre os materiais e peças que são utilizadas pelas entidades nos processos espirituais.

Figura 7 – Foto do Altar do guia espiritual Índio da Estrela Branca[81]

Em uma mesa, no outro canto da sala, existe o altar da entidade espiritual Cigana Maria Angelina[82]. Seu altar revela sua vaidade e preocupação com a beleza. Panos coloridos adornam

[80]Colares produzidas com miçangas que levam as cores dos Orixás, Inquices, Voduns e Caboclos. As contas são preparadas com amassi, incensos e orações. Segundo Lody (2001, p.59): O fio-de-contas é emblema social e religioso que marca um compromisso ético e cultural entre o homem e o santo. É um objeto de uso cotidiano, público, situando o indivíduo na sociedade do terreiro. Há critérios que compõem os textos visuais dos fios-de-contas, proporcionando identificação de santos, papéis sociais, rituais de passagem […].

[81] Foto feita pelo fotógrafo Martin Plankensteiner – 2017.

[82] Entidade espiritual da linha de Ciganos também responsáveis pelos trabalhos de ordem amorosa.

seu espaço. Os objetos presentes à sua mesa são perfumes, espelhos, pedras de diversas cores e tamanhos, cristais, taças de vidros, algumas caixas contendo suas joias, apetrechos, escovas, batons, incensos e suas runas[83]. Na sua mesa nunca faltam velas e flores vermelhas. Há uma imagem de uma cigana em gesso com aproximadamente 20cm (vinte centímetros), vestindo uma blusa vermelha e uma longa saia rodada da mesma cor; os cabelos pretos, são longos e passam da altura da cintura da imagem; o braço esquerdo está estendido para cima, adornado por dois braceletes e sua mão volta-se sobre a cabeça segurando cinco cartas de baralho; o braço direito volta-se para cintura e um pano azul parece adornar a parte baixa e aparente do ventre; a perna esquerda faz uma leve inclinação, enquanto que a direita, parece alongar-se sobre a grande saia. A ideia de movimento, é perceptível quando contemplamos a imagem.

Figura 8 – Foto do Altar da guia espiritual Cigana Maria Angelina.[84]

No espaço, entre os dois altares, existe uma grande moldura em madeira com um tampo de vidro, onde dentro, existe um grande cocar indígena com penas brancas e pretas. Na base interna da moldura há pedras coloridas que embelezam o quadro. Anexo à sala principal, existe um espaço de 2,30m x 1,93m (dois metros e trinta centímetros de largura por um metro e noventa e três centímetros de comprimento), onde estão os altares do orixá Iemanjá. Em um dos altares está a imagem de Iemanjá caracterizada por uma mulher com pele clara em um longo

[83] Oráculo constituído de pequenas pedras gravadas com letras rúnicas que são utilizadas para a oferecer conselhos e caminhos sobre a vida.
[84] Fonte: Foto feita pelo pesquisador – 2017.

vestido azul com diversas estrelas presas ao vestido da cintura para baixo; na cabeça da Orixá existe um adorno com uma estrela; no entorno da imagem existem diversas conchas do mar com formas e cores diferentes. Pedras, escova de cabelo e um grande espelho fazem parte do seu altar. Em uma outra prateleira, coberta com um pano branco, existe um cartão funeral com a foto de uma médium falecida que participava da mesa de reunião e, ao lado, um vaso com flores artificiais e um quadro de Jesus Cristo crucificado. No chão do espaço, existem diversas conchas do mar de tamanhos variados, quartinhas de louças, castiçais e um porrão de barro coberto com um pano amarelo ouro e um pratinho de louça. Há também, imagens de peixes coloridos, cavalo marinho e flores ao redor de uma pequena fonte de madeira que tem pedras e água no seu interior.

Na sala principal, em um pequeno basculante, existe a imagem de Santa Bárbara e um relógio que ajuda os frequentadores a terem noção exata do horário do início e término[85]das reuniões. Ao lado existe uma moldura retangular com tampo de vidro que guarda diversos cocares dos espíritos de índios e caboclos. Nas paredes existem imagens de índios pintados em tecido, de Santa Bárbara, de Nossa Senhora e da cabeça de Jesus Cristo com a coroa de espinhos, em gesso.

Em um outro altar, estão presentes diversos brinquedos e bonecas de todos os tipos e cores. É o espaço da entidade Ciganinha[86]. No altar, encontramos bonecas de diversas cores e tamanhos, urso de pelúcias, caixinhas de música e uma variedade de brinquedos infantis. Os brinquedos foram adquiridos por pedido da própria entidade ou foram dados de presente para Ciganinha. A troca de bonecas e brinquedos no altar desta entidade é constante, pois a mesma sempre está doando seus presentes e recebendo outros.

---

[85] O relógio ajuda os dirigentes do centro a terem uma noção exata do horário do início e término das reuniões, pois alguns médiuns no turno noturno encontram dificuldades para se deslocarem para suas residências por conta da escassez de transporte público.

[86] Entidade infantil da linha dos ciganos que se faz presente nas reuniões do centro de umbanda. Nas suas aparições sempre traz orientações para os frequentadores a partir de gracejos e alegria das crianças.

Figura 9 – Foto do Altar da entidade Ciganinha[87]

Ao lado, em uma pedra de mármore fixada na parede, fica o altar de Santa Bárbara (foto destacada acima), e ao seu lado, existe uma imagem em acrílico de Nossa Senhora de Fátima com as três crianças ajoelhadas. Há ainda uma pirâmide de cristal azul, uma esfera em cima de um suporte que nos lembra o globo terrestre, uma imagem pequena do Cristo Redentor, um cartão de Bom Jesus da Lapa e um pequeno vaso com flores artificiais nas cores rosa e amarelo.

Abaixo do altar, no chão, temos um espaço reservado para a orixá Oxum. Em uma das bordas de uma pequena fonte de água com pedras de diferentes tamanhos e flores artificiais, temos a imagem de Iemanjá, na cor preta e cinza. Próxima a esta imagem, existe uma pedra de quartzo rosa com uma conta de Oxum e uma outra fonte só com pedras e uma quartinha do mesmo Orixá. Ao lado encontra-se um porrão com água e um pequeno prato de barro na sua base coberto com pano amarelo. A água do porrão é utilizada de forma mágico-religiosa, pois, os médiuns despacham o centro religioso e dão de beber para os médiuns e frequentadores que passam mal nos processos espirituais do centro pesquisado.

Na parede do altar central, onde se manifestam as entidades que proferem a reunião, existe um grande quadro do santo católico São Jorge guerreiro. Na imagem aparece um homem vestido em uma armadura medieval cavalgando um cavalo branco e arremessando uma grande

[87] Foto feita pelo fotógrafo Martin Plankensteiner – 2017.

lança sobre um dragão. À frente deste quadro, um pano verde encobre uma grande estrela de mármore, sobre a qual encontramos imagens de santos católicos como Nossa Senhora, Nossa Senhora de Fátima, Santa Sara Kali, Santo Antônio, São Francisco de Assis; de Cristo crucificado, em bronze; e de Cristo com uma manta branca e com os braços abertos. Vasos com flores ornamentando o altar. Um pouco acima, existe um altar com Santo Afonso e com Nossa Senhora Aparecida. Flores artificiais nas cores rosa e branco também compõem este altar.

Figura 10 – Foto do Altar central do Centro de Umbanda Irmão Carlos[88]

Em outro altar, coberto com uma toalha branca, do lado direito do centro, estão presentes os elementos indígenas como cocares, chocalhos, tambores, castiçais, vaso de vidro, uma imagem em madeira com duas figuras indígenas e diversos outros apetrechos. As entidades Estrela Branca e a Índia da Amazônia[89], sempre em seus trabalhos, solicitam alguns desses materiais. Um pouco abaixo deste altar, no chão do centro, fica um espaço reservado para o orixá Omolu/Obaluaê. Em um tabuleiro[90] de madeira encoberto por um pano branco encontra-

[88]Fonte: Foto feita pelo pesquisador – 2017.

[89] Entidade espiritual de linhagem Indígena que assumiu os trabalhos espirituais do Centro de Umbanda após o desencarne da médium responsável Maria da Glória.

[90] Peça de madeira utilizada para carregar o milho-alho estourado, conhecida entre os adeptos das religiões afro-brasileiras como “flor do velho”. O tabuleiro é carregado pelos filhos do Orixá pelas ruas para adquirir a “esmola do velho”. A prática remete à uma relação de troca entre o homem e a divindade, pois ao se contribuir para o tabuleiro do Orixá recebe-se o grão (milho) que nutre o homem.

se o filá[91] e uma pequena estrela de mármore. Na base do suporte onde está o tabuleiro sempre existem velas acesas.

Figura 11 – Foto do Espaço reservado para o Orixá Omulu/Obaluaê[92]

No lado direito, próximo da cabeceira da mesa, existe um quadro com a imagem da médium e matriarca da casa, Maria da Glória. A imagem foi colocada na parede a pedido da entidade Índia da Amazônia, quando completou um ano de falecimento de Dona Glorinha.

Em um altar, coberto por toalha branca, próximo ao quadro de Dona Glorinha, existem as imagens dos Santos católicos Cosme e Damião. Nos castiçais, em tamanhos menores, são acendidas as velas coloridas dos Santos. Moringas de barro e dois quadros com a imagem de São Roque fazem parte do espaço. Na mesma parede, existe uma pintura em tecido com a

[91] Parte da vestimenta do Orixá que é constituído de um capuz trançado de palha da costa, acrescido de palhas em toda sua volta, que passam da cintura.
[92] Foto feita pelo fotógrafo Martin Plankensteiner – 2017.

imagem de um índio pintado em cores vivas. Em uma das colunas do teto do espaço existem um arco, uma flecha e um chocalho indígena.

Figura 12 – Foto do Centro de Umbanda Irmão Carlos (área interna)[93]

No Centro existe uma janela com grades que ajuda a ventilar o espaço e uma saída lateral com uma porta flexível que dá acesso ao quintal da casa de um dos médiuns do centro, onde são colhidas folhas utilizadas nas limpezas espirituais dos clientes e adeptos. Preciso reconhecer que o esforço minucioso de descrição do espaço é uma escolha que se funda na tentativa de dar ao leitor a possibilidade de acessar as dinâmicas de organização espacial da Umbanda pesquisada, assim como apresentar a vitalidade de símbolos e sentidos que habitam no ambiente descrito.

No próximo capítulo, apresento as tessituras histórias e as dinâmicas de narrativas que formam o campo umbandístico.

[93]Foto feita pelo fotógrafo Martin Plankensteiner – 2017.

4. TESSITURAS AFROBRASILEIRAS

Ao nos debruçarmos sobre os espaços religiosos da Umbanda, nos deparamos com uma diversidade de práticas e crenças que de forma criativa produzem lógicas e ritualísticas que se manifestam no cotidiano dos seus diversos territórios de cultos. Neste capítulo, nos propomos a densa tarefa de compreender as tessituras históricas que formam os territórios religioso das Umbandas, assim como pensar sobra a pluralidade de narrativas e experiências que norteiam seu espaço de culto.

Este capítulo será estruturado em quatro seções: índios, negros e caboclos: pisando no rastro do outro; a construção do mito de origem; todos os dias nascem deuses; e Umbandas e suas dinâmicas. Sendo assim, ele se produz a partir de linhas de tensões entre o mito fundador da Umbanda e as singularidades das narrativas que dão origem ao Centro de Umbanda Irmão Carlos, oferecendo assim elementos para pensarmos as multiplicidades e dinâmicas das Umbandas.

4.1 ÍNDIOS, NEGROS E CABOCLOS: PISANDO NO RASTRO DO OUTRO

A tentativa de compreensão dos elementos embrionários dos territórios das Umbandas nos remete as primeiras trocas culturais produzidas no hostil território colonial brasileiro onde populações indígenas e negras, mesmo sobre o crivo da barbárie escravagista, se opuseram ao modelo civilizatório europeu tecendo experiências religiosas híbridas com vieses contestatórios.

Segundo Silveira (2010), as mais antigas manifestações religiosas afrobrasileiras[94], resultaram do diálogo cultural entre os indígenas Tupinambá[95], capturados em terras brasileiras, e africanos escravizados trazidos do território de Congo-Angola. Segundo Gomes e Schwarcz (2018), que dialogam com Silveira (2010), ainda que a historiografia brasileira evidencie tensões entre africanos e indígenas, pesquisas recentes revelam colaborações e trocas culturais entre estes grupos.

---

[94] Entendemos como Miranda (2012) que o termo afrobrasileiro deve ser escrito sem hífen, pois as duas descendências nos impregnam de experiências, lógicas e sentidos que se unem e não estão à parte.

[95] No século XVI, os Tupinambá – uma das tribos pertencente ao grupo tupi-guarani que habitaram parte da região da costa brasileira.

No século XVI, as manifestações que ficaram conhecidas como Santidades caracterizaram-se como processos de cooperação entre africanos e indígenas que se rebelaram contra a colônia Portuguesa e sua perversa lógica de silenciamento das culturas não europeias, perpetradas na escravidão e pela catequização jesuítica e sua dominadora máquina de evangelização. As Santidades ameríndias se insurgiram contra o modelo colonial português em várias regiões do território brasileiro, difundindo-se não só entre os indígenas, mas também, entre outros grupos étnicos, como nos informa Vainfas (1995): "Na verdade, a santidade não foi monopólio dos "índios cristãos", mas acabou vivenciada por "gentio pagão"," negros da Guiné", brancos, mamelucos..." (p.158).

Movimento religioso com caráter contestatório, as Santidades constituíram-se como espaços de resistências e lutas contra o colonizador, seja pelas suas ações de rebeliões e fugas empreendidas contra os engenhos e fazendas, seja pela sua reinventiva modelagem religiosa que conciliava múltiplos universos culturais. Para Cardoso (2013), as Santidades protagonizaram a condição ativa do indígena no processo de construção histórica, pois, "[...] construíram mecanismos de resistência, adaptaram ritos, reinventaram identidades, propagaram os seus símbolos e crenças influenciaram outras culturas e grupos étnicos [...]" (p.13).

Uma das Santidades indígenas da qual se obteve maiores informações documentais foi a Santidade de Jaguaripe, localizada no Recôncavo da Bahia entre 1580 e 1585. Seus registros produzidos por padres, viajantes, Tribunal do Santo Ofício e autoridades coloniais nos dão a dimensão do movimento produzido pelos Tupinambá[96] contra a colônia portuguesa. Os pesquisadores Sousa e Vainfas (2002) apresentam informações valiosas sobre as peculiaridades da Santidade do Jaguaripe ocorrida no século XVI:

> A mais importante dessas "santidades" ocorreu em Jaguaripe, ao sul do Recôncavo Baiano, liderada por um índio que fugira do aldeamento inaciano de Tinharé, nos Ilhéus. Chamava-se Antônio, nome de batismo, mas dizia ser Tamandaré, ancestral mítico dos Tupinambá. (...) [Entre outras coisas, ele afirmava também ser o verdadeiro papa, nomeava bispos e sacristãos, sagrava índios com o nome de santos, são Luiz, São Paulo, e tinha por principal esposa uma índia chamada "Santa Maria Mãe de Deus". A santidade do "pontífice" Antônio erigiria uma igreja nos domínios de um senhor de engenho da Bahia (...), encenando rituais verdadeiramente híbridos. Cerimônias de batismo com fumaça de tabaco ou com "os santos óleos", bailes tribais e orações com rosários feitos de sementes de frutas; confissões em cadeiras de "um pau só" com sucções de fumo em longos caniços, num transe coletivo a um só tempo cristão e indígena. (SOUSA; VAINFAS, 2002, p.19)

[96]Segundo Vainfas (1995) na Santidade do Jaguaripe existiam a predominância dos Tupinambá e algumas outras gerações de Tupi.

As Santidades que eclodiram nas diversas regiões da colônia, assim como a Santidade de Jaguaripe, se caracterizavam como cultos híbridos onde a cultura do colonizador era canibalizada pela estrutura religiosa dos negros da terra[97], ainda que seus cultos absorvessem muito da liturgia e símbolos católicos, sua estrutura mágico-religiosa atuava subvertendo a lógica imposta pelo colonizador.

A estrutura religiosa das Santidades, por ter absorvido elementos da cultura católica, também reconstruiu simbolicamente o modelo cosmológico nativo, descrito pelos estudiosos como mito da Terra sem mal[98], idealização do paraíso Tupi. Como nos afirma Ribeiro (1982): "[...] os líderes não só prometiam levá-las à Terra sem Mal, como acenavam-lhes com a libertação do jugo jesuítico, a restauração de seus ritos e tradições e a volta de um tempo de abundância e esplendor" (p.223).

Considerada como um movimento religioso com características anticolonialista, as Santidades firmaram-se como espaços de luta e cooperação afro-ameríndia que em pleno século XVI, forjou modos de resistência ao modelo de apagamento ontológico[99], produzido pelo sistema colonial. No século XVII, percebe-se a presença de práticas religiosas com diferentes matrizes culturais em vários lugares da colônia, denominada de Calundu. Estas manifestações reuniam elementos da religiosidade africana, indígenas[100], além de práticas e ritos católicos.

O Calundu colonial constituiu-se de um emaranhado de práticas de curas com grande influência das tradições da África Central e Ocidental que, com o advento trágico da escravidão, foram forçosamente recriadas no território brasileiro. No novo território, essas experiências africanas adquiriram ritos e ritmos distintos, porém algumas peculiaridades permaneceram em parte significativa dos espaços de cultos, tais como: o fenômeno de possessão espiritual, a busca de curas de males materiais e espirituais e o uso instrumentos de percussão no culto (SWEET,2003; DAIBERT, 2015).

---

[97]Classificação dada aos índios no século XVI.

[98]"Todas as tribos Tupi-guarani acreditavam em mitos que preconizavam um dilúvio ou um incêndio apocalíptico. Por outro lado, acreditavam também que poderiam escapar à catástrofe e chegar à terra prometida se migrassem para o leste e atravessassem o mar. Por isso migraram para a costa" (Gerbert, 1970, p. 27).

[99] O apagamento ontológico refere-se a tentativa do sistema colonial em centra-se em um único modelo de existência (europeu, cristão) para referenciar e controlar os modos de existência de outros grupos étnicos.

[100] Segundo Silveira (2010) No período colonial os Calundus com influência ameríndia serão encontrados nos cultos provenientes da área linguística Banto, pois não há elementos culturais indígenas identificados nos cultos advindos da África Ocidental. A presença do Caboclo nos Candomblés africano-ocidentais da Bahia só aconteceu no início do século XX.

Os Calundus tinham como características essenciais a arte de adivinhação e a intervenção terapêutica sobre quem buscava por seus serviços. Parés (2007) nos traz esclarecimentos sobre a funcionalidade desses cultos:

> Essas práticas eram oficiadas por um especialista religioso, às vezes com um número reduzido de assistentes que secundado, ou "incorporado" por "entidades espirituais", em muitos casos "almas de parentes", interagiam numa relação interpessoal com o "cliente" ou paciente, "dizendo venturas", prescrevendo remédios ou fazendo curas, assim como "malefícios" (PARÉS, 2007, p.115).

Nos calundus, os antepassados[101] ocupavam lugar de prestígio e recebiam oferendas dos participantes do culto. Nos cultos, os espíritos dos antepassados, através do transe, entravam em contato com os corpos de seus sacerdotes que, estimulados por cânticos e toques de instrumentos incorporavam seus mortos que, manifestos nos cultos, prestavam consultas e indicavam curas a partir de ervas e raízes.

A presença dos antepassados nos cultos religiosos do Calundu atenuavam as dores e prantos das populações escravizadas e também de colonos que buscavam nestes espaços as resoluções de problemas que afligiam seu cotidiano. Quanto a isso, afirma Souza e Vainfas (2000). "Os colonos recorriam aos feiticeiros não só para obtenção de favores especiais, mas também, não raro, para contornar a ineficiência dos remédios de botica" (p.23).

Segundo Silveira (2006), os Calundus e seus sacerdotes tornaram-se importantes no período Colonial por sua eficácia nos acolhimentos de uma série de questões e demandas negligenciadas pelos poderes públicos oficias.

> Curandeiros, mães e pais-de-santo tornaram-se celebres não por satanismo, charlatanismo ou cafetinagem, mas porque estavam constituindo um poder público nas cidades em desenvolvimento, ao mesmo tempo legítimo e alternativo, prestando à população urbana serviços essenciais de que ela, de outro modo, dificilmente disporia (SILVEIRA, 2006, p.243).

Os cultos dos Calundus dos séculos XVI ao XVIII constituíram-se como espaços de saberes e práticas que, por sua oferta de serviços espirituais, desafiavam a hegemonia das instituições médicas e religiosas ao compor um outro modelo de prescrever curas e livrar pessoas de diferentes segmentos sociais de desequilíbrios materiais e espirituais.

Em um primeiro momento, restrito nas fazendas e senzalas e depois migrando para os espaços urbanos, a presença dos Calundus revelava a tessitura da cosmovisão africana em

---

[101]Segundo Daiberth (2015) os antepassados nos Calundus são espíritos de parentes próximos que retornam para auxiliar seus familiares ou membros comunidade.

contato com elementos indígenas e católicos que reinventavam-se a partir das memórias e tradições encarnadas nos corpos de negros, negras e indígenas que mesmo atormentados pela escravidão forjaram suas crenças em um território hostil às suas cosmovisões.

Para Silveira (2010), faz-se necessário atentar para a relação de cooperação afroameríndia que se firmou no território colonial, pois, foram essas dinâmicas solidárias que viabilizaram a concretização dos cultos com fundamentos religiosos africanos na Colônia brasileira. Para o autor citado, as trocas de experiências entre estes grupos étnicos foram imprescindíveis para a sobrevivência das práticas e crenças no novo território. "A transferência dos segredos das folhas e dos minerais da terra viabilizou a concretização de muitos fundamentos indispensáveis à implantação dos diversos cultos africanos." (p.16).

A migração para os espaços urbanos trouxe transformações para os cultos dos Calundus, pois diferentes das senzalas e fazendas, os negros podiam assumir mesmo sobre a égide da escravidão, condições menos precárias de sobrevivência, possibilitando assim, a realização dos cultos em moradias fixas[102], assegurando os altares de adoração, a organização de calendários litúrgicos e a realização de festas sagradas. Os cultos dos Calundus territorializavam no espaço colonial a inventiva força das populações subalternizadas que, mesmo subjugadas pela trágica experiência da escravidão, firmaram-se nas suas crenças e em seus antepassados, produzindo assim, mecanismos de resistência e entendimento para a barbárie à qual foram submetidos.

Os Calundus nas suas diversidades ritualísticas preservaram os valores do continente africano no território colonial brasileiro, produzindo modos de significação e apropriação sobre a nova realidade. Além disso, teceu um conjunto de símbolos e sentidos que foram acolhidos pelos primeiros cultos religiosos afrobrasileiros baseados em laços de parentescos. Para Silveira (2010), os Calundus nas suas especificidades deram origem às mais diversas tradições religiosas:

> [...] alguns como de Luzia Pinta, misturando tradições africanas, europeias e indígenas no mesmo ritual, dando origem ao que é chamado mais habitualmente de umbanda; outros priorizando as divindades ameríndias, mas adotando elementos rítmicos e coreográficos da forma ritual africana, dando origem ao que na Bahia chamamos de candomblé-de-caboclo; outros ainda priorizando tradições africanas, permeadas por elementos rituais cristãos, porém também adotando tradições

[102]Segundo Parés (2007, p.116) O culto ou adoração de "ídolos" ou figuras com a presença de altares implicava a necessidade de espaços relativamente estáveis para a prática religiosa. Foi provavelmente a partir dessa tradição da África ocidental, em oposição às tradições congo-angola, mais baseadas nas atividades individuais dos curadores-advinhos, que se organizaram os primeiros calundus domésticos em "casas e roças", com uma estrutura social e ritual mais complexa, que poderíamos chamar de tipo "eclesial". Silveira (2006) em suas pesquisas sobre os Calundus nos informa que o antropólogo Parés em suas considerações negligenciou dados empíricos, pois em Calundus de origem de congolesa e angolana já existiam locais fixos para a realização de rituais coletivos.

> ameríndias, fazendo festas dos Inkisses e dos Caboclos em datas diferentes e dando assim origem aos atuais candomblé-de angola. (SILVEIRA, 2010, p.44)

Em suas pesquisas sobre as religiões afrobrasileira, Silva (2006) nos afirma que no final do século XIX muitos elementos formadores da Umbanda já estavam presentes em práticas religiosas com características banto, como é o caso do culto da Cabula. Existem registros de seu culto na região do Espírito Santo e na Bahia, especificamente na cidade de Salvador, onde um dos seus bairros[103], com forte presença negra congo-angola, leva o nome do culto religioso.

A Cabula mesclava elementos da religiosidade africana, indígena[104], católica e do espiritismo. As cerimonias religiosas da Cabula aconteciam com maior frequência em áreas de florestas dando a esta religião um caráter secreto e misterioso. O caráter secreto da Cabula assegurou aos seus adeptos a vivência de costumes e hábitos silenciados pelo colonizador. Neste sentido, a Cabula foi um instrumento de luta e resistência como nos afirma Brito (2007, p.94): "no período da escravidão, serviu como forma de resistência dos escravos, sendo, por esse motivo, perseguida pela autoridade do império".

Em seus cultos os cabulistas mesclavam práticas ritualísticas de diversas matrizes religiosas. Como nos afirma Caccitore (1977, p.75): "Em suas sessões usam gorros (camates) e largos cinturões com amuletos. Espelhos, pedras, cachimbos, infusões de raízes, além de pontos cabalísticos riscados- signo de Salomão, cruzes, etc. velas acesas, fazem parte dessas sessões".

Em sua obra Africanos no Brasil, Nina Rodrigues apresenta informações obtidas a partir de relatos do primeiro bispo do Espírito Santo, Dom João Batista Correia Nery sobre o misterioso culto da Cabula:

> Ao nosso ver a cabula é semelhante ao Espiritismo e à Maçonaria, reduzidos suas proporções para a capacidade africana e outras do mesmo grau. Como o Espiritismo, acredita na direção imediata de um bom espírito chamado Tatá, que se encarna nos indivíduos e assim mais de perto os dirige em suas necessidades temporais e espirituais. Como a Maçonaria, obriga seus adeptos que se chamam camanás (iniciados) para distinguir dos caialós (profanos), a segredos absolutos, até sob pena

---

[103]O Bairro do Cabula tem uma denominação de origem africana. Segundo Santos et al. (2010, p. 210), [...] o termo Cabula vem do quincongo Kabula, que além de ser verbo, é nome próprio, personativo feminino e também o nome de um ritmo religioso muito tocado, cantado e dançado, daí o bairro tomar o nome do ritmo frequente naquela área, sendo suas matas utilizadas pelos sacerdotes quincongos.

[104] A presença dos elementos das culturas indígenas nos cultos afrobrasileiros não foram evidenciados pelos primeiros estudiosos das religiões africanas no Brasil, pois autores como Nina Rodrigues (1988), Arthur Ramos (1934) e Edson Carneiro (1976) privilegiaram os cultos Jejes e os Iorubanos em detrimentos dos cultos Congo-Angola, estes últimos ao chegarem no Brasil escolheram o Caboclo como representante do espírito ancestral das terras brasileiras. Moura (2004) em seu relato sobre a Cabula nos apresenta alguns nomes dos espíritos protetores que possuíam os cabulistas em seus cultos - Tatá rompe-serra, Tatá rompe-ponte, Tatá flor de carunga, Tatá guerreiro. O relato citado, no nosso entendimento, parece nos oferecer elementos para aludir sobre a presença dos caboclos na Cabula.

> de morte pelo envenenamento; tem suas iniciações, suas palavras sagradas, seus toques, seus gestos, recursos particulares para se reconhecerem em públicos os irmãos. [...] Em vez de sessão, a reunião dos cabulistas tem o nome de mesa. Há duas mesas capitulares; a de Santa Bárbara e a de Santa Maria, subdividindo-se em muitas outras, com as mesmas denominações[...] (NERY, 2008, p. 231-232).

Ortiz (1999, p. 36) também nos traz informações valiosas sobre a Cabula:

> As sessões de cabula chamavam-se mesa, eram secretas, e se praticavam no bosque, onde, sob uma árvore, improvisava-se um altar. Um espírito chamado "tata" se encarnava nos indivíduos e os dirigia em suas necessidades temporais e espirituais. O chefe de cada mesa chamava-se "embanda" e era secundado pelo "cambone"; a reunião dos adeptos formava a "engira". O culto da cabula, associada às práticas gegê nagô, deu origem à macumba carioca, tal como foi descrita por Arthur Ramos por volta de 1930. Entretanto, já nos fins do século XIX observa-se a penetração do espiritismo no interior do culto [...].

As práticas ritualísticas da Cabula no final do século XIX se disseminaram também em outras religiões afrobrasileiras, como a Macumba e a Umbanda. Muitas das práticas ritualísticas da Cabula como: os cantos preparatórios, palmas, uso de velas, incensos e o culto aos antepassados, se perpetuaram nas práticas ritualísticas das religiões afrobrasileiras.

A Macumba apresenta em seus cultos muitos elementos da religiosidade cabulista, pois, os cargos de sacerdócio receberam as mesmas denominação da Cabula, tais como: embanda ou umbanda e os ajudantes do culto serão denominados de cambone ou cambono, porém seus cultos adquirem características menos secretas, pois são praticados nos interiores das residências e se privilegia o culto aos espíritos familiares que se encarnam no umbanda[105].

A Macumba constituiu-se como culto de possessão com influência de diversas matrizes religiosas. Para Sá Junior (2013), a macumba teve como base as religiões congo-angolanas, nas suas especificidades do culto aos antepassados e às Inquices, como nos afirma Ramos (1934) "O que caracteriza, [...] a macumba de influência bantu, não é o santo protetor, mas um espírito familiar que, desde tempo imemoriais, surge invariavelmente, encarnando-se no Umbanda" (p.96). Este autor reconhece que a macumba teve influência gêge-nagô, porém, tomado pela crença de que a autentica religião africana era sudanesa, compreendia o ritual da macumba como: "[...] de extrema simplicidade, em paralelo com a complexidade da liturgia gêge-nagô" (p.94).

A Macumba também recebeu forte influência da doutrina espírita de Allan Kardec, que chega no território brasileiro em meados do século XIX. Um sistema filosófico-religioso do espiritismo vai atuar sobre o universo religioso da macumba reorganizando seus cultos. Para

[105]Na Macumba o termo significa cargo de sacerdócio que chefia o culto o religioso.

Giumbelli (1997) e Ortiz (1999) as evidências destas influências estão nas terminologias usadas no culto da macumba, “pai de mesa”, “médiuns e médias, “centros”. Segundo Berkenbrock (2012), a doutrina espírita contribuiu com uma explicação lógica para compreensão dos diferentes estágios de desenvolvimento dos espíritos, produzindo assim, um modelo explicativo para as e crenças e ritos existentes na Macumba.

A Umbanda se constituirá a partir deste conjunto heterogêneo de experiências culturais e étnicas que, em diálogo constante com os diversos espectros religiosos no século XX, firma-se como unidade doutrinária-ritual nos discursos de intelectuais umbandistas, assegurando assim, o status de religião. Na próxima seção, apresento o mito de origem erigido pelos intelectuais da Umbanda no período de seu nascimento, assim como reflito sobre possíveis implicações sobre outras narrativas míticas.

4.2 A CONSTRUÇÃO DO MITO DE ORIGEM

No século XX, esse conjunto heterogêneo de experiências religiosas, que será cunhada de Umbanda, começa a atrair um público oriundo da classe média que ao se identificar com a especificidade desta modelagem religiosa com forte característica dos cultos africanos instituem movimentos que reivindicam o status de religião para o culto vigente. Segundo Rhode (2009): “a questão da origem é o campo de batalha onde se define o começo de um fenômeno, o momento em que ele passa a existir enquanto tal e que, portanto, torna-se visível, representativo” (p.01). Assim, as narrativas das origens instituem o exercício de produzir identidades e sentidos sobre o fenômeno religioso.

Oriunda de uma tessitura forjada a partir de diversos credos e matrizes, esse aglomerado de práticas que será cunhada de Umbanda desemboca no século XX como espaços religiosos com cultos diversos e segmentados. A rede de trocas que se estabelece e da qual a Umbanda se produz ao longo do processo histórico firma sobre ela uma série de variações doutrinárias dando a cada espaço de culto a possibilidade de assimilar e recriar novos símbolos e práticas.

> A Umbanda mais praticada que se dissemina sem nenhum controle, é essa – misturada, que não dá importância à pureza, seja esta de cunho moral com a pretensão de impor códigos doutrinários, seja de caráter ritual. Através da representação das diferenças religiosas como linhas possíveis e legítimas comandadas pelos espíritos e orixás torna-se sempre possível para o umbandista compor, somar, articular princípios diversos na sua prática. Cada uma dessas influências imprime sua marca na prática religiosa, dando um tom diverso à argumentação, direções inusitadas a seus rituais,

> compondo, em suma, padrões diversificados de se praticar a religião. (BIRMAN, 1985, p.90)

No final da década de 1930 e início da de 1940, já existe um movimento[106] umbandista preocupado em produzir uma hierarquia religiosa que teria como missão disciplinar e normatizar os cultos umbandistas. Neste período, a Umbanda vai absorvendo adeptos oriundos da classe média que vão se identificando com suas práticas, instituindo assim, novos rumos para sua estrutura religiosa. Ortiz (1999) compreendeu esta aproximação da classe média e apropriação das práticas africanas como um movimento de empretecimento da religião nascente.

Brown (1977) nos traz detalhes sobre a presença deste grupo junto às práticas religiosas africanas.

> Eram espíritas insatisfeitos e entediados com o que consideravam ser uma ênfase doutrinária superintelectualizada do espiritismo. Isto os conduziu aos terreiros afrobrasileiros, situados nas favelas ao redor das cidades (...) Estes umbandistas pioneiros ansiavam por localizar a origem da Umbanda na respeitabilidade das grandes tradições místicas do mundo e encaravam como sua missão salvar a umbanda das influências negativas associadas ao seu passado africano, purificando-a de suas práticas africanas". (BROWN, 1977, p.33)

Com a crescente participação da classe média na Umbanda vai se erigindo entre as federações umbandistas tentativas de promover uma religião unificada em oposição aos cultos das camadas populares que são compreendidas por estes grupos como práticas tomadas pela dispersão e segmentação. Segundo Birman (1985), enquanto as camadas médias tendem a compreender multiplicidade como fenômeno que deve ser extirpado dos cultos umbandistas, as camadas populares são mestres em assimilar novas influências.

Tomados pelas questões de legitimação e institucionalização da Umbanda intelectuais umbandistas e adeptos oriundos da classe média impulsionaram a construção de uma religião nacional que adequasse a lógica de uma sociedade urbana, industrial, de classe com as práticas rituais afroindígenas (Oliveira, 2008).

> Os líderes dos movimentos umbandistas, valendo-se então de uma série de mecanismos (como publicação de livros e jornais, organização de instituições representativas e a realização de congressos), empenharam-se em divulgar um

---

[106] União Espírita de Umbanda do Brasil – ´primeira federação umbandista fundada por Zélio de Moraes e outros líderes da Umbanda. Esta federação foi a principal articuladora do primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda ocorrida em 1941. Outras federações surgem em outros Estados e tem como objetivo "fornecer assistência jurídica aos seus filiados contra perseguição policial, patrocinar cerimônias religiosas coletivas, organizar eventos da religião e, na medida do possível, impor alguma regulamentação sobre as práticas rituais e doutrinárias através da administração de cursos e da fiscalização das atividades dos terreiros" (SILVA, 2005, p.115).

> "produto" religioso homogeneizado a tal ponto, que pudessem se referir à "marca" umbanda sem provocar interpretações ambíguas frente aos inúmeros produtos similares existentes no mercado da fé. [...] Como num processo industrial, a padronização dos ritos e a codificação das normas que regem o universo umbandista tornaram-se então imprescindíveis para o gerenciamento do sagrado. (OLIVEIRA, 2008, p.103)

Inspirados pelos valores das teorias racistas, que também se faziam presentes no início do século XX, os sacerdotes e intelectuais umbandistas tornam-se protagonistas das propostas de embranquecimento racial, social e cultural advindas da Europa[107]. Neste período, percebe-se um esforço racionalizador que busca minimizar as influências consideradas primitivas sobre a religião. Como nos afirma Sá Júnior (2004, p. 60): "Seria preciso inventar a Umbanda. Essa seria adjetivada de branca ou pura".

A narrativa sobre o mito de origem da Umbanda firmada pelos interesses da classe média se encontra georreferenciada no sudeste do país, em um Centro kardecista de Niterói na cidade do Rio de Janeiro e tem como protagonista o médium Zélio Fernandino de Moraes. Segundo a narrativa, Zélio de Moraes, egresso do espiritismo, aos 17 anos apresenta distúrbios de saúde que são compreendidos como problemas de ordem psiquiátrica. Diante da ausência de sintomas relacionado às questões de ordem clínica, encaminha-se o jovem para um ritual de exorcismo com um padre que também não traz nenhum tipo de mudança para o quadro patológico[108] que acometia Zélio. Logo depois, Zélio foi encaminhado para uma benzedeira que lhe revelou que sua questão era de cunho mediúnico. Diante das questões misteriosas, Zélio é levado à Federação Espírita de Niterói e logo é convidado pelo dirigente a fazer parte da sessão. Após o início da sessão, conforme relato:

> [...] manifestaram-se espíritos, que se diziam de pretos escravos e de índios ou caboclos, em diversos médiuns. Esses espíritos foram convidados a ser retirar pelo presidente dos trabalhos, advertidos do seu atraso espiritual. Então o jovem Zélio de Morares foi dominado por uma força estranha, que fez com que ele falasse sem saber o que dizia. Zélio ouvia apenas a sua própria voz perguntar o motivo que levava os dirigentes dos trabalhos a não aceitarem a comunicação desses espíritos e porque eram considerados atrasados, se apenas pela diferença de cor ou de classe social que revelaram ter tido na sua última encarnação. (OLIVEIRA citado por GIUMBELLI, 2002, p.184).

---

[107]Para Ventura (1991, p.54) "As teorias científicas postulavam a evolução do "simples" (povos primitivos) para o "complexo" (sociedades ocidentais). Isso pressupunha que os europeus eram superiores racialmente e, em virtude dessa superioridade, eram evoluídos científica e tecnologicamente; por isso, deveriam ser os condutores da humanidade rumo ao progresso, à ordem e à ciência".

[108]Não há consenso quanto ao quadro clínico que acometia Zélio de Moraes "Alguns falam em paralisia, outros numa série de crises semelhantes à epilepsia" (RHODE, 2009,80).

Naquele momento, os responsáveis pela corrente mediúnica tentam convencer o espírito desconhecido a se afastar do espaço doutrinário. Eis que recebem a seguinte resposta do espírito:

> Se julgam atrasados esses espíritos dos pretos e dos índios, devo dizer que amanhã estarei em casa deste aparelho para dar início a um culto em que esses pretos e esses índios poderão dar sua mensagem e, assim cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. [...] E, se querem saber o meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim. (OLIVEIRA citado por GIUMBELLI, 2002, p.185)

Durante a incorporação, um dos médiuns que tinha o dom da vidência, inqueriu o Caboclo das Sete Encruzilhadas o porquê daquela forma de falar, pois, enxergava naquele instante características de um padre jesuíta. Segundo Oliveira (2008): "Cabe lembrar também que o Caboclo das Sete Encruzilhadas não era um espírito qualquer, segundo o mito, ele fora o padre jesuíta Gabriel Malagrida[109] em reencarnações anteriores" (p.4).

No dia 15 de novembro de 1908[110], na residência da família de Zélio, no bairro de Neves[111], fizeram-se presentes espíritas, familiares e vizinhos, além de um público de desconhecidos. Pontualmente, às 20 horas, o Caboclo das Sete Encruzilhadas tomou o corpo do jovem Zélio de Moraes e deu início a sessão.

> [...] que se iniciava naquele momento um novo culto em que os espíritos de velhos africanos, que haviam servido como escravos e que desencarnados, não encontravam campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos de nossa terra poderiam trabalhar em benefício dos seus irmãos encarnados, qualquer que fosse o credo e a condição social. A prática da caridade, no sentido do amor fraterno, seria a característica principal desse culto, que teria por base o Evangelho de Cristo e como mestre supremo Jesus. (OLIVEIRA apud GIUMBELLI, 2002, p.185)
>
> O caboclo estabeleceu as normas em que se processaria o culto: sessões diárias das 20 às 22 horas, os participantes estariam uniformizados de branco e o atendimento seria gratuito. Deu, também o nome desse movimento religioso que se iniciava; disse primeiro allabanda (ou um dos presentes assim anoutou), mas considerando que não soava bem a sua vibratória, substituiu-o por aumbanda, palavra de origem sânscrita que pode se traduzir por "Deus ao nosso lado" ou "o lado de Deus". (OLIVEIRA apud GIUMBELLI, 2002, p.185)

---

[109]Padre jesuíta italiano que após uma vida de dedicação missionária no Brasil sofre um processo inquisitorial depois de divergir com as posturas do governo português de D. João V (1750-1777). Segundo Assis (2017.p.1) O padre jesuíta Gabriel Malagrida foi "sentenciado à morte num período de apenas dois anos (1759-1761). [...] Condenado ao garrote vil e queimado na Praça do Rossio, em Lisboa, Malagrida é publicamente supliciado em 1761".

[110]Segundo o pesquisador Giumbelli (2002, p.189) os textos acadêmicos e umbandistas só dão destaque a figura de Zélio de Moraes como referência para Umbanda após a década de 1960. Para o autor a construção da anunciação da Umbanda é uma construção tardia e "aponta para um interesse pela fundação e pela origem de uma religião quando a dispersão doutrinária e ritual e a divisão institucional parecem se impor de modo inexorável".

[111]Munícipio de São Gonçalo – região metropolitana do Rio de Janeiro.

O mito da criação forjado por sacerdotes e intelectuais umbandistas teve como finalidade estabelecer um modelo organizador das práticas religiosas da religião nascente. Para Birman (1985, p. 93) "Em tal movimento predominava a intenção de fazer da Umbanda cristã a única verdadeira e legítima excluindo os terreiros e centros mais africanizados". Ainda que o mito da criação, que tem como protagonista Zélio de Moraes, acolhesse/valorizasse as heranças africanas e indígenas em seus cultos, tal acolhimento se dava a partir de uma modelagem evolucionista que buscava afastar da religião nascente as práticas compreendidas como atrasadas. Segundo Isaia (1999), os intelectuais umbandistas "valorizavam o índio e o negro como importantes elementos formadores da nacionalidade, mas sob a ótica da evolução constante, capaz de "aprimorar" o que de "selvagem" e "bárbaro" prendia-os a um passado distante da civilização" (p.105).

O mito da criação ainda que tenha como entidade referencial o Caboclo das Sete Encruzilhadas (entidade espiritual que no nosso entendimento reúne as heranças indígenas e africanas, ou seja, o Caboclo e o Exu) traz demarcações claras da presença kardecista com matiz evolucionista no seu mito de origem, aqui a perceber: a Umbanda é anunciada em um Centro espírita, seu médium é egresso do espiritismo, as referências europeias também aparecem nas presença de um espírito do padre jesuíta Gabriel Malagrida e, por último, a narrativa mítica da criação da Umbanda reproduz o olhar moralizante das elites[112] brasileiras sobre a condição de atraso das religiões africanas.

A Umbanda, consolidada a partir do mito de criação demostrado acima demarca as narrativas de um grupo específico que traziam interesses e necessidades próprias para a religião nascente. Na busca de implantar a "verdadeira religião", os intelectuais umbandistas mostraram-se receptivos às práticas africanas, porém, incidem sobre elas princípios e valores cristãos. Para Silva (2005), os umbandistas retiraram as práticas consideradas bárbaras dos cultos africanos, tais como: sacrifícios, uso de álcool, danças frenéticas, uso de fumo e etc., e, além disso, buscaram estabelecer suas origens nas grandes religiões milenares[113].

---

[112]Segundo Isaia (1999, p.98) "[...] a elite brasileira tentou impor sobre as camadas pobres uma representação da realidade marcada pela sua desvalorização. Desvalorização que deveria trazer consigo a aceitação do papel messiânico da elite, detentora de "legítimos" saberes e práticas religiosas opostas à "superstição" e ao "atraso".

[113]O primeiro congresso brasileiro de espiritismo de Umbanda em 1941, trouxe explicações sobre as práticas da Umbanda nas tentativas de afasta-la das religiões africanas, dentre as comunicações apresentadas observa-se o trabalho de Batista de Oliveira, que afirma que a Umbanda remontaria o antigo Egito e Diamantino Coelho Fernandes que acreditava que a religião era oriunda do lendário continente da Lemúria. Segundo Fernandes o vocábulo "umbanda" tinha origem no sânscrito Aum-Bandhã cujo o significado seria "príncípio divino" (OLIVEIRA, 2008).

É necessário relativizar o mito da criação apresentado como único referencial de regras e valores para a Umbanda, pois, segundo Ortiz (1999) neste mesmo momento histórico existem outros Centros com práticas muito próximas da Umbanda de Niterói, como é o caso Tenda Espírita Mirim fundada, no Rio de Janeiro, em 1924 por Benjamin Figueiredo; o Centro Espírita Reino de São Jorge, fundada no Rio Grande do Sul, em 1926 por Otacílio Chacrão; além de outros Centros e Terreiros de outras regiões do país que tiveram suas narrativas silenciadas pelos discursos hegemônicos produzidos pelas federações e intelectuais umbandistas.

Delinear uma origem única para a Umbanda nos levaria ao insucesso, pois, a sua diversidade e plasticidade nos encaminha para a pluriversalidade de narrativas. Estas, se singularizam em estruturas míticas de mulheres e homens que, no diálogo com os encantados, produzem, inventam e recriam origens e sentidos para o sagrado. Reconhecemos a árdua tarefa de busca de legitimação para produção de um campo religioso instituindo um discurso identitário, porém, se faz necessário afirmar que na tentativa de crivar princípios para a religião nascente, privilegiou-se interesses e noções ideológicas pelos quais estavam imbuídos aos intelectuais e sacerdotes pertencentes a classe média em detrimento de princípios e valores oriundos das religiões africanas.

A Umbanda forjada a partir das narrativas de um mito fundador único apaga as multiplicidades rítmicas e sagradas que emanam nos transes oriundos de corpos mestiços e negros fixados nas periferias, sertões e centros urbanos do território brasileiro. Os mitos, os ritos, as divindades nascem todos os dias, o uno e o estático implodem diante da plasticidade e do diferente que brotam de cada território sagrado. Na próxima seção, apresentamos as forjas singulares da experiência religiosa e mítica vivida por Maria da Glória, líder religiosa do Centro de Umbanda Irmão Carlos.

4.3 TODOS OS DIAS NASCEM DEUSES

Todos os dias nascem deuses
Alguns maiores e outros menores do que você
No Olimpo
(Nação Zumbi, 2007)

Pensar as Umbandas é mergulhar em caracterizações plurais, deixar-se invadir pela sua condição heterogênea, é aceitar a sua inclinação, a multiplicidade e firmar-se sempre em uma constante tarefa de submeter-se às suas linhas de fugas que nos remetem a processos contínuos de criação e recriação, escapando às tentativas de aprisionamentos em modelos fixos. Para Concone (1987), "Tentar caracterizar Umbanda é um trabalho ingrato, escorregadio e difícil. Na verdade, qualquer tentativa de caracterização absoluta está fadada, de antemão, ao insucesso" (p.65).

Foi em umas das tardes, lendo sobre as Umbandas, que me defrontei com a questão das multiplicidades das origens. De certa forma, o campo de pesquisa delimitado por mim, também, já me traziam informações pertinentes que se traduziam em narrativas que não dialogavam com o modelo mítico nutrido pelo sudeste do país. Na mesma tarde, vagando pelas leituras, lembrei-me da música No Olimpo do grupo pernambucano Nação Zumbi. A poética, a magia rítmica da música e seu refrão "Todos os dias nascem deuses" me inspiraram a pensar sobre a narrativa que dá origem às tessituras vividas por Dona Glorinha e seus encantados no sertão da Bahia.

A história da experiência de Maria da Glória de Souza Barbosa, Dona Glorinha, começa no sertão baiano, no povoado de Bela Vista de Covas, no munícipio de Itiúba/Bahia. Nascida em 30 de outubro de 1942, filha de um pequeno comerciante e de uma dona de casa, ainda com tenra idade começa a apresentar distúrbios na saúde que a leva a sofrer desmaios e paralisia parcial do seu corpo.

> Aí começou meu sofrimento, que era realmente a mediunidade. Aí vinha rezador, rezava e era tanta coisa, mas é a partir dos oito...dos oitos anos, mais ou menos, eu comecei a ter realmente problemas sérios e tal. Era aqueles abafamentos.... Eu desmaiava e diziam que era o coração, diziam que era não sei o quê. (Maria da Glória de Souza Barbosa, Entrevista realizada no centro de Umbanda Irmão Carlos. Setembro de 2013).

Diante do quadro de sofrimento, Dona Glorinha é levada por uma vizinha e sua mãe até uma médium que vinha de Petrolina para atender pessoas no povoado de Bela Vista de Covas.

A consulta da madrinha[114] Maria Amália[115] revela que o problema é de ordem espiritual e que se fazia necessário cuidar da mediunidade nascente.

Depois de iniciar o tratamento espiritual no povoado de Covas, Dona Glorinha é levada para o Estado de Pernambuco[116], em Petrolina, para dar continuidade ao seu desenvolvimento espiritual. Todo esse processo se prolonga por cinco meses no Centro de Giro Cavaleiro Jorge de Aruanda.

> Mas não era Centro de Umbanda não que a gente chamava...era Centro de Giro. Centro Cavaleiro Jorge de Aruanda, né? E lá realmente era sessão de giro. Mas ela dificilmente...As reuniões eram todas, não tinha cadeira não, sabia? Era todos em pé e quando sentava, assim, era no chão mesmo pra descansar. (Maria da Glória de Souza Barbosa, Entrevista realizada no centro de Umbanda Irmão Carlos. Setembro de 2013).

Com o prosseguimento das atividades espirituais ainda no Centro de Giro Cavaleiro Jorge de Aruanda, em 1954, com apenas 12 anos de idade, Dona Glorinha começa a manifestar seus primeiros guias espirituais: Cosminho[117], Cabocla Bárbara, Caboclo Rei de Angola[118], Rainha das Flores[119], além dos Tranca-ruas[120]: Gira mundo, Cordeirinho e Ventania. Após retornar para Bela Vista de Covas, Dona Glorinha inicia os trabalhos de atendimento de caridade, porém, no espaço familiar encontra bastante dificuldade de aceitação do seu trabalho espiritual, porque sua mãe torna-se evangélica e abre um salão da Igreja Batista. Diante disso, Dona Glorinha, uma menina, mulher no sertão baiano assume o compromisso espiritual de atender as demandas de pobres e enfermos que procuram suas curas e saberes ancestrais para obter o livramento de seus desequilíbrios materiais e espirituais.

Dispondo-se a atuar a partir de um modelo alternativo, atendendo moradores do povoado de Bela Vista de Covas, Dona Glorinha nos revela uma das faces das mulheres sertanejas, que mesmo sob condições de subalternização no interior baiano, mantêm-se como lajedos de força intransponível, resistindo às intempéries da vida. Administrando rezas, ervas, garrafadas e curas, com base nos saberes ancestrais, Dona Glorinha em seus atendimentos vai preenchendo

---

[114]Em alguns centros e terreiros de Umbanda o termo refere-se àqueles que assumem a liderança de um espaço religioso.

[115]Em sua entrevista Dona Glorinha nos informa que as consultas e atendimentos da madrinha Maria Amália eram obras de caridade.

[116]A continuidade do desenvolvimento espiritual na Cidade de Petrolina- Pernambuco foi necessário, pois, segundo Dona Glorinha, Maria Amália foi a acometida de problemas cardíacos, dificultando assim, seus atendimentos no munícipio de Bela Vista de Covas.

[117] Espírito com características e vibração infantil.

[118]Dona Glorinha lembra com felicidade que foi no dia 27 de setembro que manifestou o encantado que assumiria a missão do trabalho espiritual com ela – o Caboclo Gentil Rei de Angola.

[119]Segundo Dona Glorinha, a Rainha das Flores era uma entidade, um encantado, que se apresentava na Beira do rio Itapicuru-açu. Nas sessões espirituais Dona Glorinha também recebia Rainha das Flores.

[120]Entidades ligados ao Orixá Exu. Na Umbanda são de extrema importância nos trabalhos de descarregos, desobssessões e proteção das atividades espirituais.

as lacunas e descasos produzidos pela precariedade da saúde pública. Em um de seus relatos, ela caracteriza as especificidades do seu trabalho espiritual no povoado de Covas.

> Vinha pessoal doido, mordido de cobra, mordido de raposa, aquelas pessoas que iam ficar maluco, que as raposas doidas...Aí os irmãos botavam a boca em cima daquilo, chupava, trabalhava com alho, faziam garrafadas pra um e pra outro e curava todo mundo. Naquele tempo, vinha um pessoal da roça amarrado de corda, maluco amarrado no pau... um bocado de homem jogava no ombro e trazia aquelas pessoas malucas, doidas realmente. [...] Não tinha dias, mas também não tinha horas, que às vezes, chegava uma pessoa passando mal na rede, de noite. Às vezes, eu ia pra mata e, quando eu via, já tinha alguém pelo mato procurando, montado no cavalo, pra vim dar socorro. [...] mulher com hemorragia, criança atravessada, era tudo isso. Quem trabalhava era Rei de Angola, Rei de Ogum e Sultão aí depois chegou Irmão Carlos. (Maria da Glória de Souza Barbosa, Entrevista realizada no centro de Umbanda Irmão Carlos. Setembro de 2013).

As narrativas de curas e livramentos produzidas pela médium e seus guias dimensionam a escassez e ausências de recursos da saúde pública para o atendimento no povoado de Bela Vista de Covas, na década 1950. Em um dos seus relatos, Dona Glorinha narra um parto de urgência que precisou fazer com seu Guia Irmão Carlos.

> Minha mãe, que era parteira[...]Em Covas, eu fui pra lá. Essa criatura, o médico já tinha dito que ela não podia mais ter filho, mas não tem jeito, né, a pessoa ignorante e vai… Pobre. Ela deu a dor… Aí, tal, mamãe foi e nada e nada e nada. Cadê pra levar em Itiuba , Mamãe tinha duas tias lá que era médica de lá, as parteiras formadas, de gabarito, mas não podiam ir lá, que não tinham nem carro nem nada. Então, mandaram me chamar. Eu fui pra lá meia noite e, aí, irmão Carlos chegou. Irmão Carlos chegou, a mulher tava pra morrer. Irmão Carlos chegou, botou a mão na barriga da mulher e começou a conversar com a criança na barriga. Coordenando. “Ô, meu filho, não, não é assim. Volte, mas tire…”. Aí, botava o bracinho. Depois, botava um pé, uma perna. Aí, irmão Carlos dizia: “não, não é assim. Você vira, você vai virar, você faça esse movimento. Pode… Movimente, faça não sei o quê”. Aí, ele… eu sei que essa criança depois botou braço, botou perna, botou o bumbum. Aí, irmão Carlos: “como é que você vai nascer sentado? Não pode, meu filho”. Aí, ele virava. Mas todo mundo assim olhando… Ele assim no meio da cama e o pessoal olhando. Ele conversando Aí, irmão Carlos disse: “agora, agora você se afaste pra eu tirar esse impedimento”. [...] Aí, a criança veio. De pé, mas nasceu. Aí salvou e disse: “você está salva, minha filha, em nome de Deus”. Aí, as mulheres começaram a rezar: “ave Maria cheia de graça, o senhor é convosco. Bendito seja…”. Aí, começaram a rezar. Rezaram não sei quantas Ave Marias e Irmão Carlos rezando com elas ali. E a criatura chorando, chorando, de alegria e de emoção. (Maria da Glória de Souza Barbosa, Entrevista realizada no centro de Umbanda Irmão Carlos. Setembro de 2013).

Os aprendizados e saberes adquiridos por Dona Glorinha para acolher as demandas das pessoas que buscavam restituir seus equilíbrios materiais e espirituais são oriundos das inspirações advindas dos seus guias que sempre lhe ensinaram a como proceder com orações e curas. Em seus relatos, Dona Glorinha remete-se aos contatos com os guias ainda na fase da infância.

> É, quando eu era criança, eu via, brincava, né? E, depois, foi assim… Quando na minha mediunidade, quem ensinou eu a cantar, a rezar... Eram os irmãos mesmo, né, que vinham, me ensinavam. "Amanhã, você vai fazer assim, você vai pegar a folha, vai dizer essas palavras e não sei o quê". Era eles que vinham conversar comigo, né? Vinham conversar como eu tou conversando aqui, assim. Era muito interessante. [...] Vinha ... eu brincava, quando criança, com aquelas entidades. Eu pensava que era um amiguinho e não era, né? Era os Caboclinhos[...] O povo dizia, isso é coisa do demônio, é o demônio. Eu sabia que não era, né, que eles vinham pra mim, pra me ajudar. E, assim, a gente trabalhou muito.
>
> [...] Minha madrinha morava longe, né. E depois não podia ir a ela. Ela também passou a ficar doente, né, tanto é que ela morreu de problema de coração e eu fui praticamente... Ali mais Zefa[121] me ajudando e tal... e eu me desenvolvendo, eu ia desenvolvendo e fazendo todas essas coisas. (Maria da Glória de Souza Barbosa, Entrevista realizada no centro de Umbanda Irmão Carlos. Setembro de 2013).

A experiência do sagrado vivido no povoado de Bela Vista de Covas, nos revela que a Umbanda nascente a partir de um contexto do Sertão se constitui como uma narrativa que dentre diversas outras asseguram a multiplicidade de mitos, práticas e um modo próprio de existência que se forja a partir de histórias, personagens e paisagens singulares. Nas narrativas de Dona Glorinha, as forças ancestrais não estão aprisionadas a um mito de origem[122], ele sequer é conhecido, no território vivido, são as trocas entre homens/ mulheres e os ancestrais que se constitui enquanto elemento primordial.

> O problema das origens da umbanda não pode ser reduzido a questões de prioridades e de fundadores. Em parte, porque nos faltam dados históricos suficientes; em parte, porque não faz muito sentido procurar por prioridade e fundadores em um processo que em boa medida ocorreu, por assim dizer, rizomaticamente, sem direção única e sem controle centralizado [...] (GIUMBELLI, 2002, p. 209).

A tessitura sagrada vivida no interior baiano por Dona Glorinha constitui-se de uma experiência que dialoga com uma diversidade de crenças e tradições oriundas de concepções cosmogônicas de negro/as, índios/as e europeus/ias. No Sertão da Bahia, os deuses e suas narrativas produzem uma modelagem singularizada, rizomaticamente[123] permeada de outros mundos, mas que não deseja edificar-se enquanto discurso universal.

---

[121]Moradora de Bela Vista de Covas que auxiliava Dona Glorinha e seus Guias nos atendimentos espirituais. Zefa tinha como Guia protetor o Caboclo Tomba serra.

[122]Refiro-me ao mito de origem que tem como protagonista Zélio de Moraes.

[123] Na Botânica o rizoma é uma raiz que cresce e se ramifica em diversas outras raízes e plantas. Deleuze e Guattari (1995) utiliza este termo da Botânica para romper com o modelo arbóreo enquanto modelo de construção de conhecimento, criando assim, a possibilidade de pensar o mundo a partir de princípios onde operam a multiplicidade, conexão, heterogeneidade escapando a qualquer modelo estrutural. "[...] qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem. " (DELEUZE; GUATTARRI, 1995, p.15).

As narrativas de Dona Glorinha materializam uma trajetória singular que multiplicam-se nas diversas regiões do território brasileiro. Sacerdotisas, sacerdotes, padrinhos, madrinhas, homens e mulheres comuns que, em diálogo com a totalidade mundo e seus ancestrais, criam e reinventam o sagrado, seus mitos e práticas desviando-se das lógicas que silenciam e apagam a beleza do múltiplo. A seção que segue apresenta características do vasto território religioso das Umbandas a partir do diálogo com autores que se dedicaram ao seu estudo aqui citados: Birman (1985), Maggie (2001), Ligiéro (2004) e Silva (2005).

4.4 AS UMBANDAS E SUAS DINÂMICAS

A Umbanda é uma religião afrobrasileira que teve influência dos cultos de entidades africanas, da religiosidade indígena, do catolicismo popular e do espiritismo Kardecista, caracterizando-se como uma religião resultante da bricolagem de diversos elementos religiosos. Assegura-se, então, um vasto panteão, com espíritos de Caboclas, Caboclos, Pretos-velhos e Pretas-velhas, Êres, Pombas-giras, Boiadeiros, Orixás entre outras divindades.

Para Luz (2013), a Umbanda pauta-se na ideia do contato com o mundo espiritual a partir da crença da existência de dois mundos, o visível e o invisível; na presença dos espíritos ancestres, que são cultuados e invocados para intervir no mundo dos vivos; e na forte crença de forças cósmicas que sustentam e dinamizam a existência do universo.

Umas das características marcantes da Umbanda é o culto aos mortos, pois parte significativa da sua ritualística é dedicada aos antepassados; essa seria uma forte influência das religiões Banto, nos cultos umbandistas. “[...] Entre as etnias bantos, os mortos são entendidos como energias vivas espalhadas entre nós”. (LIGIÉRO, 1998, p. 129).

O filósofo do Congo, Fu-kiau, à luz da leitura de Ligiéro (1998), nos traz elementos significativos para pensarmos sobre a presença dos ancestres no mundo.

> O indivíduo acredita que ele é feito de dois elementos: a matéria (ma), a qual é a substância do seu corpo (ntu), e a energia (ngolo), a qual é uma parte individualizada da energia viva eterna, o todo. Quando alguém morre, seu corpo (ma) torna-se parte da terra, enquanto sua energia (ngolo), ou a divina presença da energia viva individualizada nele/nela, deixa o corpo para juntar-se ao todo universal da energia viva (ngolo zavumuna). Dessa forma, nossos ancestres, como energia viva estão vivos entre nós. (FU-KIAU citado por LIGIÉRO,1998, p.129).

A influência da teoria espírita de Allan Kardec, em seu sistema filosófico-religioso, afirma sobre a existência e possibilidade de comunicação com o mundo espiritual. Segundo

Silva (2005), a Umbanda constituiu-se como uma religião intermediária, pois preservou parte das práticas religiosas populares em seu cultos, assim como, incorporou elementos da doutrina espírita em suas práticas. Para Ligiéro (2004), os cultos umbandistas são povoados de entidades espirituais que viveram no mundo material, nele construíram trajetórias experienciais e, após romperem com esta condição e acessarem o mundo espiritual, retornam para auxiliar e proteger os que deles precisam.

Nos cultos umbandistas, os grupos socialmente inferiorizados ganham, por meio da inversão simbólica, um poder mágico inigualável, pois na sua prática religiosa traz para o lugar de poder os excluídos socialmente. Conforme nos afirma Maggie (2001): “Esses modelos sociais expressos nos exus, pretos-velhos, pombas-giras e caboclos, figuras desprestigiadas pela sociedade mais ampla transforma-se, no ritual, não só em figuras de prestígio, mas em Deuses, e entres eles os que mais atuam” (p.118).

No panteão umbandista, esses modelos sociais são divinizados e se tornam a base central de seu culto. Birman (1985) afirma que podemos dizer que o poder religioso na Umbanda decorre de uma inversão simbólica em que os considerados inferiores na ordem social são detentores de um poder mágico particular, advindo da própria condição que possuem.

A inversão simbólica está presente tanto nas possessões como nas oposições entre os sexos, como nos conta Maggie (2001). Nas possessões, homens comuns pertencentes às classes menos privilegiadas se transformam em deuses, a inversão também ocorre sobre a oposição entre os sexos, pois homens recebem entidades femininas e mulheres recebem entidades masculinas.

Observa-se nos espaços umbandistas, que é pelas mãos de homens e mulheres simples que estão as curas das doenças de pessoas que também são oriundas das classes privilegiadas. Os corpos que cedem ao transe dos espíritos de Caboclas, Ciganos, Pretas-velhas, Exus e Erês, são quase sempre de umbandistas semiletrados que ocupam no mercado de trabalho a condição do subemprego, ou seja, pertencem a estratos sociais inferiores. Segundo Maggie (2001), os sujeitos oriundos de um estrato social privilegiado no território da Umbanda são colocados como dependentes dos saberes ancestrais dos umbandistas e seus guias. Assim, o território umbandístico, em seu modo de atuar, modifica o sistema de posições da sociedade mais ampla.

Em seus estudos sobre a Umbanda, Maggie e Cottins (1980) consideram que esta religião constrói um modo de vida que organiza o mundo de seus adeptos, recriando relações sociais, relações afetivas, relações econômicas e ideológicas a partir dos centros ou terreiros onde se dão suas práticas. Neste sentido, compreende-se que o modo de vida gerado na Umbanda se

constitui como uma forma de interpretar o mundo, produzindo sentidos que alicerçam a criação de novos modos de existência para seus adeptos a partir da experiência do sagrado. O sagrado é entendido como um plano primordial para o entendimento e significação das coisas do mundo. Como afirma Eliade (1992), em sua obra "O sagrado e o profano."

> [...], a Natureza nunca é exclusivamente "natural": está sempre carregada de um valor religioso. Isto é facilmente compreensível, pois o cosmos é uma criação divina: saindo das mãos dos deuses, o mundo fica impregnado de sacralidade. Não se trata somente de uma sacralidade comunicada pelos deuses, como é o caso, por exemplo, de um lugar ou um objeto consagrado por uma presença divina. Os deuses fizeram mais: manifestaram as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do mundo e dos fenômenos cósmicos. O mundo apresenta-se de tal maneira que, ao contemplá-lo, o homem religioso descobre os múltiplos modos do sagrado e, por conseguinte, do Ser. (ELIADE, 1992, p.59)

Na Umbanda, a sacralidade do mundo encontra-se na condição de potência, ou seja, a passagem da condição profana para o sagrado é acessada a partir das ritualísticas que sacerdotes e iniciados mobilizam para alcançar a potência divina que habita no mundo natural. Dessa forma, uma pedra, uma imagem, as guias, ou até mesmo um amuleto quando ritualizados podem emanar as forças potenciais para proteger seus devotos de qualquer tipo de infortúnio.

As questões cotidianas vividas pelos adeptos da Umbanda são compreendidas a partir dos seus elementos míticos e ritualísticos, assim, as características de personalidade dos adeptos são associadas aos arquétipos de seus guias. Os infortúnios que perpassam em suas vidas encontram ordem explicativa no jogo de adivinhação, nas folhas para cura de uma doença, que advém da inspiração de uma farmacopeia ancestral, ou seja, todo o sistema de significação se dá a partir dessa ordem sagrada.

A presença dos Guias na vida diária dos frequentadores dos Centros/ Terreiros é algo que se faz presente na Umbanda, seja nos encaminhamentos dos eventos ordinários dos umbandistas, nas exigências de condutas compatíveis com os valores éticos aprendidos no culto, ou mesmo, nas resoluções dos problemas cotidianos que afligem suas vidas. Os adeptos da Umbanda não negligenciam as implicações das esferas cotidianas em suas vidas, sejam elas sociais, políticas, ou mesmo econômicas, porém, acreditam que elas estão sempre suscetíveis às intervenções das entidades que permeiam o panteão umbandista. Segundo Bergo (2011), "as dimensões sobrenaturais não se opõem e não se separam da vida cotidiana". (p.181). Nessa perspectiva, a Umbanda opera a partir das dinâmicas intrínsecas onde o sagrado e o profano estão em diálogo constante, forjando assim um modo particular de produção de sentido sobre a vida de seus adeptos. No próximo capítulo, me proponho a apresentar as dinâmicas dos ritos, práticas e saberes produzidos no Centro de Umbanda Irmão Carlos.

5. ETNOGRAFANDO A ALDEIA

No quinto capítulo, me proponho a compreender as práticas ritualísticas, os saberes e sentidos que se forjam na experiência do Centro de Umbanda Irmão Carlos. A tarefa de mergulhar no denso cotidiano dos umbandistas, buscando captar de forma exaustiva o modo de vida que se expressa nas tessituras e dinâmicas da Umbanda pesquisada, se constituiu como força motriz que nos moveu pelos costumes, crenças e ancestralidade do campo de pesquisa.

Adentrar no modo de vida da Umbanda exige que reconheçamos que ela se constitui como outro modo de produção do conhecimento sobre a vida. Suas práticas e saberes resistem à colonialidade do poder, pois se forjam de uma episteme que significa o mundo a partir de concepções e valores pautados na tradição, oralidade e ancestralidade. Faz-se necessário assumir, que o mergulho sobre os saberes e experiências da Umbanda é uma tarefa desafiadora. Traduzir suas vivências, equilibrar-se entre seus mistérios e codificar seus encantos, a partir de uma linguagem escrita, exige sensibilidade e clareza sobre as possibilidades e limites de compreensão do mundo do outro.

Diante do exposto, nesse estudo, nos valemos da prática constante do diálogo com os interlocutores da pesquisa, pois compreendemos que seus afetos, memórias, conhecimentos e saberes práticos são primordiais para que possamos produzir perspectivas aproximadas do seu modo de significar o mundo. Esta parte do trabalho, então, é fruto da presença constante do pesquisador no espaço do tema, possibilitando assim, uma maior aproximação dos sentidos, concepções, práticas e crenças que permeiam a Umbanda pesquisada. Este capítulo resulta de entrevistas, conversas informais, observações e da experiência do pesquisador nativo no campo pesquisado. Nas seções seguintes, apresento as práticas, os saberes e os modos de se relacionar com a ancestralidade presentes no espaço pesquisado.

5.1 SESSÃO UMBANDISTA: ALGUNS REGISTROS

As sessões da Umbanda se constituem enquanto culto ritualístico onde os umbandistas se reúnem para cantar, reverenciar e acolher as forças ancestrais que estão em constante diálogo com o mundo dos vivos. No centro analisado, as sessões ocorrem em datas previamente marcadas e ocorrem quinzenalmente com encontros de aproximadamente 3 horas de duração.

Nas reuniões se fazem presentes médiuns, clientes e participantes esporádicos[124]. A partir do final da tarde, nos dias de reunião, é perceptível uma maior concentração de veículos e pessoas na frente da residência, onde fica localizado o Centro de Umbanda Irmão Carlos.

Algumas horas antes da sessão, os médiuns começam a chegar no espaço. Aos poucos, vão trocando suas roupas em um pequeno banheiro próximo da cozinha. Em pouco tempo, a cor branca vai tomando todo o espaço religioso, saias, panos de cabeças, calças e batas vão firmando uma estética outra sobre os corpos de mulheres, homens e crianças. No centro de Umbanda pesquisado, todas as ações dos médiuns seguem um processo de ritualização.

> Ao chegarem os médiuns trocam de roupas e logo depois saúdam os altares e espaços dedicados às forças celestiais, posicionam-se na frente de cada espaço sagrado batendo a cabeça no chão e fazendo o sinal da cruz. Banham seus corpos com alfazema e só depois encaminham os preparativos da sessão. (Diário de campo, agosto, 2016).

Logo depois de se prepararem para acessar o espaço sagrado, os médiuns preparam o ambiente para recepcionar os frequentadores. Deslocando-se por cada espaço do Centro, os médiuns incensam altares, imagens, mesas, objetos e portas do recinto. O ato de incensar é acompanhado por um ponto cantado:

Estamos rezando e também incensando
Estamos rezando e também incensando
A casa do bom Jesus da Lapa
A casa do bom Jesus da Lapa
Senhor bom Jesus da Lapa
Meu bom Jesus olhe eu
Quando eu cheguei nesta aldeia
Meu bom Jesus olhe eu
Senhor bom Jesus da Lapa
A vossa igreja é francesa
E é do bom Jesus da Lapa

Após a purificação do espaço, os visitantes que vão chegando no ambiente dirigem-se ao umbandista que está com a missão de incensar e dizem – "*louvado seja nosso senhor Jesus Cristo*" e o umbandista responde "*para sempre seja ele louvado*". No ato de incensar, se estabelece uma relação de confiança, pois, os frequentadores confiam seus corpos ao umbandista que incensa e firmam-se na ideia de que, a partir do ritual, começam a obter o livramento das atrapalhas[125] das suas vidas. Ou seja, no ato de incensar inicia-se a purificação

[124]Frequentadores que buscam os Terreiros/ Centros religiosos para resolução de questões pontuais.
[125]Livramento das atrapalhas – termo utilizado pelos Guias espirituais quando intervém sobre os problemas espirituais e corporais dos solicitantes anunciando a restituição do equilíbrio.

e o combate às forças que desorganizam o equilíbrio da vida. Uma das frequentadoras do Centro de Umbanda Irmão Carlos nos traz o seguinte significado do ritual.

> Deixar incensar, deixar aquele incenso entrar, deixar aquele incenso te purificar... Eu acredito que começa a se organizar dali, começa a quebrar as demandas, começa ali na entrada, acredito sim, que quebra logo ali no início, logo ali no incensar, no lavar das mãos, acredito que possa quebrar alguma demanda, alguma coisa que a pessoa veio da rua, assim ..., logo ali, naquele instante afasta logo dali. (Luciene Conceição, 36 anos de idade. Entrevista no Centro de Umbanda Irmão Carlos, agosto de 2017).

Durante o ritual, o umbandista eleva o incensador do alto da cabeça até a base dos pés. Os participantes do culto são girados em torno de si para que tanto a frente do seu corpo quanto sua parte posterior sejam protegidas. Para os umbandistas, os corpos de seus adeptos estão a todo momento suscetível às energias sobrenaturais, daí a constante atenção aos processos de purificação ritual.

> Quando você vem da rua você pega muito carga, vai em muitos lugares então são muitas energias positivas e negativas e eu acredito que no momento que você entra em uma reunião tem que ter um ato assim de limpeza, né, pelo menos naquele instante a pessoa vai entrar para uma reunião pra um momento assim muito mediúnico eu acredito que é necessário esse ato, é necessário esse momento de incensar de lavar as mãos, como se diz tirando as impurezas que você traz da rua, do lugar onde você estava, independente, de onde você estava, então ao entrar ,ao se incensar, ao lavar as mãos... é um momento de se limpar de se purificar. (Luciene Conceição, 36 anos de idade. Entrevista no Centro de Umbanda Irmão Carlos, agosto de 2017).

O cotidiano da Umbanda está permeado de ritos e práticas que buscam restituir o equilíbrio dos frequentadores do seu culto. O desequilíbrio pode ser gerado por forças alheias ao mundo material ou como nos afirma Negrão (1996) “por disposições naturais, inveja ou simples maldade, que são capazes de causar danos ao sujeito em sua sanidade, em suas condições econômicas e seu relacionamento afetivo e familiar” (p.86).

No Centro de Umbanda, o incenso, as folhas além de outros ritos e práticas são utilizadas para limpar os corpos dos presentes e afastar as forças que podem colocar em risco a harmonia do espaço sagrado. Segundo Concone (2003), os umbandistas acreditam que o mundo não se limita unicamente às coisas que vemos, para além da nossa visão limitada existe um universo de forças sobrenaturais que nos cercam e interferem diretamente em nossas vidas.

Ainda que uma das principais caraterísticas da Umbanda seja a comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, parte de suas ações buscam proteger seus adeptos das inconstâncias do mundo. Os ritos e as práticas consubstanciadas na presença dos guias espirituais visam livrar os frequentadores dos infortúnios que acometem as relações no mundo da vida. Um dos umbandistas referem-se aos ritos de proteção:

> Acender velas, incensar o ambiente, a farofa para Exu, enfim tudo isso pra mim representa um pedido de proteção onde a gente evoca as forças das entidades que estão assentadas no centro, no lugar sagrado onde a gente vai fazer a nossa reunião para quê através dele a gente tenha a garantia e a segurança de não sofrer interferência de forças contrárias de espíritos obsessores que podem interferir em nosso trabalho, né. O que acontece...a presença dos espíritos nas reuniões, recebem antes mesmo a autorização desses guardiões desses protetores, são eles que determinam quem ou qual, que espírito poderá estar presente porque cada um vem com um propósito, então, eu acho que esse ato de preparação tem a ver com o pedido de defesa e proteção para que haja a garantia do equilíbrio do nosso trabalho. (Luís Cesar da Silva Sousa 44 anos de idade. Entrevista realizada no Centro de Umbanda Irmão Carlos, maio de 2016).

No Centro de Umbanda Irmão Carlos, nota-se uma série de estratégias que visam evitar que o desequilíbrio adentre o espaço sagrado. Nesse sentido, percebe-se que os cuidados se firmam também na porta de entrada do Centro, pois, ela é o elo, o limiar, a fronteira entre o mundo sagrado e o mundo profano. Nela está firmada o objeto protetivo de Ogum (mariô) e a casa do Orixá Exu.

> O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. [...] o limiar tem seus "guardiões": deuses e espíritos que proíbem a entrada tanto aos adversários humanos como às potências demoníacas e pestilenciais. (ELIADE, 1992, p. 29).

No centro pesquisado, nenhum umbandista, cliente ou participante esporádico, pode sentar-se na soleira da porta ou ficar de costa para ela. Afinal, acredita-se que este é um local de tensão entre as energias externas e internas. Dessa forma, a porta é sempre resguardada com ritos e objetos que asseguram forças protetoras como a palha do dendezeiro, incensos e velas acesas na casa do Orixá Exu. Antes de acessarem a porta de entrada do Centro, os frequentadores retiram seus calçados e desligam os dispositivos eletrônicos. O ato de retirar os calçados, desligar-se dos acoplamentos tecnológicos e submeter-se aos ritos específicos, revela momentaneamente um descentramento dos apegos[126] de órbita individual e um mergulho sobre um conjunto de símbolos sagrados que resguarda um modo de vida peculiar.

> Uma parte significativa das pessoas que se fazem presentes na sessão trazem as dores e tensões produzidas pelas agruras da vida, acreditam que a busca de sentido para suas questões existenciais podem ser respondidas pelas forças sobrenaturais que permeiam o panteão umbandista. (Diário de campo, setembro, 2015).

Os símbolos e rituais produzem um sentido sobre os presentes, pois ao adentrar o espaço os frequentadores mudam suas posturas, se instala uma outra lógica sobre os comportamentos, os corpos se acalmam, as conversas e burburinhos se silenciam, as reverências aos altares e as

---

[126] Para participar das sessões os frequentadores precisam se submeterem há um conjunto de regras mínimas tais como: vestir branco, retirar o calçado, desligar os aparelhos tecnológicos etc.

alfazemas distribuídas para banhar os corpos indicam um outro tipo de ordem simbólica diferente do espaço externo ao Centro de Umbanda.

> O silêncio é quase imperativo, algumas conversas paralelas se perpetuam, mas centram-se em conteúdos condizentes ao sagrado. Os corpos dos presentes na sessão buscam o relaxamento, desligar-se das tensões do mundo, centrar-se em si e dar continuidade às atividades de purificação para o encontro com as forças ancestrais. (Diário de campo, setembro, 2015).

No Centro de Umbanda Irmão Carlos, as sessões se iniciam com a presença da líder religiosa Dona Glorinha. Nas aberturas, a dirigente sempre faz um breve relato sobre a espiritualidade em sua vida, remete-se a sua história e aos guias presentes na sua trajetória espiritual. Ela profaniza o sagrado, insere-se nele, torna-o possível e acessível. O sagrado perde o seu teor de inalcansabilidade, humaniza-se nos risos, nas emoções e narrativas permeadas dos encantados.

As sessões espirituais com a liderança de Dona Glorinha ganham características próprias, seu jeito de falar, sua perspicácia em ler as coisas do mundo, seus relatos, descentram qualquer modelagem dogmática, já que as sessões se iniciam nas histórias e contextos produzidos a partir de seus relatos experienciais.

> Mesmo existindo um roteiro de orações a serem seguidos, Dona Glorinha institui um plano próprio de imersão dos frequentadores nas coisas do sagrado. As orações espíritas e católicas não são negligenciadas, mas sempre antecipadas por contornos e aberturas para memórias, narrativas e vivências com os encantados. (Diário de campo, julho de 2016).

As concepções e ritos do centro são tecidas pelas forças ancestrais que orientam o espaço sagrado e também pela trajetória experiencial de sua liderança religiosa. Nessa perspectiva, o espaço pesquisado produz regras e sentidos a partir dos acordos e negociações firmados entre umbandistas e suas divindades. Segundo Cruz e Arruda (2014): “Cada terreiro segue suas próprias convicções e estipula seus alicerces, de acordo com sua história e contexto. Sob a autorreferência umbanda, encontra-se toda uma gama de casas diversificadas em suas concepções e ritos” (p.103).

As sessões são precedidas de uma longa abertura com as orações espíritas e católicas. A liturgia é acompanhada por todos os participantes e nela se reza para os umbandistas e Guias protetores do Centro. A longa abertura que precede as sessões espirituais se constitui em uma defesa cerimonial, como conta Brumana e Martins (1991). Daí a invocação dos Santos e entidades do panteão umbandista por meio de orações e pontos cantados visando instituir uma zona de segurança para os participantes do culto.

As orações são seguidas das leituras de textos pelos umbandistas da mesa que trazem reflexões que versam sobre temas diversos da espiritualidade tais como: leitura dos livros dos espíritos de Alan Kardec, trechos da Bíblia sagrada, além de narrativas míticas sobre Orixás, Inquices e Caboclos[127] no culto religioso. No espaço da Umbanda, matrizes religiosas e culturais antagônicas são agrupadas em uma cosmologia singular, onde os contrários convivem sem os apagamentos das diversidades. Eduardo Oliveira (2018) aponta que "A Umbanda tem o talento de fazer conviver os diversos, não só os diversos, mas os conflitantes, colocar Santos católicos, Santos espíritas com Santos africanos e indígenas. Estamos falando de colonizadores e colonizados em uma mesma esfera do sagrado". (informação verbal[128]).

As sessões espirituais estão permeadas das heranças religiosas europeias e das religiosidades africanas e indígenas. Tradições escritas e orais atuam no cotidiano da Umbanda sem serem invisibilizadas ou apagadas, escapando assim, de qualquer modelagem hegemônica excludente. As orações de abertura são seguidas pelos pontos cantados das forças ancestrais que atuam no Centro de Umbanda. Os cantos são evocados e aprendidos pelos médiuns e frequentadores a partir da transmissão oral. Então, para acessarem as forças dos encantados, os umbandistas precisam se submeterem a um longo aprendizado para que possam dominar as singularidades, ritmos e dinâmicas dos pontos cantados.

No Centro de Umbanda Irmão Carlos, os pontos cantados exaltam as forças ancestrais que regem o cosmo, além de assegurar a presença dos Guias e protetores nas sessões e trabalhos espirituais do Centro.

> [...] os pontos umbandistas têm dupla função: eles louvam a existência e manifestação das entidades espirituais, ao mesmo tempo que impregnam de uma força mágica que tem o poder de atrair as divindades para o mundo dos homens. Cada espírito tem o seu ponto cantado; escutando a música que lhe é própria, ele responde ao chamado dos cânticos e desce para montar o seu cavalo. O primeiro espírito que se manifesta é geralmente o do pai ou da mãe-de-santo, pois trata-se da autoridade máxima do terreiro. (ORTIZ, 1999, p. 106)

Os primeiros Guias que se manifestam na líder religiosa são os responsáveis pela direção do trabalho espiritual, nesse caso, o Caboclo Rei de Angola e o Índio da Estrela Branca. Quase sempre é o Caboclo chefe Rei de Angola que abre a sessão. Sua chegada é anunciada de forma festiva, os corpos dos médiuns se animam com a presença do líder ancestral, os pontos cantados são entoados com beleza e alegria nos fazendo acessar outros contextos. Estes cantos não só impregnam o mundo com as forças dos encantados como também estabelecem a relação dos

---

[127]Segundo Sodré (1988, p.57) Mesmo com toda simbologia indígena a veneração ao Caboclo "é uma reelaboração nacional do culto negro aos ancestrais".
[128]Fala recuperada da memória pelo pesquisador na Qualificação desta Tese, ocorrida em 22 de março de 2018.

umbandistas com outras paisagens[129]. Abaixo apresento trecho de um ponto cantado do Caboclo Rei de Angola:

Estava no mato, estava trabalhando
O caboclo gentil passou me chamando
Aê, aê onde ele mora
Mora na aldeia do Caboclo Rei de Angola
Aê, aê onde ele mora
Mora na aldeia do Caboclo Rei de Angola
Eu fui no mato caçar
Cacei uma juriti
A caça não deu pros camaradas
Toma a sua pena vai dividir
A caça não deu pros camaradas
Toma a sua pena vai dividir
Caça, caça, caçador
Eu gostei de ver caçar
Caça, caça, caçador
Caça seria do mar

A experiência das sessões umbandistas, seus pontos cantados, suas melodias, as palmas ritmadas, a presença dos guias, suas linguagens, seus contextos e performances corporais possibilitam diálogos constantes com outras totalidades mundo[130]. No culto umbandista, a todo momento somos atravessados por dinâmicas que nos remetem a pertenças que extrapolam a lógica do lugar e nos inundam de diversas relações com outros saberes e modos de apropriação do mundo.

Ferreira e Oliveira (2018) dizem que "É possível você frequentar uma paisagem antes de ter ido a ela" (p. 551). Na Umbanda as paisagens são acessadas a partir do contato com as diferentes culturas e saberes que se materializam também nos transes Caboclos, transes Ciganas, transe Erês, transes Pretos-velhos etc, instaurando-se assim, diversidades culturais, étnicas e modos de vida a partir do lugar mesmo.

A multiplicidade que emana na forma de estruturação dos Centros e Terreiros de Umbanda avança também sobre o seu modo de ser e de se relacionar, pois, as diferenças e as peculiaridades não são apagadas, nem se submetem às lógicas universalistas.

---

[129]Para Glissant (2005), a paisagem é uma abertura, um entremeio para o encontro de outras culturas. Nos cultos umbandistas é possível acessar uma diversidade de mundos (urbanos, rurais, silvícolas e outros) que se reafirmam em sua experiência religiosa.

[130] [...] a totalidade-mundo é um rizoma no qual todos têm necessidade de todos, é evidente que haverá culturas que estarão ameaçadas. Não será nem através da força, nem através do conceito que protegeremos essas culturas, mas através do imaginário da totalidade-mundo, isto é, através da necessidade vivida do seguinte fato: todas as culturas têm necessidade de todas as culturas (GLISSANT, 2005: 156).

> A religiosidade afrobrasileira e nesse caso especifico a Umbanda [...] ao invés de dissolver diferenças, conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem como tais. Um caboclo permanece diferenciado de um orixá mesmo se cultuados no mesmo terreiro e sob o mesmo nome próprio. (ANJOS, 2006, p. 22)

No cotidiano do centro, se a líder religiosa manifesta o guia Rei de Ogum em seu corpo, este assume uma postura curvada e demonstra limitações nos movimentos e nas emissões das palavras. Rei de Ogum é um Caboclo velho que traz a dinâmica e astúcia do Orixá Ogum, porém não se encerra neste. Ainda que conserve a realeza e a força do Orixá Ogum, o Caboclo transcende e escapa a qualquer condição atratora, imóvel, una; mesmo estando muitas vezes alinhado às falanges ou linhas, essas entidades criam paisagens, produzem contextos próprios, singularizam-se. Neste sentido, as entidades não se encerram em unidades resultantes de misturas, mas correlacionam-se com o diverso expresso no território umbandista.

As incorporações são mediadas pelas invocações dos pontos cantados que a todo instante atualizam as forças sagradas na dinâmica do presente, assim, se o ponto cantado é para Oxóssi: "*Quem manda na mata é Oxóssi, Oxóssi é caçador, Oxóssi é caçador. Eu vi meu pai assobiar, eu mandei chamar, é de Aruanda ê, é de Aruanda ê, sua pena Branca, é de Aruanda*". O ponto cantado refere-se ao anuncio e canalização das forças ligadas ao Orixá Oxóssi e toda sua linhagem de Índios, Caboclos e Encantados. A invocação da força ancestral atualiza-se nos corpos dos médiuns que se revitalizam com a sabedoria e os mistérios das forças das matas.

Nas incorporações, os corpos dos médiuns libertam-se dos códigos de restrição da ordem social e individual, a vontade do sagrado institui uma outra ordem para o corpo, afastando dele toda e qualquer razão explicativa que opera controlando os sentidos e as coisas. O corpo reinventa-se, nutre-se de um corpo mítico tecido de uma pluralidade de cosmologias. Este produz agenciamentos que atualizam no presente tradições, filosofias, saberes e culturas. Para Oliveira (2007): "Um corpo não retilíneo e verticalizado, mas um corpo negro-africano, retorcido, de dobras profundas e reverências à terra. Um corpo de curvas e movimentos. Um corpo imprevisível, independente, não adestrável, não domesticável; um corpopoiético" (p.212).

Rompendo com qualquer tipo de controle, os corpos irradiados assobiam, dançam, festejam, aguçam os sentidos, intuições e anunciam a permanência de saberes e tradições silenciadas pelo modelo civilizatório vigente. Na Umbanda, os corpos em transe instituem as forças dos Caboclos, Boiadeiros, Índios, Erês, Tranca-Ruas e outras entidades sagradas que produzem modos singulares para compreender e organizar o mundo. Segundo Sodré (1988) estas forças sagradas "[...] não são entidades apenas religiosas, mas principalmente suportes

simbólicos – isto é, condutores de regras de trocas sociais para continuidade de um grupo determinado" (p.55).

As incorporações dos Guias espirituais, não demoram muito tempo, contudo, todas entidades que se manifestam podem entoar seu ponto cantado. Mesmo que a linha de trabalho seja de Caboclos, Orixás, Pretos-velhos ou Erês, existem sempre singularidades que se expressam em cada entidade. Assim, se a linha de trabalho é da Orixá Iansã, pode-se ter na sessão a presença de Iansã menina, Cabocla Bárbara ou Iansã Dagan, entidades que expressam a força Iansã de forma diversa.

As mudanças são perceptíveis no corpo do médium incorporado, muitas vezes visíveis na altivez de seus atos, no modo de comunicar-se com os presentes, nas mudanças das características corporais ou no uso de objetos que representam a força espiritual da entidade como cocares, chocalhos, alfanje[131] e outros apetrechos. A dinâmica diverge a partir do equilíbrio e desenvolvimento espiritual do médium e da entidade espiritual que se incorpora. Percebe-se modificações que vão desde de uma respiração mais intensa que já anuncia a chegada da entidade, até quadros onde os médiuns, em um primeiro momento, ficam letárgicos e vacilantes em seus movimentos, tombando no salão, até a consolidação da incorporação de forma total.

As entidades incorporadas dançam, puxam seus pontos cantados e, muitas vezes, após pedir licença ao Guia da casa, deixam encaminhamentos ou prescrevem banhos aos médiuns e frequentadores que estejam com fragilidade no campo espiritual ou material. Nas sessões, os médiuns em desenvolvimento, assim como, alguns frequentadores habituais ficam irradiados[132] pelo contato com as entidades que estão na sessão espiritual ou pela absorção sonora dos pontos cantados, necessitando assim, que os médiuns ou os Guias espirituais possa auxiliá-los.

> Nas sessões de sábado muitas vezes os Guias interferem no desconforto gerado pela irradiação, os Guias ao se defrontarem com essas situações muitas vezes rodam os médiuns em desenvolvimento e frequentadores sobre si mesmo, logo depois da ação percebe-se que, em muitos casos, a energia espiritual toma o corpo do médium, porém, se o médium ainda se encontra em uma condição tênue do desenvolvimento, após serem rodados retornam para condição de consciência atual. (Diário de campo, abril de 2015).

A ideia de cuidado permeia toda a prática mágico-religiosa da Umbanda. Nas sessões espirituais, os médiuns e Guias estão atentos e sensíveis às demandas e necessidades que se desdobram no culto religioso. Nessa perspectiva, os casos emergentes que necessitam de

---

[131]Espada utilizada pela Orixá Iansã.
[132]Termo utilizado no centro pesquisado para o médium ou frequentador que obteve uma incorporação parcial.

intervenção do sistema religioso da Umbanda são encaminhados para as consultas com os Guias de atendimento.

5.2 AS CONSULTAS

No Centro de Umbanda Irmão Carlos, as consultas são atendimentos disponibilizados pelos guias espirituais para os adeptos e clientes visando a cura de males e os livramentos dos infortúnios que são gerados na experiência do mundo da vida. Os clientes e participantes esporádicos imergem em uma experiência onde o invisível, o intuitivo, o encantado constituem-se em outro modo de acessar a verdade do mundo.

Os clientes, na sua grande maioria, chegam ao espaço levados por frequentadores ou visitantes que já foram atendidos pelas atividades espirituais do Centro de Umbanda. Afinal, não existe nenhuma outra forma de saber sobre a existência do centro, já que inexistem indicações ou símbolos na frente da residência que revelem a presença do espaço religioso. Boa parte, após saberem da existência do centro religioso, busca acessar o espaço por contato telefônico ou comparece de forma fortuita para as consultas. Nos dias determinados para consultas, algumas cadeiras são colocadas no espaço anexo da casa onde acontecem o atendimento para que os clientes possam esperar o momento do seu atendimento. Os atendimentos dos clientes avançam por todo o período da tarde e a estes somam-se atendimentos de emergências de médiuns do centro ou de participantes esporádicos que chegam solicitando ajuda para suas demandas.

Em seus estudos sobre as religiões afrobrasileiras, Prandi (1991, p.28), nos afirma que nas consultas dos espaços umbandistas “o cliente pode escolher a entidade com quem se consultará, contando com variada gama de entidades que se mostram no transe: caboclos, pretos-velhos, exus, espíritos de crianças, etc.[...]” (p.28). No centro, as consultas iniciais são feitas pela entidade Índio da Estrela Branca. A partir do seu atendimento, o Guia pode iniciar um trabalho de limpeza espiritual e em caso de outras necessidades pode encaminhar o cliente para outras entidades que atendem no mesmo espaço sagrado.

> Em alguns momentos pude assistir o Índio da Estrela Branca fazer encaminhamentos para outras Guias, pois, além das necessidades espirituais algumas pessoas demandavam acompanhamento em questões afetivo-emocional, ou na busca de resolução de males que alcançaram o corpo físico, no primeiro caso as questões eram encaminhadas para Cigana Maria Angelina, para os males espirituais que geravam

> questões no corpo físico os encaminhamentos eram para o Guia Irmão Carlos[133]. As entidades citadas tinham horários específicos de atendimento, algumas outras entidades trabalhavam, mas sempre com a presença do Guia Estrela Branca. (Diário de Campo, abril de 2014).

Os clientes precisam adequar-se as determinações e lógicas do fazer religioso. O tempo das horas e dos minutos, se fragilizam mediante as necessidades e demandas que precisam ser acolhidas pelos Guias e médiuns da assistência espiritual. Prandi (2001) afirma que "quando se vai ao terreiro, é aconselhável não marcar nenhum outro compromisso fora dali para o mesmo dia, pois não se sabe quando se pode ir embora, não se sabe quanto tempo vai durar a visita, a obrigação, a festa" (p. 46). Nos Centros e Terreiros afrobrasileiros o tempo se impõe, sacraliza-se, torna-se o tempo dos encantos, atravessa o tempo profano delimitando e encaminhando as vivências dos participantes dos seus cultos. Após uma das sessões, pude observar a força do tempo sagrado sobre uma das participantes do culto.

> Após a sessão uma das médiuns informou que não poderia ficar no espaço por muito tempo, pois, precisava retornar para os afazeres de sua casa. Depois de alguns minutos, a médium citada foi subitamente atravessada pelo transe de um espírito infantil, seu Erê, pulando e feliz ao encontrar com alguns outros Erês, não demorou a dizer cheio de gracejos que: "a médium acha que manda em nós, mas é nós que manda nela." Logo depois, se jogou no chão para brincar, instalando assim, o seu tempo, o tempo sagrado sobre sua médium. (Diário de Campo, abril de 2015).

O tempo no território religioso afrobrasileiro é o tempo dos ancestrais, tempo da vivência comunitária, é o tempo do saber esperar. O tempo mecânico, singularizado nas particularidades e pulsões do mundo material é sucumbido pelo tempo da transcendência que ressignifica e atualiza o tempo do todo-mundo. Neste sentido, fazer-se presente no espaço da Umbanda é submeter-se há um outro tempo, um tempo que se impõe e nos faz abdicar das paixões individualistas nos inundando de vivências ritualizadas que nos apuram e nos reconectam ao sentido do existir. Nessa perspectiva, experienciar as sessões, consultas, ritos, valores, ou seja, o seu modo de vida é sempre imergir em uma rede sentidos e concepções que orienta o público que demanda por seus serviços.

Nas consultas também se estabelece a lógica do cuidado, o cuidado no ato de acolher e acompanhar os visitantes e participantes esporádicos. Nestes dias, sempre existem médiuns recepcionando pessoas que chegam pela primeira vez no espaço, pois, percebe-se que nos dias

---

[133]A entidade espiritual Irmão Carlos é o espírito de um médico que se manifesta na responsável pelo Centro de Umbanda, a entidade é responsável pelo tratamento de médiuns ou cliente que apresentam algum tipo de doença física-espiritual.

de atendimento parte dos visitantes nunca tiveram contato com os cultos afrobrasileiros, sendo necessário, então, serem informados de como proceder no espaço sagrado.

> Os médiuns que acolhem os visitantes ficam atentos para que os aparelhos telefônicos sejam desligados, solicitam que os calçados sejam retirados antes que se adentre o espaço do centro e até disponibilizam peças de roupas brancas (saias, blusas e guarda pó) caso os visitantes não estejam vestido de forma conveniente para as consulta. O acolhimento persiste após a consulta, pois, muitas vezes o cliente é submetido aos passes dos médiuns e muitas vezes solicitam explicações dos mesmos sobre os eventos ocorridos nas consultas (Diário de Campo, maio de 2014).

Durante as consultas, existem também médiuns na assistência visando auxiliar o guia que está atendendo. Cada atendimento traz uma complexidade de situações que envolve desdobramentos diversos. Por isso, cada atendimento é singular e demanda intervenções e acompanhamento específicos.

Quanto a isso, afirma Cossard (2014, p.79):

> São diversos os motivos que levam alguém a fazer uma consulta, podendo ser de ordem física, psicológica ou espiritual. Não existe, de fato, uma separação entre o espiritual e o temporal: esses dois fatores podem interagir e provocar um desequilíbrio. Então, o que parece ser um simples incidente fortuito ou um problema de saúde poderá ter uma causa sobrenatural que não seria descoberta por uma pessoa comum.

No Centro de Umbanda Irmão Carlos, os médiuns sempre chegam no espaço antes do horário das consultas. Vestidos de brancos, acendem as velas e incensos nos altares e nos espaços restrito aos Orixás, os diversos tipos de incensos aromatizam todo o espaço tornando o espaço da consulta um lugar aprazível para os participantes. Após alguns minutos, Dona Glorinha desce de sua residência para o espaço do centro. Depois de uma breve conversa e de rir de situações do cotidiano se silencia e fixa seu olhar por alguns minutos sobre a vidência e faz orações em voz baixa. Em poucos instantes, se faz presente o guia responsável pelos atendimentos daquela tarde. O Guia, Índio da Estrela Branca, em um primeiro momento, cumprimenta a casa pronunciando um "*louvado seja nosso senhor Jesus Cristo*" e os médiuns respondem "*para sempre seja ele louvado*". Portando-se como um pai, o guia dirige-se a cada um dos médiuns de forma altiva pronunciando seus nomes, dirige seu olhar a cada um dos médiuns e, muitas vezes, faz comentários sobre algum evento ocorrido com os mesmos. Os médiuns se dirigem até o guia ajoelham-se e pedem a sua benção. Alguns, beijam suas mãos e outros a a fronte de sua cabeça. A beleza do afeto pelo guia transparece em cada sorriso e descontração que se expressam na dinâmica dos corpos umbandistas. A barreira entre o mundo material e o mundo sagrado dissolve-se, naquele instante, nos comentários, brincadeiras e bom humor do espírito de um velho Índio.

Após centrar-se sobre à sua mesa, o Guia fricciona os búzios em suas mãos por algumas vezes e os joga sobre a mesa. Naquele momento, parece fazer já uma leitura sobre as forças que estarão presentes no trabalho. Os clientes que esperam pelo atendimento são chamados por ordem de chegada, mas se existir alguma urgência, o próprio Guia determina quem deve ser atendido primeiro. Os clientes em suas demandas trazem questões de diversas ordens, algumas são mais frequentes: obsessão espiritual, problemas no matrimônio, dificuldade no emprego, depressão, transe mediúnico, problemas de saúde, desequilíbrio emocional e dificuldade no âmbito familiar. Uma assistente do Guia responsável pelo atendimento nos relata sobre as questões que levam as pessoas a procurarem o Centro de Umbanda Irmão Carlos.

> Elas vem pra conseguir coisas materiais, mas também vão pela doença, problemas de obsessão, questão de namoro, problemas no casamento, problema com bebida, mas a maioria é pela doença... porque a doença é espiritual. (Tânia Maria Ribeiro de carvalho, 56 anos. Entrevista realizada no centro de Umbanda Irmão Carlos, novembro de 2016).

Nas consultas sempre existe a presença de um médium para facilitar a interlocução entre o Guia do atendimento e o cliente, pois, muitas vezes o guia se expressa com uma linguagem que o cliente não domina, ou faz encaminhamentos que se exige um mediador. No Centro pesquisado, o médium escolhido para acompanhar o Guia é sempre o mais experiente e dele se espera uma conduta ética, pois, na sua atividade de acompanhar as consultas o médium acessa narrativas e histórias que devem manter-se em sigilo. Em sua pesquisa sobre a Umbanda, Ortiz (1991) volta a contribuir dizendo que "[...] muitas vezes o consultante nada compreende a respeito das prescrições mágico religiosas; nesse caso, um cambono desempenha o papel de tradutor, servindo de intermediário entre o cliente e a força espiritual" (p.108).

Já no início dos trabalhos do dia, o Guia sempre solicita que os clientes tragam as suas questões/aflições, tal procedimento se faz necessário, já que, a partir das narrativas pode-se compreender com maior nitidez a rede de implicações que os cercam. Nesse sentido, o objetivo da consulta "é identificar o problema que foi gerado pela teia de relações na qual o paciente encontra-se enredado (RABELO e ALVES, 2009, p. 174). Para Cossard (2014, p.79). "A consulta aos deuses permite conversar com o invisível a fim de que, através da vontade dos Orixás, se conheçam as causas dos problemas que afligem os clientes e os meios indicados para resolvê-los [...]" (p.79).

No Centro de Umbanda Irmão Carlos, o jogo de búzios e a presença do Guia espiritual permitem que os clientes acessem as causas e os sentidos das questões que cercam suas existências. Segundo Mota e Trad (2011): "No momento em que se faz uma consulta aos búzios,

o indivíduo se insere numa rede de significados e práticas, além de definir sua personalidade, bem como recomendações e proibições" (p. 332)

> Tomados em um primeiro momento pelos sentimentos de medo, resistência ou mesmo curiosidade, os clientes nas consultas vão acessando uma linguagem simbólica permeada de sentidos míticos; no jogo de búzios descobrem que são apadrinhados pelos Orixás e Encantados, mas que também existem forças antagônicas que visam desestabilizar seu mundo. Aos poucos compreendem que naquele território religioso existe um outro modo de significar a realidade. (Diário de Campo, julho de 2015).

Neste espaço da consulta se estabelece uma relação de diálogo; na mesa sobre a tutela dos búzios, da vidência e do Guia se tecem perguntas e respostas que buscam preencher os labirintos das dores, sentidos e angustias humanas. No ambiente da consulta se delineia uma dupla face do atendimento espiritual, de um lado os solicitantes buscam aplacar seus desconfortos existenciais e do outro o guia espiritual que com suas palavras acolhe, orienta e dá conselhos buscando proporcionar o equilíbrio e o livramento das aflições cotidianas.

Em suas pesquisas, Rabelo e Alves (2009) trazem reflexões significativas sobre a consulta divinatória no Jarê que, ao nosso ver, também se aplicam na Umbanda:

> A consulta tem um caráter terapêutico que consiste "fundamentalmente na produção de uma explicação para o estado aflitivo do paciente, que já anuncia um caminho de solução. Embora o curador raramente descarte a possibilidade de tratar de uma doença, é importante enfatizar que a sua principal preocupação é identificar e caracterizar o relacionamento conflituoso entre o seu paciente e as outras pessoas ou forças com as quais interage. (RABELO; ALVES, 2009, p. 175).

As consultas muitas vezes se estendem por um longo período, questões pessoais, relações cotidianas e demandas espirituais se intercambiam no conjunto de vivências trazidas pelo cliente. A consulta divinatória possibilita que o cliente acesse o complexo de ameaças que provocam a desarmonia e o desequilíbrio, além de estabelecer as estratégias necessárias para sua resolução. No centro de Umbanda pesquisado, elas se consolidam a partir de valores que se estabelecem a partir da doutrina[134] do espaço. Nesse sentido, existem regras que determinam como proceder, pois, se o consulente busca obter algumas informações ou privilégios que tragam danos a terceiros, o Guia e o jogo de búzios silenciam quanto aos pedidos. Em um dos atendimentos, pude acompanhar o relato do Guia Estrela Branca ao abordar a questão.

> Lembro-me que Estrela Branca em uma tarde, com os búzios na mãos, se dirigiu a mim e disse, meu filho, já chegou aqui gente dessa coisa de segurança querendo saber quem tinha tentado matar ele e eu disse, meu filho, as flechas vem de muitos lugares

[134]No Centro pesquisado quando os Guias ou médiuns se remetem a ideia de doutrina trazem em termos gerais ideias como: fazer o bem, amor ao próximo, caridade, valores edificados no trabalho do Centro Irmão Carlos a partir do guia chefe do espaço o Caboclo Rei de Angola. A doutrina, nesse sentido, refere-se aos ensinamentos herdados a partir dos Guias da casa.

> vamos nos proteger, vamos fazer um trabalho para lhe fortalecer. (Diário de Campo, maio de 2014).

Na Umbanda, o que rege a consulta espiritual é uma relação de complexidade entre o que foi observado no jogo, a necessidade trazida pelo cliente e a intervenção proposta pelo guia do atendimento. Após a consulta, o Guia espiritual informa se existe a necessidade de intervenção espiritual, em caso de necessidade o guia consulta sua vidência e seus búzios buscando acessar os materiais e folhas necessárias para o trabalho de limpeza espiritual. Na próxima seção, apresento reflexões inicias sobre os trabalhos de limpeza na Umbanda.

5.3 OS TRABALHOS DE LIMPEZA

Na Umbanda, as limpezas espirituais são parte integrante das ações interventivas pela qual reorganizam a vida de seus participantes. Herdeira das práticas religiosas Banto, a crença absorve em sua cosmovisão o complexo da ventura-desventura[135] deste grupo linguístico e cultural. Os umbandistas acreditam que seus corpos, assim como o dos clientes e participantes esporádicos, estão em constante interação com as forças espirituais que podem organizar ou desequilibrar suas vidas. As limpezas espirituais se agregam a um sistema religioso que produz um sentido ordenador para os conflitos e dilemas da condição humana.

> A umbanda, enquanto sistema religioso, oferece um princípio explicativo e ordenador para fatos e situações que, em sua incoerência, se apresentam como insuportáveis, e o faz à sua maneira: uma doença incurável ou congênita é atribuída ao carma; o insucesso profissional, problemas emocionais e de relacionamento são pensados em termos de demanda; perturbações nervosas são creditadas a encostos; etc. (MAGNANI, 1991, p. 54)

O sistema religioso umbandista, a partir de seus ritos e práticas, constitui-se em uma série de estratégias mágico-religiosas que seus médiuns e guias espirituais utilizam para intervir sobra as inconstâncias do mundo. No Centro de Umbanda Irmão Carlos, as limpezas espirituais têm como finalidade o restabelecimento do equilíbrio sobre as esferas sociais e espirituais dos médiuns e participantes do culto que se encontram em desequilíbrio. Elas se fazem necessárias sempre que, após as consultas, os Guias advertem os médiuns ou clientes do culto sobre a

---

[135]Slenes (2000p.143) “[...] a ideia de que o universo é caracterizado em seu estado normal pela harmonia, o bem-estar e a saúde, e que o desequilíbrio, o infortúnio e a doença são causados pela ação malévola de espíritos ou de pessoas, frequentemente através da feitiçaria”.

necessidade de cuidar de distúrbios que se apresentam na ordem fisiológica, mas não se reduzem meramente a ela. Uma das entrevistas revela a questão.

> Em muitos casos esses problemas de saúde tem fundo espiritual, né, a gente escuta normalmente que quando atinge o físico é porque já passou muito do espiritual, né, as vezes é a questão de algum irmão[136] que tá acompanhando ou por afinidade ou por cobrança kármica, as vezes é alguma questão familiar, né, de algum parente que desencarnou e que começa a buscar ajuda através daquele ente querido que acaba adoecendo, né, então todos os casos que eu acompanhei até hoje de pessoas que buscaram e tinham um problema de saúde foi de fundo espiritual. (Gisele Aparecida Alves Santos, 33 anos. Entrevista realizada na residência da médium, agosto de 2016).

Assim, o sistema religioso da Umbanda entende que sobre os corpos de seus participantes também existem distúrbios que são gerados por uma dimensão não material e que, por isso mesmo, não pode ser mensurado nem diagnosticados pela ciência médica. Como nos afirma Montero (1986): "Quando a doença é "espiritual", o médico se torna impotente para aprendê-la em sua materialidade – e de qualificar o doente dentro da esfera de sua competência [...]" (p.123).

Nesta cosmologia, existe uma comunicação constante entre o mundo físico e o mundo espiritual, neste sentido, compreende-se que a relação recíproca entre os mundos provoca implicações nas condições humanas, fato este que a visão mecanicista da ciência com seu pressuposto de verdade única não consegue alcançar. Segundo Montero (1986, p. 64):

> A interpretação mágico-religiosa, muito mais abrangente do que a médica, integra não só os sintomas fisiológicos, mas também os problemas domésticos, amorosos e financeiros do doente. Para a magia, a doença não é se não simples aparência. A doença é uma maneira que as forças espirituais têm de aparecer, de se revelar no mundo dos homens. Ela faz parte de um conjunto maior de problemas que têm a ver com a desorganização pessoal, familiar e social do sujeito: desemprego, conflitos familiares, crises etc. Ao atribuir um sentido mítico às tensões cotidianas a que o indivíduo vive submetido, a ação mágica deixa de ser uma intervenção puramente técnica sobre um corpo fragmentado em partes doentes (que é a maneira como a medicina concebe o paciente). A ação mágica, embora vise ritualmente o corpo do indivíduo, se propõe, através dele, reorientar a causalidade do mundo: procura suprimir as forças maléficas [...]".

A Umbanda compreende que no plano material seus adeptos estabelecem relações constantes com indivíduos, espíritos e o próprio mundo, relações essas que podem ameaçar o equilíbrio dos umbandistas no mundo. Segundo Rabelo e Alves (2009), "o indivíduo está continuamente ameaçado por um estado de vulnerabilidade ("corpo aberto"). A doença ou aflição é, em última instância, fruto das interrelações do indivíduo com as outras pessoas e/ou com as entidades sobrenaturais" (p.174). As limpezas espirituais, então, visam restituir a

[136]No Centro pesquisado o termo refere-se a espíritos sofredores, negativos.

ventura, ou seja, buscam restaurar o equilíbrio dos participantes do culto a partir do contato com as forças sagradas. No Centro de Umbanda pesquisado, as orações, passes, oferendas e a presença das forças ancestrais são ações que buscam afastar a forças desarmônicas que pairam sobre o cotidiano de seus adeptos. Na seção seguinte, descrevo minuciosamente as práticas e ritos que constituem os trabalhos de limpeza no Centro de Umbanda Irmão Carlos.

5.3.1 NO CHÃO DAS LIMPEZAS ESPIRITUAIS

As limpezas espirituais constituem-se como modo de restituir o equilíbrio que se fragilizou por ações de forças desarmônicas que, por motivos diversos, atuam e instituem o desequilíbrio e a doença sobre os participantes da Umbanda. O público que busca as limpezas espirituais é bem diverso e constituem-se de moradores do Subúrbio Ferroviário, comerciantes, adeptos de outras religiões, profissionais liberais, empresários, estudantes, professores, donas de casa, ou seja, pessoas das diversas raças, classes sociais e doutrinas religiosas.

No Centro de Umbanda pesquisado, os clientes depois de serem encaminhados para a limpeza espiritual não podem ter acesso aos materiais que serão utilizados no ritual de limpeza, porque, compreende-se que as forças espirituais que deverão ser combatidas estão atuando sobre o seu corpo e seu modo de existir (agir, pensar). Daí ser necessário que o cliente só tenha acesso ao material do seu trabalho espiritual[137] na data previamente marcada.

> Se a pessoa está precisando de limpeza espiritual, com processo de obsessão no corpo e ela mesma vai comprar o material do seu trabalho... não pode, a tendência é complicar o trabalho, e termina comprando o material errado. (Maria da Glória, Entrevista realizada no centro de Umbanda Irmão Carlos, setembro de 2014).

O material é sempre comprado pelos médiuns do Centro de Umbanda. A compra do material exige responsabilidade e atenção, pois alguns objetos que deverão ser comprados são perecíveis e precisam estar em condições perfeitas para uso. O aprendizado do saber reconhecer as folhas de amacio e as folhas para descarrego[138], conhecer as boas condições de uso de um acaçá, compreender o mínimo do repertório linguístico que dá nome aos objetos sagrados de matriz afrobrasileira, são habilidades que os médiuns iniciantes aprendem acompanhando os

---

[137]Para os trabalhos de limpeza espiritual é solicitado que o cliente deixe previamente os recursos para compra dos materiais que serão utilizados no seu trabalho espiritual. Nos casos em que o cliente não tem condições de contribuir na compra dos materiais da sua própria limpeza, o guia responsável pelo trabalho solicita que outros médiuns auxiliem na compra dos objetos necessários.

[138]Folhas específicas utilizadas pelas religiões de afrobrasileiras para afastar perturbações de encostos da vida de seus participantes.

mais velhos nas feiras, nos processos de preparo das obrigações e trabalhos espirituais. São comprados quase sempre um dia antes do atendimento, pois, existem ingredientes que podem perecer em pouco tempo. Na preparação para o trabalho de limpeza, existe sempre uma médium que orienta sobre a fervura das sementes, a maceração das folhas e a preparação das diversas farofas. Tudo é feito com muito zelo e paciência. As sementes são colocadas no jardim, após o cozimento, para que possam esfriar em temperatura ambiente. As folhas maceradas são peneiradas e colocadas dentro de um recipiente para o uso após o trabalho de limpeza.

Uma das interlocutoras do campo pesquisado nos revela o modo de pensar do território, a partir do rito da limpeza espiritual.

> O trabalho espiritual começa desde do momento da compra do material, do preparo dos ingredientes, ali você já começa a ver como está a cabeça da pessoa, nas coisas que são compradas erradas ou nas coisas que acontecem na preparação. A gente informa que no dia do trabalho da limpeza tragam roupas brancas e evitem roupas escuras e curtas, mas, ainda sim, no dia marcado para limpeza as pessoas chegam com roupas escuras e inapropriadas para o trabalho. Muitas vezes é a energia negativa que já está com a pessoa e a gente precisa entender a situação. (Tânia Maria Ribeiro de carvalho, 56 anos. Entrevista realizada no centro de Umbanda Irmão Carlos, novembro de 2016).

Uma outra lógica permeia o modo de pensar dos umbandistas do centro pesquisado, pois os eventos extraordinários do cotidiano são colocados sobre uma severa condição de estranhamento. Assim, por exemplo, se os materiais para o trabalho de limpeza trouxeram muitas dificuldades para serem comprados, se durante o preparo dos ingredientes para limpeza espiritual uma panela se quebrou, ou mesmo se um cliente se esqueceu de comparecer na sua própria limpeza, isto pode revelar, a existência de forças sobrenaturais que tentam dissuadir os médiuns e clientes do propósito da limpeza.

A vivência cotidiana dos médiuns com o espaço da Umbanda institui uma maneira especifica de atribuir sentido a realidade. Nesta perspectiva, as intuições, visões, os sonhos e o contato com as forças sobrenaturais direcionam o modo de vida que organiza as ações e condutas de seus participantes. Segundo Jorge (2013, p.100): “[...] ainda que os adeptos estejam inseridos em sociedades urbanas possuidoras de uma lógica e ritmos de vida próprios, a dinâmica interna dos terreiros possibilita que o indivíduo crie seus próprios laços de pertença, representação e significação da realidade”.

A presença nos trabalhos de limpeza exige o cumprimento de certas restrições de ordem alimentar e sexual. A ideia é que no dia do trabalho espiritual o corpo do umbandista não esteja em desequilíbrio. Como nos afirma a entrevista abaixo:

> [...] não procurar briga, não procurar se zangar, não beber. Nada disso. Eu não bebo, né? Eu acho que fica transformada, né. A bebida é uma coisa ruim e a briga também,

> a pessoa fica tortonada… Como é que chama? Fica desorientada assim, não pode se concentrar direito. É, quem vem pra reunião tem que vim com o corpo limpo. Por exemplo, você vem pra reunião amanhã, hoje você tem que dormir com seu corpo limpo, pra amanhã você tá com seu corpo limpo.[...] Porque se a pessoa tem aquela responsabilidade, você vai fazer um trabalho, você também tem que tá com seu corpo limpo. Né? Aí, sua parceira tem que compreender que você é um médium, trabalha e você tem aqueles dias que vai fazer os seus trabalhos. Eu acho assim. (Terezinha da Conceição, 67 anos. Entrevista realizada no Centro de Umbanda Irmão Carlos, maio de 2016).

Uma outra Umbandista que já tem autorização para atender no seu espaço nos informa como procede com os umbandistas que auxiliam nos trabalhos de limpezas espirituais:

> Eu digo a elas se for fazer alguma coisa: "Venha cá! Vocês estão com o corpo sujo?" eu digo assim, né? Não vou... só pergunto "tá com o corpo sujo?", aí diz "Ah! Eu tomei banho hoje". Eu digo: "não é questão de banho não, vocês sabem..." não, eu sei, mas não "coise" não... Vai fazer um trabalho hoje. "Venha cá! E como é que vocês estão? Está podendo?", "Não, não estou podendo não." Elas dizem logo. "Ah Telma! Tal dia, tal..." eu digo, é... porque não é querendo me meter lá na vida de vocês não, só quero saber porque vocês sabem que não é bom. Aí pronto. (Telma Barros, 57 anos. Entrevista realizada na residência da médium, outubro de 2017).

O termo "corpo sujo", no campo pesquisado, aparece com o sentido de corpo interditado para atividade espiritual, pois os trabalhos espirituais exigem um preparo prévio para lidar com energia do outro. Barbosa Junior (2013) ao tecer considerações sobre a abstenção sexual nas obrigações da Umbanda nos afirma que:

> [...]em toda e qualquer relação, mesmo a mais saudável, existe uma troca energética; o objetivo da abstenção, então, é que o médium mantenha concentrada a própria energia e não se deixe envolver, pela energia de outra pessoa, ao menos momentaneamente, pela energia de outra pessoa, em troca íntima. (JUNIOR, 2013, p.103).

Os preceitos na Umbanda são cumpridos tanto pelos médiuns como pelos clientes. No caso específico dos clientes, após serem submetidos ao trabalho espiritual, estes precisam cumprir com alguns resguardos, evitando assim, por alguns dias, espaços com aglomerações de pessoas, além de abster-se de bebidas alcóolicas, relação sexual e ingestão de certos alimentos.

Nos trabalhos espirituais, as interdições se revelam a partir das forças ancestrais que muitas vezes se fazem presentes nos trabalhos proibindo a ingestão de algum alimento que pode gerar transtorno para saúde do adepto/cliente ou mesmo pode se dar pelo vasto domínio que o responsável pelo trabalho espiritual tem sobre as estrutura míticas das religiões afrobrasileiras. Segundo Nadalini (2009): "Os hábitos alimentares do Povo-de-Santo estão intimamente relacionados aos mitos dos Orixás e às cerimônias festivas" (p.66). Um dos entrevistados nos evidencia a importância de conhecer as estruturas míticas afrobrasileiras.

> Por exemplo, a pessoa é do Orixá Iansã e ela está fazendo tratamento, muito provavelmente o dirigente vai dizer assim ó: "Evite comer as coisas que tem a ver com o orixá, que pertence ao domínio daquele orixá. Nesse momento você não vai comer e com outros que fazem confronto com aquele Orixá. Então o entendimento do mito, o entendimento das lendas, o entendimento da cosmovisão e da estrutura de funcionamento da religião, por isso a importância do aprendizado ser mantido, é que vai dar condição a pessoa dela saber orientar. Por exemplo, ela tem dificuldades, não pode comer determinada fruta, tangerina e toda vez que come tangerina passa mal, dentro de casa ela continua comendo, a mãe diz: "Não! Isso é frescura, não gosta, *não sei o que*! Tome tangerina e vai comendo até acostumar", e a pessoa tá ali com resistência a tangerina. Aí lá na frente chega no terreiro e descobre que aquela pessoa tem uma qualidade de Oxóssi e que nessa qualidade de Oxóssi não se dá bem com tangerina e nem com mel[139], aí diz: "Ó, você não pode comer mel por isso, não pode comer tangerina por isso" e a pessoa "Ah! Descobri o problema que eu tinha", que era tratado na medicina como alergia, né? E não era uma alergia, alergia é causada em razão dessas confluências energéticas. Eu acho que é isso. (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

No modo de vida do Centro da Umbanda Irmão Carlos, os ritos manifestos nas práticas cotidianas atualizam constantemente os mitos afrobrasileiros. A trajetória dos seres celestiais, suas características divinas, seus gostos, temperamentos, até seus ímpetos mais humanos modelam um modo próprio de compreensão da realidade. Segundo Marchi (2007), "O rito torna-se essencial pela ligação que estabelece com o sagrado. De maneira simplificada pode-se dizer que o rito é a práxis do mito" (p.48).

Os segredos e os mistérios estão presentes nas práticas. Acessá-los exige do médium tempo e desprendimento para viver uma outra lógica e produzir novos sentidos sobre o mundo que o circunda. No centro, apesar de não existir nenhum tipo de restrição dos adeptos aos segredos, é evidente que os médiuns que se fazem presentes no cotidiano dos trabalhos espirituais e nas obrigações aguçam suas intuições, acessam com maior facilidade os sentidos e dominam os modos de fazer do espaço religioso. A priori, não existe na Umbanda um caminho para os segredos e mistérios. Sobre estes, não se fala, os iniciados no culto só os reconhecerão quando os encontrarem.

No início da limpeza espiritual, as velas são acesas nos altares e com a chegada do guia responsável pelo trabalho, logo depois, os médiuns se reúnem em círculo e o após prostrar-se na frente do altar acende velas brancas e solicita que elas sejam colocadas em quatro pontos do espaço onde ocorrerá o trabalho. Após serem colocadas no chão, o guia, os médiuns e o cliente posicionam-se dentro do espaço cercados pelas velas. No centro pesquisado, muitas vezes se

---

[139]A obra etnográfica - o Antropólogo e sua magia, apresenta o relato do antropólogo e pai-de–santo, Júlio Braga em um dos seus esclarecimentos quanto a interdição alimentar do mel para alguns filhos do Orixá Oxóssi. "Relatou um episódio mítico no qual o povo da nação queto, encontrando-se sitiado por inimigos, foi salvo por um exame de abelhas que produziu uma grande quantidade de mel e saciou a fome da população. Em consequência disso, o mel, que é normalmente é ofertado a Oxóssi, seria um tabu no culto de uma certa "qualidade" (avatar) deste Orixá, na Bahia" Silva (2006, p.172).

utiliza pontos riscados[140] ou velas para proteger o recinto de forças espirituais desarmônicas. Como afirmam Brumana e Martínez (1991), os pontos riscados com sua diversidade de símbolos dos Orixás, Guias e as velas acesas são instrumentos que salvaguardam o trabalho espiritual das forças negativas.

Logo depois, o guia espiritual reza algumas orações católicas e pega o obi[141]. Após abri-lo em duas partes joga-os sobre um alguidar para pedir aos Orixás autorização para iniciar o trabalho de limpeza. O trabalho só pode continuar se houver concordância do Orixá consultado.

> O guia posiciona-se sobre seu altar e por alguns segundos segura sobre nas suas mãos o obi, logo depois solicita aos Orixás licença para continuar com o trabalho de limpeza e joga o obi sobre um alguidar, a posição da queda das partes da semente revela o posicionamento das forças sagradas quanto a continuidade ou não do trabalho de limpeza. (Diário de campo, setembro de 2014).

Após a autorização das forças sagradas, inicia-se a limpeza espiritual. O Guia dirige-se para frente do cliente e diz: "**meu filho este trabalho está sendo feito para que você obtenha o seu livramento das atrapalhas materiais e espirituais, se for do seu merecimento**". Logo depois, faz algumas orações e entoa pontos cantados necessários para as especificidades daquele trabalho. Enquanto introduz uma série de pontos cantados, o Guia solicita que os médiuns peguem os materiais que foram preparados para passar sobre o corpo do cliente. A ordem e a forma de como serão utilizados os materiais utilizados na limpeza espiritual depende das estratégias do Guia espiritual e das especificidades do encosto[142] que está sobre o corpo do cliente.

> Os "encostos" são ex-encarnados que permanecem apegados a hábitos e costumes de encarnados encostando-se no médium para realizar seus desejos. Esta relação suga as energias do médium ou do consulente podendo lhe trazer sintomas físicos como, por exemplo, feridas na pele. Ou ainda, fazer a pessoa ultrapassar seus limites físicos, por exemplo, uma grande quantidade de bebida alcoólica que lhe faz perder os sentidos. (PIRES, 2015, p.73)

No centro de Umbanda, o trabalho de limpeza pode ter como finalidade retirar do corpo do cliente um encosto, pode assegurar o livramento de perseguições, invejas e injúrias, além de

---

[140]Desenhos rituais de giz de pemba com formas gráficas que simbolizam os diferentes Orixás e guias espirituais. Segundo Ligiéro e Dandara (1998) os pontos riscados podem ser desenhados com giz, folhas ou pólvoras tendo como propósito convocar as forças espirituais para vir a terra.

[141]Segundo Pessoa de Castro (2001) o obi é um fruto de origem africana utilizado nos ritos e oferenda das religiões afrobrasileiras. No centro pesquisado, o obi também é utilizado como instrumento advinhatório nos trabalhos espirituais.

[142]No centro de umbanda pesquisado os adeptos utilizam o termo encosto, sofredor e obsessor com o mesmo sentido, ou seja, espíritos que se encontram em condição de desequilíbrio. Para Brumana e Martinez (1991, p.243) "[...] similares as "almas penadas" do catolicismo popular, são espíritos de mortos recentes, mortos que quando vivos poucos ou nada se diferenciavam de nós mesmos mas que em seu estado atual 'não querem reconhecer que já morreram querem prejudicar as pessoas como se estivessem vivos."

assegurar a proteção do seu campo vibratório. Trata-se de um ritual para restabelecer o equilíbrio do cliente a partir de uma variedade de elementos mágico-religiosos, sejam eles de ordem mineral, vegetal ou animal.

> Na Umbanda, o uso da magia é corrente. E as próprias divindades é que, ao possuir o corpo dos fiéis, praticam a magia: a cura para uns, o tão esperado emprego para outros, a solução de problemas amorosos para outros ainda. Para todos a magia se mostra capaz de encontrar uma saída. (MONTEIRO, 1986, p.11).

Enquanto sistema religioso, a Umbanda acolhe questões e problemáticas de diferentes ordens que se manifestam nos seus territórios religiosos. Contudo, pela sua versatilidade, assegura uma série de ritos herdados das diversas influências que a originaram, permitindo-lhe intervir sobre os diversos campos das questões humanas.

> [...] nas práticas da Umbanda, pode-se dizer que a especificidade das saídas, propiciadas por ela nos casos de desenvolvimento no santo, leva em conta a disposição particular de cada indivíduo para a eleição de uma ou outra das várias linhagens de deuses e espíritos do panteão afro-indígena (orixás, entidades das águas, das matas, etc.), que vão compor o modo particular da sua ritualização. Há portanto, alguma possibilidade de escolha singular, embora dentro de possibilidades pré-estabelecidas nos mitos e rituais. (COSTA-ROSA, 2008, p. 573).

Nas atividades do centro, diante das diversidades de questões a serem enfrentadas pelos médiuns, exige sensibilidade na assistência, pois, para além do acúmulo de experiência, espera-se que ele possa estar aberto as intuições e visões que se manifestam neste momento. Assim, a forma de proceder com os objetos espirituais pode ser também orientada pela condição intuitiva do médium.

> Por inúmeras vezes pude ver o guia responsável pela limpeza espiritual acolher encaminhamentos para os clientes vindos dos transes e intuições dos médiuns que auxiliavam no trabalho de limpeza espiritual. Em muitos deles se solicitava que o cliente ofertasse obrigação para o Guia de sua cabeça, acendesse vela para seus protetores espirituais e cumprissem penitência em igrejas, cemitérios e outros espaços sagrados. (Diário de campo, setembro de 2014).

Os pontos cantados estão relacionados com a evocação da força do Orixá e do material usado no corpo do cliente relacionado a ele. Assim, se naquele momento está se trabalhando com o feijão preto o ponto cantado é do Orixá Ogum. Se o elemento é o milho vermelho é entoado o ponto cantado para o Orixá Oxóssi ou se o elemento é o milho branco o ponto é para Oxalá. Os pontos cantados podem também ser evocados quando algum Guia espiritual que se manifesta em alguns dos médiuns ou no próprio cliente que está sendo atendido.

O tempo do trabalho de limpeza espiritual não pode, a priori, ser determinado. Afinal, existem diversas variáveis que podem intervir na sua dinâmica, visto que muitas vezes pode existir a manifestação de um espírito antepassado, pode haver processos obsessivos, ou mesmo

um quadro de mediunidade sensível que exija um acompanhamento cuidadoso do processo. Por muitas vezes, pude observar que um único atendimento espiritual se alongava durante um longo período necessitando de sensibilidade e cuidado dos médiuns da assistência no acompanhamento.

> Em muitos atendimentos existem desdobramentos diversos; o que parece ser em um primeiro momento uma simples limpeza espiritual se desdobra na presença de eguns que precisam ser retirados do campo espiritual da pessoa que se submeteu ao processo de limpeza, ou mesmo na presença de guias que veem naquele momento a possibilidade de se manifestarem diante das ausências de disponibilidade de seu médium com a espiritualidade, ou seja, cada atendimento pode desencadear questões diversas que precisam ser assistidas e acolhidas pelo guia e médiuns da assistência (Diário de campo, maio de 2017).

Durante o processo de limpeza espiritual, os clientes também assumem um papel de protagonismo no caminho para obter o livramento das suas aflições, já que o Guia solicita que os clientes manuseiem alguns materiais e sugere que os mesmos pronunciem palavras que apropriam o cliente de um posicionamento proativo diante dos seus problemas. Com movimentos rápidos e em silêncio sobre o olhar atento do Guia, retira-se o material assim que foram utilizados, pois, acredita-se que os objetos absorveram a presença desarmônica que estava provocando o desequilíbrio no corpo do cliente. Uma das médiuns do Centro nos esclarece quanto a necessidade de como se proceder com os materiais utilizados na limpeza espiritual.

> A força negativa tá ali, ela tem poder, tem que ser rápido e tirar logo ela dali, para que não corra o risco dela ficar no espaço ou retornar. O negativo[143] tá preso no material, ele vai junto com o material e deve ser levado para onde o guia determinar. (Terezinha da Conceição, 67 anos. Entrevista realizada no Centro de Umbanda Irmão Carlos, maio de 2016).

A incumbência de levar os materiais usados na limpeza é sempre dos médiuns mais velhos, porque são conhecedores das áreas do entorno da região, dominam a geografia local, lugares de encruzilhadas e estradas para onde se destina o carrego[144]. Nas narrativas dos médiuns, Exu é o habitante das encruzilhadas, faz da rua sua morada, seu território de poder, lugar onde recebe suas oferendas e despachos. Neste sentido, é para as encruzilhas que são levados os carregos e negativos que ameaçam o equilíbrio do mundo material. Para Barbosa Júnior (2013), Exu é o guardião, aquele que se expõem aos choques energéticos, corta demandas, desfaz trabalhos de magia e auxilia nos trabalhos de descarregos e desobssessões.

---

[143]Espíritos desequilibrados que colocam sobre risco a vida dos seres encarnados.
[144]Termo utilizado no Centro pesquisado para designar os materiais e objetos de limpeza que foram utilizados sobre o corpo do cliente.

Logo após a limpeza, os clientes são levados por um médium para tomar banhos de folhas e após vestirem-se novamente com roupas brancas, retornam para terem seus corpos protegidos com pó espiritual, incensos e orações sagradas. Observa-se que durante todo o processo os médiuns e o Guia acompanham de forma cuidadosa os clientes. Tudo é ritualizado. A defumação é feita com pontos cantados, os pós de proteção são utilizados com orações e, a todo momento, o Guia afirma sobre a importância de acreditar que os obstáculos serão superados.

Nos intervalos dos trabalhos, os médiuns se reúnem em uma pequena cozinha para recompor as energias e esperar o próximo trabalho espiritual. Nesse momento, dialogam, trocam experiências e comentam sobre as vivências proporcionadas pelo trabalho de limpeza.

> No pequeno espaço da cozinha os médiuns que auxiliam na limpeza espiritual tomam café enquanto esperam os próximos trabalhos, no curto espaço da cozinha se comenta de tudo, se fala sobre os guias, sobre as intuições durante o trabalho espiritual, alguns relatam sobre a sensação de cansaço, agonia ou visões que tiveram durante a limpeza espiritual. Espaço de mexericos, risadas, confidências e trocas de saberes, ali os médiuns mais velhos externalizam suas experiências que são aprendidas pelos iniciados. (Diário de campo, maio de 2017).

A cozinha é o espaço central. É lá que se produz a rede de trocas pedagógicas entre os médiuns. Na cozinha aprende-se com os cheiros, ritmos, sabores e as experiências dos mais velhos. Lugar dos segredos e dos preparos das comidas dos Orixás e Guias, é na cozinha também que se firmam diálogos sobre o vivido na Umbanda. Nas conversas, os médiuns se permitem revisitar suas memórias a partir de narrativas que reatualizam seu momento de chegada no espaço religioso, fala-se sobre as diversas histórias vividas no centro ou até mesmo sobre os primeiros guias e seus comportamentos, pouco a pouco as vivências singulares vão produzindo tessituras que se tornam coletivas na medida que vão sendo acessadas e ressignificadas pelos fluxos vivenciais dos médiuns presentes.

Desta forma, é mergulhando nas experiências e práticas religiosas que os iniciados acessam informações preciosas sobre a religião, seus fundamentos e interditos, assim como, aprendem sobre a necessidade de vivenciar as experiências cotidianas do espaço religioso.

> Sabe-se mais porque se é velho, porque se viveu o tempo necessário da aprendizagem. A aprendizagem não é uma esfera isolada da vida, como a nossa escola, mas um processo que se realiza a partir de dentro, participativamente. Aprende-se à medida que se faz, que se vive. Com o passar do tempo, os mais velhos vão acumulando um conhecimento a que o jovem só terá acesso quando tiver passado pelas mesmas experiências. (PRANDI, 2001, p. 10).

As atividades espirituais, os enfrentamentos e tensões experienciados nos trabalhos espirituais no centro servem para que o Guia responsável pelo atendimento elabore reflexões

junto aos médiuns sobre suas condutas, solicitando sempre que estes cultuem posturas e valores condizentes com o modo de vida umbandista.

> No cair da tarde, após vencer as demandas trazidas nas limpezas espirituais, o Índio velho – Estrela Branca, sempre se reunia com os médiuns para trazer os ensinamentos sobre as demandas encontradas nas limpezas espirituais. Em seus diálogos de forma branda e firme sempre solicitava que os médiuns atentassem para necessidade de seguir uma vida equilibrada que os afastassem dos desequilíbrios do mundo. (Diário de campo, outubro, 2016).

Após o término das atividades, o Guia espiritual sempre faz encaminhamentos para soluções de problemas estruturais do Centro de Umbanda. Muitas vezes, intervém buscando o equilíbrio nas relações interpessoais entre os médiuns, outras vezes, solicita que os recursos adquiridos nos trabalhos espirituais sejam empenhados na manutenção do Centro e no auxílio dos médiuns que estejam sem atividade remunerada.

> Muitas vezes ao me defrontar com os Guias espirituais e suas ações, tinha a sensação de estar diante de um chefe de família, ou mesmo de um gestor religioso diante das inúmeras preocupações e responsabilidades cotidianas, na qual os mesmos se propunham a resolver. (Diário de campo, novembro, 2017).

O âmbito de atuação do sagrado no Centro de Umbanda Irmão Carlos, extrapola as preocupações de cunho espiritual, pois, as ações dos guias a todo momento atravessam a imanência do mundo, tecendo sobre as singularidades e necessidades intervenções que buscam corrigir e livrar seus adeptos das agruras da vida. Na seção seguinte, apresento as práticas de culto ao morto na Umbanda.

5.4 SOLENE: A RELAÇÃO COM O MORTO

No Centro de Umbanda Irmão Carlos, as solenes são sessões espirituais oferecidas aos espíritos sofredores[145], Guias e espíritos trabalhadores do Centro de Umbanda. No caso dos espíritos sofredores, as solenes se configuram no direcionamento de preces e leituras espirituais buscando o esclarecimento e equilíbrio do espírito que se encontra em situação de desarmonia.

A necessidade de solenizar o espírito sofredor é diagnosticada na maioria das vezes nos atendimentos espirituais, pois, quase sempre é uma pessoa pertencente ao grupo familiar do

[145]Sofredor é um dos termos utilizados no Centro pesquisado para caracterizar espíritos que se encontram em estado de sofrimento, perdidos na sua situação de desencarnado. Os sofredores muitas vezes retornam para o seu espaço familiar ocasionando desequilíbrio sobre os parentes e amigos próximos.

morto que absorve a energia desarmônica, gerando assim, desajustes nas esferas materiais e espirituais.

O ato de solenizar constitui-se em um processo de ritualização onde através das orações e doutrina espiritual se fixam novos sentidos sobre a vida e a morte, neste sentido, tanto o espírito sofredor quanto o seu grupo familiar acessam valores importantes para a aceitação do desenlace entre as partes. A morte não finda a relação entre os vivos e os mortos, pois, os mortos necessitam das orações e clareza da sua situação entre os vivos e os vivos precisam que os mortos se equilibrem na sua nova condição, para que em futuro não distante possam retornar para auxiliar seus parentes e amigos. Leite[146] (2008, p.117) em suas pesquisas pela África Ocidental nos afirma que "a morte configura-se essencialmente como veículo que permite a continuidade da existência histórica em outro plano".

Na Umbanda, o cuidado com o morto adentra também as práticas cotidianas dos participantes do culto, pois, as condutas e ações dos vivos podem também implicar no desenvolvimento espiritual do indivíduo morto. Neste sentido, cabe aos que se encontram no mundo material assegurar práticas que equilibrem o morto no mundo não material. Segundo Leite (2008, p.116): "[...] a sociedade pode, através de atos eficazes, estabelecer definitivamente e materialmente essa imortalidade, que em última análise é a sua própria, através da transformação do homem em ancestral".

No centro de Umbanda pesquisado, as práticas do cuidado com o morto avançam também sobre o cotidiano dos umbandistas, pois, estes adquirem condutas prescritivas que asseguram uma relação de equilíbrio para com o morto. No acompanhamento de uma consulta, pude observar algumas dessas prescrições proferidas pelo Guia espiritual.

> Após um breve relato de um médium sobre a perda repentina de um familiar por morte violenta, o guia espiritual responsável pelo atendimento acolhe os lamentos e solicita que o participante do culto acenda velas e faça orações fora do espaço da residência. Segundo a explicação do Guia, fazer as orações no espaço da residência aproximaria a energia espiritual do morto de laços afetivos vivenciados de forma recente neste plano, criando uma situação de desequilíbrio aos familiares, pois, o espírito precisa de um tempo para apender sobre o seu novo estado. (Diário de campo, agosto de 2014).

A solene, assim como as práticas cotidianas de culto ao morto asseguram a restituição e o equilíbrio a partir de uma série de estratégias produzidas pela Umbanda, firmando assim, a

---

[146]O antropólogo Fabio Leite dedicou-se aos estudos de três sociedades da África ocidental – Yoruba, Agni (grupo Akan) e Senufo. Segundo Leite (1996, p.01): "civilizações agrárias que, entretanto, se distinguem fortemente em virtude de suas organizações políticas, pois que, enquanto os Yoruba e Agni se constituem em sociedades dotadas de Estado, entre os Senufo essa figura não se caracteriza".

harmonia sobre o desequilíbrio que pairava no indivíduo morto e seu grupo familiar. Para Leite (2008) os ritos e os atos cerimoniais se configuram na sociedade como o término da existência visível. “A imagem do indivíduo, em sua nova condição, começa a emergir e tomar forma na consciência coletiva e na história da comunidade” (p.112).

Solenizar é também seguir pelos labirintos da memória que acessa os legados erigidos pelo morto, a memória atualiza o passado, demarca uma historicidade para e sobre o morto que é tecida pelos seus familiares no ato da solene. A solene é sempre uma experiência coletiva, um ato comunitário de ritualizar, oferecer orientações e bênçãos ao espírito solenizado firmando sobre ele e seus familiares a certeza da continuidade da vida com equilíbrio e harmonia. Neste sentido, a solene é também um ato de agradecimento pelos feitos deixados pelo morto, é rememorar seus êxitos, reafirmar sua existência e festejar a sua presença no plano sagrado.

> A solene é a celebração que homenageia um espírito de um ente querido, ou seja, uma forma de evocar este espírito para lhe dirigir orações e pensamentos de gratidão que poderão produzir vibrações fluídicas ou energéticas que são capazes de fortalecer o espírito e ajudá-lo nesse desenvolvimento espiritual, né, uma forma geralmente de gratidão de manifestação, de gratidão dos que aqui ficaram para com o ente que partiu. Uma forma de lembrar, de dizer da importância dessa pessoa que agora na dimensão espiritual foi e continua sendo importante pra família, pros amigos, enfim, uma forma de dizer você está conosco agente tem você conosco, a gente lhe ama, a gente quer o seu bem, por isso a gente dá esse presente para o espírito. (Luis Cesar da Silva Sousa 44 anos. Entrevista realizada no Centro de Umbanda Irmão Carlos, maio de 2016).

Segundo Reis (1991, p.138) “toda morte tem algo de caótico para quem fica. Morte é desordem e por mais esperada e até desejada’ que seja, representa ruptura com o cotidiano”. Ainda que as práticas mágico-religiosas produzam o afastamento das energias que potencializam a ausência da vida, diante da concretude da morte, os umbandistas recorrem à ideia de imortalidade para transformar o fenômeno morte em instância de transição para outro plano.

Segundo Ligiéro (1998) ainda que a Umbanda agregue elementos de diversas matrizes religiosas, faz-se necessário assumir que as heranças dos povos Bantos[147] estão presentes nas práticas umbandistas, seja na sua capacidade de assimilar valores de outras tradições religiosas, no culto aos antepassados, seja nas similaridades entre os pontos riscados e os dikenga[148] do Kongo ou mesmo nos assentamentos e amuletos de proteção.

---

[147]Segundo Ligiéro (1998, p.128) “[...] culturas representadas no Brasil principalmente pelos povos provenientes do antigo reino do Kongo (onde atualmente são localizados os países Congo, Zaire, Angola).

[148]O dikenga é um cosmograma Kongo que representa uma visão cíclica do universo e da vida. Segundo Ligiéro (1998, p. 138-139) o dikenga tem seu modelo desenhado a partir de uma cruz dentro do círculo. O eixo vertical, a

Encontramos também similaridades entre a Umbanda e a cultura Banto nas reflexões do Filósofo Oliveira (2006, p.114), quando ele se dedica a pensar sobre a morte no pensamento Banto.

> A morte é apenas uma etapa do círculo da vida. Vida e morte sucedem-se num movimento contínuo de circulação da força vital. Vida e morte são etapas de perda e restituição da energia que anima o universo. O pensamento banto busca compreender e experimentar essa movimentação da vida. Por isso, os ritos funerários não enterram defuntos, mas geram ancestrais.

Nas sessões da solene, a presença dos espíritos de familiares ou de espíritos que tiveram algum vínculo com os encarnados é constante. A crença na imortalidade se materializa nos encontros entre o mundo material e não material. A presença das forças espirituais que atravessam os corpos dos médiuns asseguram os reencontros destes com seus familiares e amigos próximos. Presentes nas solenes, as forças sobrenaturais que estiveram no plano material e nele construíram historicidade requisitam os afagos e palavras de seus parentes, ali no pequeno espaço sagrado de culto umbandista as noções de física tradicional são dobradas pelas ações mágico-religiosas proporcionando encontro de gerações que estão separadas pelas dimensões temporais e espaciais.

As solenes instituem um tempo e um espaço sagrado, as manifestações do sagrado modificam as relações dos participantes do culto com as estruturas de tempo-espaço. Segundo Eliade (1992) diferente do tempo profano que é sempre linear e se apresenta sem mistério, sem roturas, o tempo sagrado é reversível e reatualiza um evento ou momento sagrado. O espaço sagrado se constitui como espaço não homogêneo, pois, tende a fincar sobre o caos uma referência, um centro, produzindo assim, significados e formas. [...] Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro”. (ELIADE 1992, p. 17).

Nestes momentos, os corpos dos médiuns se agenciam às forças sobrenaturais que ao se fixarem no espaço sagrado instituem um tempo mítico firmando um passado-presente. As forças sobrenaturais, não estão no além-mundo, ou seja, não estão aquém deste mundo, elas se atualizam no tempo presente fazendo dele o seu tempo. Assim, os ancestrais (míticos e

---

“linha de poder”, conecta simbolicamente Deus acima. O dikenga marca também os quatro momentos do sol – o alvorecer, o meio –dia, o poente e a meia noite (quando ele está brilhando no outro mundo). Esses pontos são sinalizados por pequenos círculos no final de cada braço da cruz, espelhando o imortal progresso da alma, nascimento, força integral e renascimento. [...] suas cruzes denotam encruzilhadas ou fronteiras entre este mundo e o mundo dos espíritos; o círculo retrata a órbita cósmica da alma: nascimento-vida-morte-renascimento.

familiares) participam da vida cotidiana dos umbandistas e são reconhecidos a ponto de serem consultados quanto a questões ordinárias do mundo material. “Os mortos, ao passarem pela agonia individual da morte, adquiriram um conhecimento mais profundo do mistério e do processo de participação vital do universo” Nyang (1982, p.30).

Uns dos pontos cantados do Centro de Umbanda Irmão Carlos nos explicita a imersão de um dos Guias[149] nos mistérios da imortalidade:

Doutor Carlos é um bom mestre
Doutor Carlos é um bom mestre
Aprendeu pra ensinar
Passou três dias deitados
Na sombra de um juremar
Meus irmãos aqui cheguei
Meus irmãos aqui cheguei
Eu vim pra trabalhar
Eu vim pra trabalhar

Nas solenes enquanto alguns espíritos recebem benção e orientações outros encaminham a vida de seus familiares e participantes do culto. A presença do ancestral tece toda a dinâmica da solene. Durante algumas horas de sessão, os espíritos que em suas dimensões encarnadas estiveram nos momentos primevos do Centro de Umbanda se fazem presentes, cuidando e possibilitando o livramento dos infortúnios dos presentes no culto. Um dos entrevistados nos evidencia um encaminhamento trazido por um espírito familiar em uma sessão de solene do Centro de Umbanda Irmão Carlos:

> Eu cheguei no Centro Irmão Carlos como uma forma de recorrer a um socorro espiritual para tratar da saúde da minha mãe que na época estava bem adoentada ocorre que tempos depois ela chegou a falecer e neste mesmo período eu casei e depois do casamento nasceu a minha filha e eu acabei me afastando do centro por um longo período e recebi um dia a ligação de dois parentes que permaneceram frequentando o centro dando conta de que minha mãe teria, o espírito de minha mãe teria aparecido em uma das sessões e feito uma solicitação para que eu cuidasse da saúde de minha filha que era uma questão urgente que ela precisava passar por um tratamento espiritual antes que se completasse os sete anos de idade, porque era necessário, muito necessário, e foi exatamente nesse momento por conta dessa outra necessidade que eu voltei a frequentar o Centro, o tratamento foi feito e daí em diante eu dei continuidade participando das reuniões e seguindo como um dos membros atuantes do Centro de Umbanda. . (Luis Cesar da Silva Sousa, 44 anos. Entrevista realizada na residência do umbandista, maio de 2016).

[149]Ponto cantado da entidade espiritual Irmão Carlos. O Guia espiritual é responsável pelas sessões de solene no Centro de Umbanda. Segundo relato de Dona Glorinha, doutor Carlos seria um médico que após seu falecimento retornou para trabalhar no Centro de Umbanda que leva seu nome.

A ideia de reciprocidade atravessa toda a prática do culto umbandista; nas solenes essa prática não é diferente, nas sessões troca-se gratidão e cria-se laços. As forças sobrenaturais fazem-se presentes sempre que necessário para orientar e organizar a vida dos participantes do culto e estes retribuem com orações, presentes e sacrifícios. Para Mauss (2008. p.73): "As relações destes contratos e trocas entre homens e destes contratos e trocas entre homens e deuses esclarecem todo um aspecto da teoria do Sacrifico[150]".

Nas sessões se estabelecem uma relação de troca constante entre os vivos e os mortos Para Lanna, (2000, p. 176) "Isto ocorre porque "dar e receber" implica também uma troca espiritual, uma comunicação entre as almas". As orientações ou livramento dos infortúnios recebidos pelos participantes dos cultos os levam a retribuir com orações, presentes e disponibilização de seu tempo para o trabalho espiritual, produzindo assim, um elo de proteção e cuidado entre os umbandistas e as forças sobrenaturais.

No Centro de Umbanda Irmão Carlos, as sessões são povoadas por uma série de forças espirituais (ancestres) que transitam entre os mundos restituindo o equilíbrio e recebendo bênçãos através dos cultos. Para Luz (2013, p.78): "O culto aos ancestres marca acentuadamente a continuidade transatlântica do processo civilizatório negro". Pretos-velhos, Pretas-velhas, Caboclos, Caboclas, Índios e Índias, Ciganos e Ciganas, Zé Pelintras, Tranca-ruas, Pombas-giras, Encantados e etc, adensam a continuidade transatlântica com outros saberes e culturas. Na próxima seção, apresento as práticas de ritualização existentes nas solenes da Umbanda pesquisada.

5.4.1 A SOLENE É UMA FESTA

Na Umbanda pesquisada, as solenes também são sessões espirituais dirigidas aos Guias e espíritos trabalhadores, nelas também se direcionam preces e leituras aos solenizados, contudo, é possível encontrar oferendas de frutas diversas, bolos, mingaus e doces que são ofertados aos Caboclos, Erês, espíritos trabalhadores e etc. Um dos espíritos do Centro pesquisado nos fala sobre a diversidade das solenes.

---

[150]Segundo Mello (2008, p.10) "o sacrificante dá algo de si e é em parte para receber e quando recebe, ele serve novamente aos deuses. O sacrifício se apresenta assim sob as leis da dádiva. É uma forma de contrato - as partes envolvidas trocam seus serviços e cada uma tem a sua parte, pois os deuses também têm necessidade dos humanos".

> Existem solenes festivas, solenes para os espíritos trabalhadores, solene para os espíritos sofredores, mas solenizar é festejar o desenlace é festejar a separação (Espírito de Eline Barbosa[151], Centro de Umbanda Irmão Carlos, julho de 2014).

No Centro pesquisado, as solenes festivas consolidam a crença na imortalidade da alma a partir da presença continua dos ancestres no cotidiano dos participantes do culto. Festejar o desenlace é celebrar o reencontro com forças sobrenaturais que retornam para receber e retribuir gratidão. Durkheim (1989, p,430) também concorda que existe trocas de benefícios entre os fiéis e as divindades:

> A verdadeira razão de ser dos cultos, não excluídos os mais materialistas na aparência, não deve ser procurada nos gestos que prescrevem, e sim na renovação interior e moral que esses gestos contribuem para determinar. O que o fiel realmente dá ao seu deus, não são os alimentos que coloca sobre o altar, nem o sangue que faz escorrer de suas veias: é o seu pensamento. Não deixa de ser verdade que entre a divindade e seus adoradores há trocas de benefícios que se condicionam mutuamente.

Para Reis (1991, p.138) "[...] a ordem perdida com a morte se reconstitui por meio do espetáculo fúnebre, que preenche a falta do morto ajudando os vivos a reconstruir sua vida [...]." As solenes festivas mobilizam todos os participantes do culto, os médiuns preparam previamente o espaço, todo o Centro é organizado e ornamentado, os alimentos para festa e os apetrechos[152] são preparados para serem distribuídos na sessão. Os participantes renovam suas energias reatualizando e revivendo seus vínculos com o sagrado. Para Sodré (1998, p.124): A dança, o rito e o ritmo, territorializa sacralmente o corpo do indivíduo realimentando-lhe dá força cósmica, isto é, o poder de pertencimento a uma totalidade integrada".

Retomando Durkheim (1989) as festas renovam "o espírito fatigado por aquilo que há de muito constrangedor no trabalho cotidiano" (p. 546). Então, fazer parte das solenes festivas, retribuir as dádivas oferecidas pelas forças sobrenaturais, possibilitam aos médiuns romperem com as exigências da vida cotidiana e os fazem acessar "uma vida menos tensa e mais livre" (DURKHEIM, 1989, p.547).

> Nas festas mulheres e homens se disponibilizam a trazerem bolos e outros alimentos, a mesa da sessão é coberta com toalhas das cores dos Guias solenizados, flores são ornamentadas nos altares, frutas de todos os tipos e cores são colocadas no chão em palhas de bananeiras e também sobre a mesa em grandes alguidares. A alegria e a emoção da preparação da solene se equipara as festas dedicadas a um parente próximo. (Diário de Campo, julho de 2015).

---

[151]Eline Barbosa, Sobrinha de Dona Glorinha, faleceu em um acidente de carro há algumas décadas no Bairro do Largo do Tanque, em Salvador – Bahia.

[152]No Centro pesquisado após as solenes se distribuem pequenas lembranças (amuletos, pedras, cartões) que fazem referência aos Guias e são distribuídos para todos os presentes na sessão.

Figura 13 – Foto de Frutas oferecidas na Solene dos Caboclos[153]

Após as orações iniciais e leituras direcionadas ao solenizado, os Guias muitas vezes trazem fragmentos superficiais de sua história no plano material ou fazem relatos sobre a sua chegada no espaço sagrado. As narrativas dos guias é o ponto central do espetáculo da solene, pois, ao se pronunciarem as forças sobrenaturais estabelecem sempre uma visão organizadora e animadora no âmbito da vida comunitária e pessoal dos participantes do culto. Assim, os Guias e suas trajetórias constituem-se em "mito exemplar por excelência: servem de modelos aos comportamentos dos homens" Eliade (2002, p. 121).

As solenes festivas estabelecem uma relação diferenciada dos umbandistas com a morte, pois, ao solenizar os Guias com alegria e festança se compreende a morte enquanto etapa transitória da vida. Neste sentido, o modo de vida umbandista lida com a morte de forma diferente da sociedade moderna, visto que, nela a morte tornou-se inconveniente, pois, coloca sobre risco valores como felicidade, lucro e crescimento econômico (ARIÈS, 2001). Para Maranhão (1987, p.9): "a morte foi se tornando um tema proibido, uma coisa inominável. A obscenidade não reside mais nas alusões às coisas referentes ao início da vida, mas sim aos fatos relacionados com seu fim".

[153]Foto feita pelo pesquisador – 2017.

> Nas solenes festivas as preocupações existenciais com a morte e outras aflições cotidianas são dissolvidas pelo espetáculo da festa, os pontos cantados, as palmas, as cores, os cheiros doces das frutas, a alegria do encontro com os ancestrais, levam os adeptos a minimizarem as angústias horrendas que a modernidade construiu sobre a morte. (Diário de Campo, julho de 2015)

As experiências cotidianas pelas quais os médiuns estão imersos firmam sobre eles vivências que produzem um outro modo de se relacionar com a morte. A relação entre os umbandistas e a morte se evidencia nas entrevistas relacionadas abaixo:

> Para mim era assim ... eu não acreditava de morrer e aparecer no corpo de ninguém, até que um dia eu fui falar com meu pai Estrela Branca, aí ele me disse: minha filha, você acha que Boiadeiro[154], Padilha[155] e seus outros guias veio de quem? aí eu vi que vivia na ignorância, eles foram pessoas que viveram na terra, foram matérias e hoje são espíritos que vieram até mim. (Telma Barros, 57 anos. Entrevista realizada na residência da médium, março de 2018).

Em outra entrevista, uma médium faz referência à presença de participantes do culto que mesmo depois de romperem com o plano material continuam presentes nas sessões espirituais a partir do transe nos corpos dos médiuns.

> [...] nossa vida continua em outro plano, na espiritualidade, que nem dona Rosa[156], Solange, da Glória e aí quem não acredita passa a acreditar (Terezinha da Conceição, 67 anos. Entrevista realizada no Centro de Umbanda Irmão Carlos, junho de 2017).

Nas solenes festivas também são perceptíveis a distribuição de alimentos em abundância, após as sessões, os médiuns servem uns aos outros, dividem as frutas, se alimentam conjuntamente, firmando assim, uma convivência solidária no espaço do culto.

> Saber dar, doar bens, trabalho, afeto, saber, sentido, saber receber, e saber retribuir. Fazer desta alternância de recíprocas intertrocas que resistem ao mundo dos negócios em nome do mundo da vida, a própria essência solidária da razão de ser e de viver. E mais do que esta razão, a de saber dar-se ao outro, aprender a "sair-de-si" e abrir-se aos outros. (BRANDÃO, 2007, p.52)

---

[154]Guias de trabalho da médium Telma Barros. Segundo Vieira (2012) os boiadeiros são espíritos de pessoas que em vida trabalharam com o gado. Para Concone (2000) os boiadeiros são entidades que na Umbanda usam chapéus de couro, quando incorporado em um médium fazem movimentos corporais que indicam a presença de um laço e emitem sons utilizados pelas tropas de boiadeiros para tanger a boiada.

[155]Entidade da linha das Pomba-giras. Para Prandi (1996) na língua ritual dos candomblés angola (de tradição banto), a entidade Bambojira seria equivalente a Exu. Provavelmente, Pomba-gira é uma corruptela desta entidade Banto. Entidade feminina que se dedica a resolução de problemas amorosos, questões no âmbito da sexualidade, além de questões que estão na órbita da prosperidade econômica.

[156]Dona Rosa, Solange e da Glória foram médiuns do Centro de Umbanda Irmão Carlos que mesmo depois da morte continuaram frequentando a sessão espiritual acolhendo e retribuindo preces e bênçãos.

Figura 14 – Foto de Frutas Distribuídas para os participantes da Solene dos Caboclos[157]

As solenes festivas consolidam as trocas entre os seres humanos e as forças sobrenaturais, nelas se firmam valores e concepções que forjam um modo de vida concretizado a partir das trajetórias e presenças das Caboclas, Caboclos, Índios, Índias, Ciganas, Ciganos, Erês, Espíritos familiares e Encantados na vida dos adeptos do culto. Na seção que segue, apresento o modo de culto existente nos santuários domiciliares dos umbandistas.

5.5 SANTUÁRIOS DOMICILIARES

Na busca de compreensão do modo de vida da Umbanda foi-se percebendo que o culto aos encantados não se encerrava no espaço do Centro pesquisado, as rodas de conversas informais e as entrevistas nos levaram ao achado de que os ritos e obrigações sagradas adentravam também nos espaços residenciais dos umbandistas.

Ao adentrarmos nas residências dos interlocutores, nos defrontamos com espaços constituídos de imagens e símbolos de forças espirituais, contas, velas e obrigações para os encantados. Constituídos como espaços de contemplação do sagrado, os responsáveis por esses santuários domiciliares em suas práticas cumprem com calendários ritualísticos,

[157]Foto feita pelo pesquisador – 2017.

consagram os antepassados em datas festivas e prescrevem banhos e obrigações espirituais com o intuito de intervir em doenças físicas e espirituais que acometem pessoas próximas.

Nas residências, suas dimensões espaciais vão desde pequenas mesas de sala até quartos consagrados aos Guias. O conjunto de materiais que são colocados nos santuários domiciliares são submetidos a processos de preparação ritualísticos que visam imantar os objetos com incensos, banhos de folhas e orações. Segundo Prandi (2001), nesses espaços se fixam "[...] pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata" (p. 10).

No campo de pesquisa estudado, os espaços das residências onde se instalam os santuários domiciliares são previamente selecionados pelos umbandistas, pois, busca-se evitar que estes espaços de cultos fiquem suscetíveis a presenças indesejadas que possam colocar em perigo o equilíbrio do espaço sagrado. Uma das entrevistas nos revela as restrições quanto ao acesso a um dos Santuários domiciliares.

> Foi Boiadeiro, ele disse assim: diga a ela que aqui dentro não é de movimento para qualquer pessoa que chega. Isso se deu depois que eu apresentei o espaço para uma pessoa e as contas de Boiadeiro quebrou. A pessoa chegou e eu amostrei, não é pra todo mundo. Daí em diante eu nunca mais. (Telma Barros, 57 anos. Entrevista realizada na residência da médium, outubro de 2017).

Os santuários domiciliares têm origens diversas. Alguns surgem por solicitação dos Guias espirituais, outros da necessidade de consolidar espaços protetivos na residência do umbandista e existem os que se originaram do contato espontâneo com os ritos e práticas da Umbanda. Na pesquisa, encontramos nos santuários domiciliares uma multiplicidade de representações permeadas pelas mais diversas tradições que vão dos cultos afrobrasileiros até imagens orientais. Abaixo apresento algumas imagens de santuários domiciliares encontrados.

Figura 15 - Santuário de domiciliar de uma médium do Centro de Umbanda Irmão Carlos[158]

Figura 16 – Foto de Santuário domiciliar de uma médium do Centro de Umbanda Irmão Carlos[159]

[158] Fonte: Foto feita pelo pesquisador – 2017.

[159] Fonte: Foto feita pelo pesquisador – 2017.

Figura 17 – Foto de Santuário domiciliar de um médium do Centro de Umbanda Irmão Carlos[160]

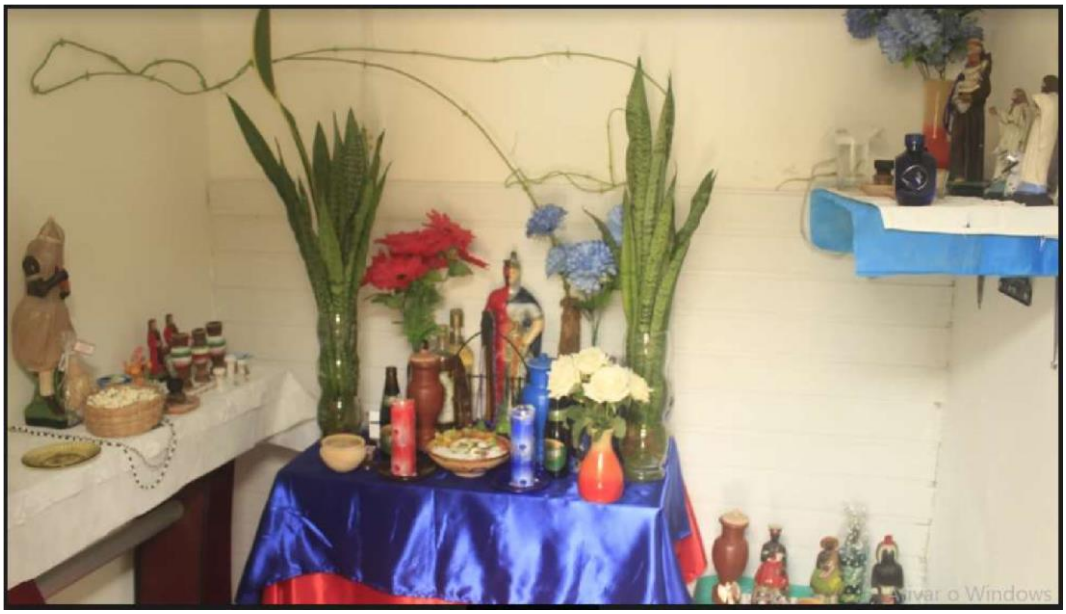
Figura 18 – Foto da Parte debaixo do Santuário domiciliar acima apresentado[161]

[160]Fonte: Foto feita pelo pesquisador – 2017.

[161]Fonte: Foto feita pelo pesquisador – 2017.

Em nossas observações, acompanhamos uma feijoada para o Orixá Ogum[162] em um dos santuários domiciliares, no bairro de Itapuã[163]. Dona Solange, moradora da residência, esteve vinculada ao Centro pesquisado por alguns anos, porém, por motivos particulares, se desligou do Centro de Umbanda Irmão Carlos. O desligamento do espaço não interferiu nas suas práticas de culto ao seu guia de cabeça - Ogum Xoroquê[164], fato expresso nos investimentos em toldos, cadeiras, enfeites e petiscos para festejar o seu Guia. No dia da feijoada ofertada ao Orixá, toda a família de dona Solange se mobiliza para organizar o espaço e receber os convidados que chegam para consagrar o Guia.

Figura 19 – Foto do Santuário domiciliar de dona Solange[165]



Na festa dedicada ao Orixá os ritos são cumpridos com zelo. O espaço da residência é incensado, as velas são acesas no santuário domiciliar e antes da distribuição do alimento aos convidados se oferta orações e a feijoada ao Orixá Ogum Xoroquê. Os ritos são seguidos

[162] Divindade do panteão yorubano também cultuado na Umbanda. Segundo Pessoa de Castro (2001) Ogum é a divindade do ferro e da guerra.
[163] Segundo Afonso e Serpa (2007, p.1) o bairro de Itapuã fica localizado a nordeste da Orla Atlântica de Salvador. É uma área considerada privilegiada da cidade, porém a maioria da população residente em Itapuã pode ser caracterizada como de baixa renda".
[164] Uma qualidade de Ogum com profundas ligações com o Exu.
[165]Fonte: Foto feita pelo pesquisador – 2017.

pela distribuição de feijão para 13 homens que se alimentam em um najé[166] acompanhado de uma garrafa de cerveja preta[167].

Figura 20 – Foto do Feijão de Ogum Xoroquê no Santuário domiciliar[168]

A festa para Ogum Xoroquê começa no início da tarde e se alonga até as primeiras horas da noite. Depois de cumprir com as obrigações, dona Solange se desloca para o Centro da cidade para entregar as marmitas com feijão[169] para moradores de rua e transeuntes. O santuário domiciliar citado, também cumpre com obrigações como: o Caruru de Cosme e Damião e também o caruru de Iansã, além de acolher de forma esporádica pessoas próximas que buscam auxílio espiritual para os males físicos e espirituais. Uma das frequentadoras da feijoada nos apresenta narrativa.

> Foi 2014, eu fiquei muito doente eu peguei a chikungunya[170] até hoje sinto dores, mas quem me tirou da cama foi Deus em primeiro lugar e os Orixás Ogum Xoroquê e

[166]Prato de barro utilizado para se ofertar alimentos e obrigações para Orixás, Inquices, Voduns e Caboclos nos cultos das religiões afrobrasileiras.
[167]Segundo a responsável pelo santuário domiciliar as determinações dos 13 homens e a cerveja malzebier advém de ação intuitiva.
[168]Fonte: Foto feita pelo pesquisador – 2017.
[169]Segundo Pierson (1971) A oferta de feijão para o Orixá Ogum teve sua origem quando o pai de santo Procópio de Ogunjá em uma festa gêge-nagô dedicado ao orixá Ogum se irritou com um dos seus filhos e lhe negou o alimento. Logo depois do ocorrido, o Orixá ordenou que o mesmo fizesse uma grande panela de feijoada e convidasse o filho de santo.
[170]"O vírus chikungunya (CHIKV) é um Alphavirus de genoma RNA, pertencente à família Togaviridae. De transmissão vetorial pela picada de mosquitos do gênero Aedes, ele foi isolado pela primeira vez em meados de 1953, em surto ocorrido na Tanzânia.1 Desde então, o vírus tem sido responsável por surtos e epidemias de grande magnitude nos continentes asiático e africano, conforme observado nas Ilhas Reunião em 2004, onde um terço da população foi infectada, resultando em mais de 244 mil casos e 203 mortes atribuídas à doença por ele provocada.

> Juparajupira[171] eles fizeram um trabalho dentro de minha casa era onze horas da manhã e uma hora da tarde eu já fui tomar banho sozinha. Pra sair da cama era meu marido que me carregava, pra sentar e pra sair era um trabalho, "eu dizia meu Deus o que é que está acontecendo comigo, cadê minhas pernas meu Deus?" E ai no momento certo Deus colocou elas no meu caminho e os Orixás delas vinheram e fizeram tudo direitinho. É por isso que faço questão de vim na feijoada de seu Ogum Xoroquê. (Analice, 56 anos. Entrevista realizada na feijoada de Ogum Xoroquê, janeiro de 2019).

O Santuário domiciliar existente na residência de Dona Solange teve sua origem a partir das experiências vividas no Centro de Umbanda Irmão Carlos. Em seu relato a entrevistada nos afirma:

> No Centro de Umbanda Irmão Carlos foi dito que todos precisavam ter as coisas do Orixá. Antes só tinha Cosme e Damião na sala de casa, mas com a Umbanda, foi dizendo que a gente precisava das coisas dos nossos Orixás, ai comprei a ferramenta e depois foi vindo outras coisas e surgindo da minha cabeça (Solange Oliveira, 66 anos. Entrevista realizada na residência, janeiro de 2017).

Os santuários domiciliares guardam em si a possibilidade de tornar-se Centros/ Terreiros de atendimentos espirituais. Para alcançar tal condição, os responsáveis pelos espaços precisam de autorização que pode vir da liderança religiosa da casa à qual se está vinculado ou da solicitação dos Guias protetores dos próprios umbandistas. Uma das umbandistas nos revela como recebeu autorização para fazer reuniões espirituais em sua residência.

> Estrela Branca foi notando, vendo como eu era e com mais ou menos uns cinco anos eu já tava instruída meus guias Boiadeiro, Padilha já tavam trabalhando. Eu ia e ajudava ele no trabalho. Um dia ele mandou eu levar umas obrigações e ai perguntou: quem vai fazer essas obrigações? aí da mesma da hora Boiadeiro chegou. Aí a partir daí ele me autorizou. Quando eu frequentava a casa de outra mestra Detinha, aí ela também me disse que o meu Obaluayê queria trabalhar. (Telma Barros, 57 anos. Entrevista realizada na residência da umbandista, outubro de 2017).

Os santuários domiciliares apresentam características das mais diversas. As estéticas e os modos de cultuar o sagrado são forjados a partir das vivências religiosas experienciadas por seus responsáveis e sobre elas ainda se adicionam os encaminhamentos das forças espirituais que atuam sobre esses espaços. Nessa perspectiva, sobre as práticas dos santuários domiciliares repousam a dinâmica do diálogo constante com uma diversidade de cosmovisões também existente na Umbanda.

> A diversidade se expressa nas várias e reconhecidas influências de outros credos na Umbanda. Encontramos adeptos de umbanda que praticam a religião em combinação com o candomblé, com o catolicismo, que se dizem também espíritas, absorvendo também os ensinamentos de Kardec e, entre estes, as variações continuam: centros que aceitam determinados princípios do candomblé e excluem outros, que se vinculam

---

No Brasil, os primeiros casos autóctones foram identificados em Oiapoque, estado do Amapá (Norte), e Feira de Santana, estado da Bahia (Nordeste), em setembro de 2014". Silva et al. (2018, p. 2).

[171]Juparajupira é um Exu de uma outra médium que também tem um Santuário domiciliar.

> a uma tradição por muitos ignorada etc. Não há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar, absorver práticas religiosas existentes dentro e fora desse campo fluído denominado "afrobrasileiro". (BIRMAN, 1985, p. 26-27).

Permeados pela plasticidade e multiplicidade de práticas e linhas religiosas, os santuários domiciliares em seu modo de cultuar o sagrado reinventam-se, fogem de qualquer tentativa de controle na medida que se abrem para o devir divino que se atualiza de forma espontânea nos corpos e práticas dos seus adeptos. Os Santuários domiciliares revelam as tessituras do sagrado insurgente, nascido das crenças de quem nunca abdicou do livre contato com sua ancestralidade. No próximo capítulo me proponho a mapear as experiências singulares produzidas no modo de vida da Umbanda pesquisada.

6. UMBANDA: MODO DE VIDA SINGULAR

Seguindo nosso caminho, proponho-me a apresentar agora reflexões sobre o modo de vida produzido pelos adeptos do Centro de Umbanda Irmão Carlos, a partir de categorias nativas, aqui citadas: Livramento, Merecimento e Graça[172]. Categorias estas, que, em minha leitura, traduzem o modo singular da Umbanda produzir sentido sobre o mundo. Pensar sobre a Umbanda é reconhecer a sua multiplicidade e disposição para diálogo constante com o diverso. Contudo, é primordial entender o modo sutil pelo qual os umbandistas pesquisados atribuem significado ao mundo.

A densa tarefa de buscar entendimento sobre o modo de vida na Umbanda nos fez compreender um outro modo de significação do mundo, que denominamos de razão sensível. Isso se dá de maneira diferente da razão abstrata, aprisionada ao intelecto, a razão sensível não se opõe ao diálogo com o corpo, o invisível, o intuitivo, mas abre-se para outras razões. No intento de alcançar essas tessituras sensíveis de organização do mundo, optei por nomear as sessões desse capítulo com pontos cantados da Umbanda, pois, tenho consciência que para acessar este conhecimento é preciso pedir licença aos ancestrais e lhes solicitar forças para prosseguir na minha tarefa.

---

[172]Reconheço que nas discussões deste capítulo, se faz necessário um maior aprofundamento sobre a categoria Graça, pois, o tempo exíguo e a dinâmica do pesquisar impossibilitaram uma maior verticalização e adensamento do sentido da categoria no campo pesquisado. Nessa perspectiva, é primordial para esta pesquisa empreender esforços futuros na tentativa de melhor esclarecer a categoria citada.

Ao mergulhar no cotidiano do Centro de Umbanda Irmão Carlos nos deparamos com uma série de lógicas, saberes e práticas que criam um modo próprio de significação do mundo para seus/suas frequentadores/as. A intuição[173], os ritos, os pontos cantados, os modos de solenizar e os encantados nos revelam um outro modo de compreensão e intervenção sobre o mundo da vida.

Viver esse modo singular é submeter-se aos encantos e teias de sentidos que forjam um modo de vida, que produz lógicas e concepções partilhados pelos seus adeptos.

> Um modo de vida pode ser partilhado por indivíduos de idade, estatuto e atividade sociais diferentes. Pode dar lugar a relações intensas que não se pareçam com nenhuma daquelas que são institucionalizadas e me parece que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética. (FOUCAULT, 1981, p.3).

No Centro de Umbanda Irmão Carlos, os umbandistas compartilham obrigações, penitências, modos singulares de culto ao sagrado, valores e crenças, ou seja, afiliam-se a uma rede simbólica que organiza e explica os eventos que permeiam o cotidiano. No modo de vida umbandista, acredita-se que o mundo material está em constante contato com o mundo dos ancestrais. Segundo Concone (2003, p.231) "[...] o mundo não se limita às coisas visíveis; há um universo de forças invisíveis, de poderes, que o habitam. Há um mundo terreno e outro mundo não terreno que não são indiferentes um ao outro". Os umbandistas deste centro acreditam que podem intervir sobre os infortúnios humanos a partir dos saberes e auxílios das forças espirituais. "[...] há um desequilíbrio precário entre ordem e desordem: equilíbrio e ordem são uma das faces do mundo e do existir humano e devem ser continuamente fomentados, garantidos ou repostos. (CONCONE, 2003, p. 232).

Na Umbanda, as forças ancestrais têm papel primordial na restituição do equilíbrio do mundo humano. Os ancestrais que atuam na Umbanda trazem as marcas e as experiências encarnadas que outrora viveram no mundo humano. Oriundos de grupos e classes subalternizadas, na sua grande maioria, estes ancestrais trazem resquícios de um modo de ser

---

[173]Na Filosofia a intuição é compreendida como uma propriedade do intelecto, pensadores como Descartes, Hegel, Shoupenhauer, Husserl e Bergson, além de outros filósofos fizeram amplo uso deste conceito. No Centro de Umbanda pesquisado, a intuição transcende as dinâmicas do intelecto, pois, os umbandistas no ato de intuir, são invadidos pelas inspirações, pressentimentos e segredos do mundo sagrado. Como afirmou uma das umbandistas "Eu vou passar um banho, eu vou fazer uma obrigação, isso vem do mandato espiritual. Você não tá sozinho" (Telma Barros, 57 anos. Entrevista realizada na residência da médium, outubro de 2017).

que se atualiza na sua condição de força sobrenatural, instituindo assim, modos diversos do fenômeno sagrado.

O modo de vida da Umbanda constitui-se como um sistema de concepções e valores forjado a partir do diálogo constante entre as forças ancestrais e o mundo humano, respondendo assim, as questões cotidianas de mulheres e homens que buscam um sentido para suas existências. Nessa perspectiva, o modo de vida umbandista assegura um sentido próprio para compreensão do mundo da vida a partir de uma razão sensível[174] que irrompe com o apogeu do intelecto, transborda pelo corpo, abre-se para o espontâneo, o intuitivo, o invisível, firma-se em razões ancestrais que reinventam as bases éticas e estéticas do vivido.

Na próxima seção deste trabalho, delineio as trajetórias, histórias e sentidos que tecem o modo de vida da Umbanda. As narrativas dos umbandistas são de fundamental importância para entender as itinerâncias, os processos de iniciação e busca de significação que são tecidas no modo de vida da Umbanda do centro pesquisado.

6.1 QUEM ENTRA NESSA ALDEIA, TOMBA, MAS NÃO CAI

A arca de Noé vem
A arca de Noé vai
Quem entra nessa Aldeia
Tomba
Mas não cai
(Ponto cantado do Centro de Umbanda Irmão Carlos)

Esta seção é nomeada com um dos pontos cantados do Centro de Umbanda Irmão Carlos. A estrofe do ponto cantado apresentado é imperativo e revela a força dos Encantados e Orixás em proteger os seus clientes e adeptos das mazelas e infortúnios oriundos do mundo material e sobrenatural. A ideia de tombar evidencia as agruras da vida pela qual os adeptos são atravessados nas tensões do mundo, mas a aldeia é a salvaguarda que possibilita o livramento e auxílio dos que buscam seus saberes.

---

[174] Maffesoli (1998) compreende que o racionalismo moderno produziu um saber estático, abstrato, que se afastou do mundo da vida. Para ele faz-se necessário produzir uma razão sensível que abarque e incorpore a experiência sensível, espontânea fundada na vida cotidiana." É preciso compreender que o racionalismo, em sua pretensão científica, é particularmente inapto para perceber, ainda mais apreender, o aspecto denso, imagético, simbólico da experiência vivida. A abstração não entra em jogo quando o que prevalece é o fervilhar de um novo nascimento. É preciso, imediatamente, mobilizar todas as capacidades que estão em poder do intelecto humano, inclusive a sensibilidade". (MAFFESOLI, 1998, p. 27).

Ao adentrarmos nas narrativas dos umbandistas do Centro pesquisado, encontramos histórias que demonstram as trajetórias que os fizeram chegar ao espaço da Umbanda. Na sua grande maioria, esses umbandistas foram buscar a cura das tormentas que atravessavam suas realidades, produzindo assim, conflitos e desequilíbrios para todas as esferas de suas vidas. Uma das entrevistadas nos faz a seguinte afirmação:

> A gente geralmente vem pela dor, eu vim pela dor. (Rosemeire Jesus, 51 anos. Entrevista realizada no Centro de Umbanda Irmão Carlos, agosto de 2016).

No centro, uma parte significativa dos umbandistas se iniciaram nas atividades espirituais submetendo-se aos processos de cura disponibilizados pelos Guias espirituais. As narrativas apresentadas pelos umbandistas sobre suas trajetórias ao lidarem com o momento inicial da sua mediunidade revelam sempre um caminho desafiador, pois, em seus relatos sempre revelam quadros de sofrimentos pelos quais foram acometidos sem uma causa ou origem conhecida. No momento inicial da mediunidade, os umbandistas chegam em condições das mais diversas, uns buscam auxílios para pessoas próximas, outros são acometidos de sofrimento por doenças desconhecidas. Muitos já se submeteram ao atendimento médico e não obtiveram nenhum tipo de diagnóstico. Existem os que sofrem com ação contínua de encostos que acabam produzindo relações conflituosas em todos âmbitos de suas vidas, conforme ilustrado no relato de Terezinha:

> Após a morte do meu marido fiquei atormentada por ele, vontade de morrer parei de viajar de trem, quando eu chegava na ponte me dava vontade de me jogar. Era influência, influência negativa de meu marido que morreu e ficava me atormentando. Aí os irmãos me acolheu, minha madrinha também. Estrela Branca fez a consulta e mandou eu vim ficar frequentando. (Terezinha da Conceição, 67 anos. Entrevista realizada no Centro de Umbanda Irmão Carlos, junho de 2017).

Uma outra médium nos revela seu início com a mediunidade

> Eu recebia entidades negativas, obsessoras. É porque no começo assim a gente tá com o corpo exposto, né. Perdi naquele momento uma pessoa, os espíritos ali começam, né. O obsessor começa a querer, é um corpo de um médium. Aí minha madrinha começou a trabalhar em mim. Depois ai foi limpando, limpando, aí comecei a receber. Eu chegava dizia assim, eu não quero saber mais disso, xingava me aborrecia mesmo. Aí Estrela Branca disse minha filha, sente aqui, eu disse, sim, Estrela Branca, ele disse: olhe eu não tenho culpa do que você tem, não fui eu que botei, você já trouxe, você fica brigando comigo, pensando que foi eu que mandei, mas, não foi não, é seu. [...] Depois eu me desenvolvi aqui com minha madrinha Glorinha. (Telma Barros, 57 anos. Entrevista realizada na residência da médium, outubro de 2017).

Nas narrativas dos umbandistas do Centro de Umbanda Irmão Carlos é perceptível que foram os eventos excepcionais (morte, doenças, problemas relacionais) da vida cotidiana que levaram os médiuns a se sensibilizarem para a necessidade do trabalho espiritual. Negrão

(1996), em seus estudos sobre a Umbanda compreende que nessa religião os desequilíbrios da vida cotidiana são interpretados com sinalizações mais brandas ou mais severas dos guias espirituais que desejam incorporar-se e evoluir espiritualmente, cumprindo assim sua missão espiritual junto ao médium.

Na Umbanda, o médium é aquele que tem a missão de intermediar o contato com os ancestrais, sendo o elo que possibilita o diálogo entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Afinal, assumir a missão na Umbanda é engajar-se em um modo de vida que se firma a partir de lógicas e sentidos próprios que quase sempre demandam um período longo de negação e resistência até que a pessoa que vivencia a situação possa aceitar a missão. Uma das entrevistas evidencia o conflito na aceitação da experiência espiritual.

> as pessoas elas não querem aprender, elas não querem se comprometer com a espiritualidade, com a mediunidade, ninguém chega lá dizendo: Olha, eu vim aqui porque eu descobri que eu sou uma pessoa sensitiva, uma pessoa sensível, uma pessoa médium, uma pessoa que tem alguns dons, assim mediúnicos, psíquicos, e eu quero desenvolver isso. Não, ela chega dizendo que não quer isso para ela, ela vai dizendo que tá vendo a presença de alguém o tempo todo atrás dela e ela não quer que aquela coisa continue acompanhando ela, ela quer é se livrar daquilo. (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

Assumir a missão espiritual é quase sempre uma tarefa difícil para quem não vivencia o modo de vida da Umbanda, pois, o chamado espiritual se institui independente das escolhas pessoais. Os corpos, as vontades, os desejos são vencidos pelas determinações das forças ancestrais que atuam no campo religioso umbandista. Nesse sentido, a missão espiritual na Umbanda é pensada como destino, algo preestabelecido, da qual no tempo determinado terá que ser assumido. Um dos entrevistados nos traz seu entendimento sobre a missão espiritual na Umbanda.

> Às vezes a pessoa tem uma missão, aquilo está no destino da pessoa, aquilo está no caminho da vida da pessoa, então não se pode remover uma coisa do caminho só porque está atrapalhando, tem que entender que caminho é esse, por qual caminho a pessoa veio, né? E qual é o caminho que ela tem que fazer, então, que caminho trouxe ela, que caminho ela tem que fazer, o destino dela. Porque elas têm compromisso, deveriam estar colaborando com o trabalho espiritual dentro do planeta, elas não estão fazendo isso, estão fazendo outras coisas, menos isso, e em algum momento essa força lhe convida a ter que fazer, e aí ela vai levada de algum jeito ela chega, né. E essas sofrem muito porque elas negam, elas não querem, elas rejeitam, elas criticam, tem preconceito, tem vergonha e por aí vai. (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado. Março de 2017).

O Centro de Umbanda Irmão Carlos é a aldeia para onde os adeptos levam seus conflitos e buscam sentidos para as questões inacessíveis ao modelo de racionalidade vigente. No pequeno espaço de culto os adeptos se defrontam com o modo de vida anunciado por forças espirituais e encantos (Caboclos, Pombas-giras, Orixás, Erês, Pretas-velhas, Índios e etc.), que atuam a partir de uma outra lógica, produzindo uma rede de sentidos e concepções que reorganizam o mundo de seus seguidores. Um dos entrevistados nos traz a seguinte afirmação:

> Eu viajava, viajava, viajava para dar curso, para dar palestra, "não sei o quê" e eu ficava com aquilo, e aí um dia eu fui e perguntei ao irmão, nem perguntei, ele fez assim: "Meu filho, você sabe o porquê você viaja tanto?" eu disse: "Não meu irmão, Estrela Branca, eu queria saber" ele disse: "Cada lugar desse que você vai você busca um pouquinho de você que está lá. E cada vez que você busca um pouquinho de você que está lá, você vai juntando quem é você". Ó que coisa bonita! Ó que coisa magnífica! Quem iria me dizer isso? Eu ia levar um ano, dois, três em terapia com psicólogo e ele ia ficar me indagando: "E você acha porque que você viaja tanto?" né? E ele nunca iria me levar, provavelmente, para um entendimento desse inusitado que diz respeito ao sentido da vida, ao propósito existencial. Então, uma fala dessa para mim foi extremamente organizadora, eu não briguei mais com os ônibus que eu tinha que pegar, não briguei mais com avião que tinha que pegar, não briguei mais porque eu estava todo mês viajando duas, três viagens, então eu comecei a ter alegria de ir para lá e ao chegar nos lugares eu ficava pensando: "O que é que tem de mim aqui que eu vou levar, que eu não sei, que eu vim buscar?" (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

Na Umbanda pesquisada, o todo é compreendido a partir de uma razão que não desconsidera os mistérios da vida, nela se firma um modo sutil de entendimento da realidade que produz e reinventa sentidos para existência de seus adeptos. O mundo, a vida e seus eventos são compreendidos a partir de uma razão sensível que está impregnada de encantos e encantados. No espaço de culto umbandista os adeptos imergem em um modo de vida particular constituído de uma diversidade cosmogônica, apropriando-se de valores e concepções de origem múltiplas que se fundam em um sistema de pensamento que responde às questões existenciais de seus adeptos, lhes proporcionando livramento dos desequilíbrios que permeiam o mundo da vida.

O livramento é entendido neste centro como um socorro, uma forma de restituir o equilíbrio dos corpos dos que se encontram em aflição, por influência de negativos ou pelas tensões existentes no mundo material. Na seção seguinte apresento reflexões sobre as categorias - Livramento, Merecimento e Graça verticalizando seus sentidos e usos no campo pesquisado.

6.2 TROUXE MUITO REMÉDIO DENTRO DA MINHA CAPANGA

Quando cheguei de Aruanda
Trouxe muito remédio
Dentro da minha capanga
Ê ê ê
(Ponto cantado do Centro de Umbanda Irmão Carlos)

O trecho do ponto cantado que abre essa seção demonstra a disposição dos umbandistas e seus encantados em possibilitar os livramentos dos que buscam os saberes e remédios oriundos das Umbandas para superar os conflitos e transtornos vividos no mundo material. O termo livramento ao qual recorro em muitas partes desta tese é uma categoria nativa utilizada pelos Guias espirituais e umbandistas para anunciar o rompimento das aflições e infortúnios que colocam em risco as vidas dos adeptos.

No espaço de cultos aos encantados, a categoria livramento está sempre embevecida pelas narrativas cotidianas dos umbandistas que atestam o seu entendimento sobre o livramento a partir da experiência do vivido. Uma das umbandistas nos revela o seu entendimento sobre o livramento.

> Quando uma pessoa tá no abismo, tá no perigo, a gente vai ser assaltada e a gente sai dali, acontece até com outras pessoas, aí são os guias que livra. Meu filho teve um acidente ele tava com um amigo na moto aí ele disse que veio uma coisa que fez com que pulasse ele pulou o carro veio e pegou a moto. Eu pedia muito para os guias livrar ele, o outro rapaz perdeu a perna e ele não teve nada. Quem dá o livramento primeiramente é Deus depois nosso guardião, na hora do perigo ele dá o livramento. O guardião são os trabalhadores o povo chama de escravo, mas é um guardião. Quando a pessoa acredita e tem fé, eu já tive muito livramento. (Terezinha da Conceição, 67 anos. Entrevista realizada no Centro de Umbanda Irmão Carlos, junho de 2017).

Nos relatos trazidos pelos entrevistados, o livramento é também concebido na experiência prática como eventos extraordinários que escapam às explicações do mundo natural. Nesse sentido, os relatos orais são expressos pelos umbandistas com uma intensidade de emoção e reconhecimento às forças espirituais que os livraram dos infortúnios da vida.

> [...] Meu sobrinho que teve um problema muito sério, síndrome de Guillain Barré[175], que os médicos não descobriam a causa da paralisia dele, que ainda era uma doença ainda meio que desconhecida aqui no Brasil, né. Aí foi através de Irmão Carlos e Estrela Branca, que fez trabalhos para ele, e conseguiu... clareou as coisas e ele conseguiu ir até o SARAH e foi diagnosticado a Síndrome de Guillain Barré, e ele fez

[175] Segundo Nobrega et al. (2018, p.1) “A síndrome de Guillain-Barré (SGB) é uma polirradiculoneuropatia inflamatória monofásica de caráter autoimune, caracterizada por rápida evolução ascendente de fraqueza de membros, quase sempre simétrica, hipo ou arreflexia e dissociação celuloproteica no líquido cefalorraquidiano (LCR). A doença pode chegar à máxima severidade em até quatro semanas, com o desenvolvimento de insuficiência respiratória em aproximadamente 25% dos casos. Destes, a maioria tem completa recuperação. Entretanto, podem ocorrer sequelas graves e óbitos em até 20% e 5% dos casos, respectivamente”.

> todos os tratamentos e não ficou com sequela nenhuma. Minha irmã teve pré-eclâmpsia[176] no parto, através de Irmão Carlos, com o tratamento espiritual ela sobreviveu, né. E assim, muitos outros, minha mãe também teve o problema do Câncer, ainda sobreviveu 10 anos, né. E muitos casos assim na família de cura mesmo, meu pai já precisou, eu também, né. Já passei por muitos problemas de saúde, já consegui ser curada aqui. Meu avô teve um problema de coração mesmo, foi diagnosticado e foi operado aqui por Irmão Carlos, irmã Guiomar e irmã Maria Augusta, ele quando foi ao médico, não tinha mais sequelas do problema. E muitas outras pessoas, não só a minha família, mas outras pessoas eu tenho provas, né. Já presenciei aqui curas mesmo. (Rosemeire Jesus, 51 anos. (Entrevista realizada no Centro de Umbanda Irmão Carlos, agosto de 2016).

No Centro pesquisado, o livramento extrapola a mera condição de romper com os conflitos e desequilíbrios do cotidiano, pois, ele também revela uma forma de adequar-se a um modo de vida que institui uma dinâmica própria entre os adeptos e a sua relação com o mundo. Por isso, este trabalho nos revela um pensamento peculiar que orienta as trajetórias existenciais dos umbandistas, colocando-os em contato constante com seus ancestrais, salvaguardando-os das dinâmicas danosas do mundo, além de assegurar em seu culto, a permanência de saberes civilizatórios que foram apagados pelo epistemicídio europeu.

Segundo Braga (1998) as religiões afrobrasileiras[177] devem ser entendidas como uma filosofia de vida, um modo próprio de interação do homem consigo mesmo, com a natureza, com seu passado, com sua origem e sua especificidade cultural. Neste centro, os umbandistas forjam uma maneira própria de significar a realidade que os circunda, pois, compreende-se que o homem, o mundo e os encantados não são elos dicotômicos, não existem rupturas, fissuras ou mesmo uma razão que coisifica e produz sentidos fragmentados. Nesse modo de existência, acredita-se que o homem, o sagrado e o mundo estão em constante relação.

> Primeiro a gente pensa que o livramento existe porque existe os riscos no viver. Existe os riscos no cotidiano e que esses riscos, esse sofrimento, essa dor ela é originária de alguma forma como se produz a vida ou como estamos todos produzindo a vida, contra o meio ambiente, contra a natureza, contra a gente mesmo, contra as pessoas. Contra a essência da vida divina, então, por conta do desequilíbrio vem a necessidade de reequilibrar. O livramento é uma forma restaurar o equilíbrio, de evitar que o desequilíbrio se estenda, a desarmonia se estenda por um tempo maior. O livramento é isso, livrar de alguma coisa, vai livrar de um acidente, de uma doença, de um internamento até mesmo da morte. (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

---

[176] Doença exclusiva da gestação humana e se caracteriza pelo aparecimento de hipertensão e proteinúria após a vigésima segunda semana de gestação.

[177] Apesar de não se referir diretamente aos Centros e Terreiros de Umbandas nos seus trabalhos, acreditamos que o pesquisador em sua afirmação faz considerações que demarcam e caracterizam o modo de pensamento expresso também nas Umbandas.

No modo de vida da Umbanda pesquisada, o livramento é uma condição que só pode ser alcançada mediante o merecimento. O merecimento se constitui das condutas e ações previamente assumidas pelos clientes e adeptos. Assim, é uma espécie de benção que se adquire quando se tem práticas concernentes às forças que atuam no plano espiritual. Um dos entrevistados nos evidencia o seu entendimento sobre o merecimento.

> É fruto daquilo que tenho com crédito, eu tenho bônus porque trabalho, porque ajudo, porque faço, porque vivo valores, porque tenho práticas de vida importante, porque ajudo o próximo, porque ajudo a melhorar o mundo porque assumi minha missão; cumpro com elas [práticas] com falhas ou não, mas estou aberto para cumprir a missão; então, por conta de tudo isso, do esforço humano em evoluir com suas práticas realizadas eu tenho merecimentos; mas esse cálculo do merecimento não é feito pela pessoa, é feito pela divindade que ajuda obedecendo às leis espirituais superiores; mas a pessoa tem o crédito, aí ela recebe o merecimento do livramento. (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

Nessa perspectiva, o livramento não é uma mera oferta disponibilizada pelos Guias espirituais. Ele exige um esforço cotidiano, uma disposição para atuar a partir de condutas que garantam a proteção dos ancestrais que nos afastam de forças indesejadas que fragilizam os adeptos nas suas ações cotidianas.

> [...] livramento ele é interessante porque a gente aprende a se tornar um ser humano melhor, né. A reconhecer a fragilidade, a reconhecer os limites, a reconhecer as fraquezas, né. E ao mesmo tempo nos conduz a ter que buscar mais recursos, e a gente tem mais recursos pelo esforço, né. Eu aprendi isso com o rapaz que frequenta lá em casa, ele sempre dizia assim: “as pessoas querem chegar aqui resolver seus problemas, e o esforço?”. O que é o esforço? O esforço é o trabalho, então a gente aprende a trabalhar mais, aprende a buscar mais, né. E chega. (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

Na Umbanda, o exercício do cuidado consigo, é constante, pois, o conjunto de práticas e experiências dos umbandistas demarcam uma tessitura ontológica que exige do umbandista um trabalho intenso sobre si. O modo de vida umbandista firma-se, assim, em um estilo do existir que enaltece a vida em detrimento de ações e condutas que colocam sob risco a relação com o mundo sagrado. Segundo um dos umbandistas entrevistado:

> [...] é a indisciplina, a presunção, a arrogância, a vaidade que as pessoas as vezes carregam consigo... porque já tem tantos anos de trabalho espiritual, porque é do guia x, y, z porque meu guia é mais forte o do outro é mais fraco, porque eu já sou dirigente, isso e aquilo”, então as vezes as pessoas deixam de ter livramento por conta da vaidade. Me parece que tem até uma oração de abertura que fala desse negócio: Livrai-me da presunção de me sentir resguardado, né. Então assim... essa ideia de me sentir resguardado me faz com que eu negligencie uma oração, um sinal da cruz, né. Tomar a benção, as vezes você chega no lugar e não vê as pessoas tomarem a benção aos mais velhos, porque o que é que ele vai dizer? “Deus te abençoe”. É uma palavra boa sobre a pessoa. Não ensinar isso, não aprender isso, não praticar isso vai fragilizando todas as possibilidades de sucesso. Aí cai nos absurdos, né. Aí precisa recorrer aos instrumentos mais potentes para poder garantir a vida da pessoa, o trabalho dela, a

> organização da vida dela que é o que a gente vê na maioria, né. (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

Diante do exposto, compreende-se que obter o livramento no modo de vida umbandista é imergir em sua rede de significados, deixar-se atravessar pelos seus modos de ritualizar, produzindo-se a partir de práticas que corroboram para mudanças no modo de existir. Nesse sentido, a prática constante de ritos, renúncias e obrigações são processos de aperfeiçoamento existencial que modelam um modo de ser umbandista.

No espaço pesquisado, o merecimento, categoria já mencionada, é fruto das ações que muitas vezes antecedem a busca do livramento. Na verdade, o livramento só se tornará eficaz se o adepto obtiver comportamentos e práticas que serão apreciadas e aceitas pelas forças espirituais. O livramento e o merecimento são elos que estão interligados na prática umbandista, pois, ao se doar ações e práticas que beneficiam o mundo, recebe-se livramento dos infortúnios que afligem a vida.

Ter o merecimento e alcançar o livramento na Umbanda extrapola a mera condição de troca de favores entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Ao acompanhar e vivenciar as experiências do espaço pesquisado, pude compreender que existem elos afetivos, disposições altruístas e até mesmo o entendimento de uma vida legada aos encantados que foge a qualquer tentativa de interesse de ordem meramente particular[178].

No Centro de Umbanda Irmão Carlos, os adeptos também revelam que o livramento sofre as ações do destino que está preestabelecido. A ideia de um caminho, ou destino predeterminado não se constitui para os umbandistas como uma limitação, mas, sim como uma condição que gera aprendizado sobre a vida. Uma das umbandistas nos revela sua compreensão sobre o destino, após a experiência da morte repentina de seu esposo.

> As pessoas ficam se maldizendo ... meu marido tinha imagem de Santo Antônio depois que ele morreu uns 15 dias... ai, eu falei um bocado de arizia[179] para o Santo, você acredita que eu tomei uma porretada na porta que quebrei a minha boca? Se aconteceu é porque tinha que acontecer. A pessoa quando nasce já tá tudo no destino, tem coisas que os guias podem tirar mas tem coisas que não pode fazer. (Terezinha da Conceição, 67 anos. Entrevista realizada no Centro de Umbanda Irmão Carlos, junho de 2017).

Na Umbanda, os Guias espirituais quando invocados, sempre interferem sobre o cotidiano dos umbandistas para lhes assegurar livramento, entretanto, se reconhece que diante

---

[178] Nas observações no Centro pesquisado, pude perceber que nas primeiras aproximações os adeptos buscam resolver questões de ordem da esfera particular de suas vidas, mas ao vivenciarem o modo de vida do espaço pesquisado mergulham em práticas e experiências que reivindicam a vivência comunitária.
[179] Ter atitude desrespeitosa com o Santo.

do caminho preestabelecido (destino) no qual os adeptos estão imersos, existem situações que precisarão ser experienciadas sem a interferências das forças sagradas.

> Os guias eles fazem o que eles podem fazer, livramento eles dão, até o tamanho deles. O que eles podem fazer, eles fazem. Agora, se você tiver traçado determinado pra ser aquilo que você tiver que passar, por mais que tenha trabalho, por mais que tenha isso, não adianta. Todo trabalho espiritual se tem, mas o acontecimento se tiver que acontecer, acontece. Eu digo a você, se for determinado o momento, o dia da pessoa, não adianta, vai lutar, lutar, vai fazer, você morre fazendo. [...]você fez tudo o que tinha que fazer, se não deu certo é porque não tinha que dar mesmo. Livramento eles dão, até o ponto que eles podem, é assim que eu penso, que eu entendo. (Telma Barros, 57 anos. Entrevista realizada na residência da médium, outubro de 2017).

Um dos umbandistas nos revela em sua entrevista que na experiência do convívio constante com o sagrado existe também a ação da graça. Em seu relato, a graça é entendida como a força dos Guias que intercedem sobre as pessoas independentemente do seu merecimento. O entrevistado nos traz o seu esclarecimento sobre a ideia de graça.

> É a manifestação da força divina, suprema, pura, onde ele usa os recursos que tem em benefício do sofrimento de alguém, para dar... suavizar, resolver, curar de vez aquele sofrimento ali. Isso, para mim, é claro, né? Independente da pessoa merecer ou não, acho que é bom, o ensinamento é esse." (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

Nesse sentido, a graça se constitui como um modo específico de livramento que intercede no mundo a partir das forças espirituais, que asseguram livramento e proteção. A salvaguarda da graça institui-se na trajetória dos vivos mesmo que estes tenham negligenciado[180] suas ações no mundo. Em seu relato, o entrevistado nos atenta para a ação da graça no mundo dos vivos.

> O mundo é muito mais conduzido, salvo pela ação da graça do que pela própria consciência humana que se ampara em um bocado de coisa. Às vezes tem coisa simples que o camarada não sai, como é que você sai de certas situações, né? Que você diz: Rapaz! Ali eu vi a mão de Deus, né? E quantas presenças espirituais as pessoas não contam? Que na hora do acidente, de uma queda, disso ou daquilo, viu uma presença ali como anjo cuidando de alguém, né? Eu vi um relato de uma criança... uma vez caiu do segundo andar, não me lembro bem, altura, mas uma altura que mataria ela, e aí ela disse assim: Eu vi aquele homem do quadro[181], apontou dizendo assim, foi ele que me salvou, que me segurou até embaixo. E aí caiu, se acidentou, mas ele foi livrado por uma força magnânima que naquele momento estava a disposição para salvaguardar (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

[180]O termo refere-se à ausência de merecimento.
[181]O quadro ao qual o entrevistado se refere é o de Jesus Cristo.

Segundo a narrativa do entrevistado, a graça constitui-se como livramento dos infortúnios, mas ela também é um ensinamento que gera aprendizados para quem a vivencia. Um dos umbandistas nos apresenta os benefícios da graça no mundo.

> A graça acontece pra servir de lição às pessoas, para ajudar na evolução daquele que recebeu, para ajudar na evolução daqueles que assistiram "como pode fulano, assim foi livrado, essa comparação que nós fazemos a espiritualidade sempre tira um ensinamento para que a gente mude de pensamento. A graça não é só um bem recebido, mas é também um instrumento da evolução, tanto para quem faz ela acontecer, Nossa senhora, Jesus Cristo, os Santos, os Orixás, os Guias todos, os ancestrais seja quem for o executor da graça, mas faz sobre ordem, sobre um controle de observação criteriosa, mas, ela é um instrumento a graça, você imagina as graças individuais, as graças coletivas que as nações, que as comunidades recebem, que um grupo de pessoas recebem... olha, nós fomos livrados, ia ter um acidente; ai o carro foi pra lá e pra cá no meio tinha quem merecia e quem não merecia, digamos assim; mas todos foram salvos, isso é uma graça, então, é um instrumento do processo de evolução de melhoramento de nós seres humanos utilizado pela espiritualidade maior. (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

A graça é um benefício concedido tanto para os que têm o merecimento como para os que, por negligências, não podem obtê-lo, seja por ausências de ações a favor do mundo ou mesmo pela condição de ignorância na qual se encontram perante as forças sagradas. Segundo a narrativa do entrevistado, a graça é também um auxílio concedido a partir da doação e disposição altruísta em favor da restituição do equilíbrio.

> A graça é para todos. [...]agora na maioria das vezes a gente vê isso... a pessoa negligenciou tanto, ela é tão ignorante, diz assim: Deus perdoe os inocentes mas perdoe os ignorantes também porque ela negligenciou tanto que por tanta negligência chega uma hora que ela só tem a graça que não sabemos a hora que vai chegar e a mão do outro, no sentido de... o outro é que vai ser o meu instrumento de livramento, porque é o outro que vai ajoelhar porque se eu ajoelhar já estou tão vaidoso e presunçoso que meu dobrar de joelho tem que ser verdadeiro. [...] alguém que está ali cuidando, vai pedir por aquela pessoa misericórdia, né, vai acender uma vela, arriar uma oferenda, assistir a uma missa. (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

O modo de vida da Umbanda não se faz sem o outro, o outro umbandista, o outro encantado, é por uma outra razão, Indígena, Malandra, Cigana, Infantil, Cabocla, que se restitui o equilíbrio, se vencem os infortúnios e se alcança a graça. Nessa perspectiva, a graça é sempre a ação de um outro que atua sobre o adepto acolhendo, ensinando e livrando das conturbações da vida. Na Umbanda a proteção dos ancestrais é constante, porém, é o desvio, o escape, a ruptura com o sagrado que coloca os adeptos sobre a condição de desequilíbrio. Para uma das umbandistas é a ação dos homens e mulheres que os tornam insensíveis às forças e encantos espirituais.

> Aqueles que não têm o livramento não estão sem amparo ou atenção dos guias, apenas essas pessoas por suas ações escolhem viver puramente pelo livre arbítrio e negam essas forças, ou até necessitam viver essas situações para aprender e se ligar ao sagrado. As forças mais elevadas amparam todos, mas as ações dessas pessoas é que afastam. Trigueirinho[182] dizia que a benção chega a todos, somos nós que estamos desligados do sagrado que não conseguimos alcançar. Tudo depende da nossa vibração. (Vanessa Tavares, 36 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2018).

A graça é sempre uma ação das forças espirituais que atuam abrandando o desequilíbrio do mundo. Institui sobre esse mundo ensinamento, equilíbrio e livramento a partir de um tempo sagrado, tempo que não se apaga, nem é governado pelas vontades singulares. Ela é sempre a manifestação da vontade sagrada, é sensível aos desígnios do mundo, mas, nunca se apressa, pois reconhece as especificidades do tempo do ser.

Na próxima seção, apresento reflexões sobre o cuidado de si e a busca de condutas e valores que se forjam a partir das práticas da oralidade, tradição e ancestralidade, produzindo assim, uma estilística da existência que reinventa os modos de ser e de viver dos umbandistas.

6.3 VARRE A CASA BEM VARRIDA, NÃO DEIXA O SEU CORPO EM VÃO

Varre a casa bem varrida
Não deixa o seu corpo em vão
Não deixa o seu corpo em vão
Oi dari, dari, dari , dari dari dê
Oi dari, dari, dari , dari dari dê
(Ponto cantado do Centro de Umbanda Irmão Carlos)

O ponto cantado que abre essa seção evidencia o ato de cuidar existente no Centro de Umbanda Irmão Carlos. Varrer a casa e não deixar o corpo em vão no modo de vida pesquisado é privilegiar o cuidado contínuo com o modo de existir, com as condutas e valores que permeiam as práticas dos umbandistas. No modo de vida da Umbanda pesquisada, o livramento para si ou para outros exige um esforço, um adequar-se ao conjunto de práticas que afaste os umbandistas de ações danosas para a condução da vida.

No Centro de Umbanda, o cuidado de si[183] é constante. Dos umbandistas espera-se uma vinculação a um conjunto de condutas e práticas que se atualiza no seu modo de viver o mundo.

---

[182]José Trigueirinho Netto, filósofo e escritor, dedicou-se em sua vida a produzir livros e artigos sobre questões voltadas para espiritualidade.

[183]Segundo Foucault (2014, p.12) “Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se o conduza do exterior para...eu ia dizer “o interior”; deixemos de lado esta palavra (que, como sabemos, coloca muitos problemas) e digamos simplesmente que é preciso converter o olhar do exterior, dos outros, do mundo, etc. para

O conjunto de práticas, saberes e condutas da Umbanda é um conhecimento que atua produzindo uma estilística da existência, um modo de vida singular que reinventa os modos de ser e viver.

O melhoramento de si, ou seja, a busca de condutas que moldam a vida produzindo transformações no modo de existência, exigem esforços constantes, pois, o conhecimento produzido na umbanda não está apartado da vida, não é uma mera conduta abstrata que se afasta do mundo, mas um exercício que reivindica dos seus adeptos uma conduta compatível com uma estilística da existência. Nessa perspectiva, apropriar-se do conhecimento da Umbanda é produzir uma série de transformações no modo de ser dos que adentram seu espaço ritualístico, pois, viver esse modo sutil de conhecimento requer uma postura de coerência com seus valores. Uma das entrevistas evidencia a coerência entre as condutas dos umbandistas e sua ação na relação com o mundo.

> Eu não posso estar, digamos assim, como alguém que tem um Orixá Xangô, que é justiça, estou em uma Universidade vejo um ato injusto com um aluno, com um professor, com um colega de trabalho, com um funcionário outro e eu, por uma questão corporativista, ou questão política, eu subjugar..., submeter a minha espiritualidade aquele ato. Não, tem que ser ao contrário. Eu tenho que submeter aquele ato injusto a minha espiritualidade, então eu vou defender aquilo ali, não quero saber se depois vou ter amigo ou não me apoiando, mas eu preciso defender aquilo. Se eu passo na rua não posso ter vergonha de tirar uma pessoa caída porque está bêbada, porque está não sei o que lá, porque é o governo que tem que fazer. O governo sou eu na hora que passo e vi, é o outro na hora que passa. Então eu acho que a gente se libera. Eu tenho o sentimento assim, que o trabalho unido com a espiritualidade a gente se libera de muitas besteiras, eu acho o mundo muito besta, cheio de regras imbecis, cheio de normas que não servem pro progresso humano, cheio de facetas, de modos, de regras e exigências, de leis que não leva a felicidade, não leva alegria, não leva a construção, não leva bem-estar. [...]. (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

A vivência contínua das práticas, obrigações e ritos da Umbanda potencializa nos umbandistas um modo próprio de se posicionar diante dos eventos cotidianos. O contato com as narrativas mágico-religiosas, o encontro com os encantados, sedimentar-se no terreno sagrado, assegura gradativamente aos adeptos condutas virtuosas necessárias para o cuidado de si e dos outros. O aprimoramento nos saberes da Umbanda institui nos umbandistas um modo

---

si mesmo. O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento". Para o filósofo citado, o cuidado de si não é uma fuga ou uma atitude narcisista, ele é um voltar-se para si, para agir sobre o mundo. Nesse sentido, o cuidado de si é uma conduta ética que possibilita um trabalho estético de criação de outros modos de existência. Na pesquisa compreendemos que o cuidado de si se constitui de um conjunto de condutas e práticas oriundos da oralidade, tradição e ancestralidade que produzem sobre os umbandistas uma estilística da existência, uma postura, um modo de agir que escapa dos crivos dos valores dominantes.

de cuidado consigo, com sua ancestralidade e com os outros, tecendo assim, um outro registro ontológico sobre a vida.

O modo de vida da Umbanda se constitui de condutas que geram práticas que organizam e orientam a ação dos adeptos na vida. Nessa perspectiva, existe um exercício, um trabalho de volver-se sobre si mesmo, colocando sobre suspensão as práticas cotidianas, buscando assim, condutas que assegurem o livramento dos desequilíbrios da vida. Uma das umbandistas informa sobre as condutas necessárias para se conectar com o mundo sagrado.

> [...]se você tem a prática da purificação da mente, né, do… Da oração, da boa conduta, no sentido de fazer o que é correto, né, dos pensamentos corretos porque, às vezes, a gente perturba muito os nossos pensamentos com coisas mundanas e, aí, a gente não dá espaço pra ouvir essas coisas. Porque as orientações, elas são sagradas, né? A gente pode entender que os guias são sagrados. Então, pra adentrar uma orientação sagrada em você, você tem que tá, no mínimo, limpo. No mínimo, caminhando pra ser sagrado também. Então, se você não tem essa conexão, você não consegue ouvir. Então, você tem que tá conectado pela oração, né, pela boa conduta, pelos bons pensamentos pra poder você conseguir captar essas orientações. Me livrar de alguns pensamentos que são mais mundanos, no sentido de, assim… Um grupo de pessoa que falam muito da vida do outro, fala muito de coisa promíscua, de muita coisa… é … a sexualidade de uma forma mais negativa. Então, eu procuro não estar naquele meio de conversas ali pra não me contaminar, né? E sempre que me encontro em algumas situações dessas, eu retomo rapidamente, peço purificação, rezo. (Vanessa Tavares, 36 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2018).

As vivências, práticas e diálogos constantes com os ancestrais firmam nos umbandistas um exercício de reflexão sobre suas condutas na vida presente e também em vidas passadas, pois, as condições, os limites e possibilidades do viver se alicerçam para além do vivido no presente. As trajetórias e experiências adquiridas em outras vidas são fontes de entendimento para compreender o presente, segundo a narrativa de um dos entrevistados:

> [...] eu tenho esse entendimento quanto mais eu me autoconheço, conheço minha história, conheço quem eu sou ao longo de séculos, ao longo de vidas; mais eu tenho consciência daquilo que eu posso me resguardar e não me resguardar[...]. (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

Na Umbanda, a vida é compreendida como um *continuum*, vida e morte se entrelaçam e possibilitam aprendizados a partir de outras experiências existenciais. O existir na cosmovisão da Umbanda é permeado por múltiplos modos de existências experienciados em vidas passadas que podem atualizar-se a partir da memória no existir do presente. A narrativa do entrevistado também nos revela a plasticidade existente nos cultos umbandistas, pois, mesmo com as práticas de culto ao morto oriundo das religiões afrobrasileiras, já demonstradas na seção 5.4 – Solene:

A relação com o morto – esta não encerra a possibilidade desse espírito retornar ao mundo dos vivos a partir da noção de reencarnação[184] advinda do Espiritismo.

> A Umbanda acolhe em si uma série de grupos com espectros religiosos muito variados, desde grupos muitos próximos ao candomblé, até grupos próximos ao espiritismo e - especialmente nos últimos tempos – grupos com influência oriental ou esotérica. A capacidade da Umbanda de acolher em si ideias e correntes religiosas é simplesmente incrível. (BERKENBROCK, 2012, p. 151-152)

O exercício do cuidado de si exige também uma ação continua de zelo com as práticas, obrigações e o modo próprio de sacralizar as forças ancestrais que habitam o território de culto afrobrasileiro. As regularidades, disciplinas e disposição pelo sagrado são compreendidas como práticas que asseguram a proteção dos umbandistas. Seu Orlindo, um dos umbandistas fundadores do centro pesquisado nos afirma que:

> Você tá aqui, você não sabe quantos olhos ruim já lhe olhou hoje. Nós temos uma obrigação de ter uma disciplina. Nós temos obrigação de cuidar dos nossos guias. Na minha quartinha, eu continuo mudando a água e tudo. Agora, eu nunca fui de andar de… Nunca precisei de… Eu só tenho uma conta de Ogum… Ogum e a de Omolu, que eu boto na quartinha. Eu não uso conta, não uso nada. Nunca usei nada. Mas eu acho que nós temos uma obrigação de cuidar dos nossos guias. Hoje é o dia de que santo? Hoje é quinta-feira… Oxóssi é hoje… Oxóssi, né? Então, hoje a pessoa tem que cuidar dele, fazer a obrigação dele. Ogum é… Mas eu não me esqueço deles, não. Eles sabem disso, de jeito nenhum. Eu tenho o maior orgulho deles, tenho o maior prazer deles e digo uma coisa a você: eu não saio pra lugar nenhum sem chamar por eles todos. Eu tenho maior amor, o maior orgulho dessa aldeia nossa. Quando eu chamo por eles, eu sei que eles vão me acompanhar. Eu não ando num lugar… quando eu chego num lugar. Eu peço: tire tudo de ruim de junto de mim, só bote o que for bom. (Orlindo Barbosa, 79 anos. Entrevista realizada na residência do umbandista, novembro de 2016).

O conjunto de condutas e práticas presentes no modo de vida da Umbanda pesquisada constitui-se em uma série de prescrições que modelam o modo como os umbandistas atuam sobre o mundo. Nesse sentido, submeter-se as disciplinas e prescrições no espaço pesquisado possibilita não só o aprendizado dos ensinamentos sagrados, mas também asseguram as ações das forças sobrenaturais sobre o mundo.

> [...] como é que eu vou aprender um ensinamento, por exemplo de um rito, de um ritual, se eu não tenho disciplina? Se eu não chego no horário? Se eu não tomei o banho que eu deveria tomar, né. Se eu não fiz a penitência que eu deveria fazer? Se eu não me resguardei naquela semana de algumas coisas? Então eu vou fazer alguma coisa para alguém eu sei que eu tenho que comer menos carne, eu sei que eu não posso me masturbar, eu sei que eu não posso ter relação sexual, a pessoa sabe que não pode beber bebida alcoólica. Então tem um conjunto de coisas que eu preciso garantir que aquela energia que vai se comunicar através de mim precise encontrar o campo limpo

[184]Segundo Kardec (2007, p.96) "A reencarnação é a volta da alma ou espírito à vida corpórea, mas em outro corpo especialmente formado para ele e que nada tem de comum com o antigo".

> para que aquela graça se manifeste sobre a pessoa através daquele ato ritualístico. (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

As práticas e condutas constituem-se em tessituras organizativas de valores que se dispõem aos adeptos lhes assegurando mudanças nos seus modos particulares de relação e apropriação dos eventos cotidianos. Dessa forma, o modo de vida da Umbanda pesquisada institui-se enquanto um saber orientador que assegura práticas que organiza a vida de seus adeptos.

> Eu era muito rebelde. Eu vou lhe dizer, eu era muito rebelde. Xingava. Só não era de beber, disso. Mas eu xingava muito. Ninguém me dissesse nada, que eu respondia, né. E, depois que eu comecei a frequentar as quarta-feiras com o Irmão Carlos, ele me ajudou muito. Eu tenho muito que agradecer a ele. Que, graças a Deus, hoje em dia, eu mudei muito, muito mesmo. Eu xingava… Xingava mesmo, xingava. Xingava meus filhos, xingava muito. E, hoje em dia, eu não quero ver nem nome dentro de casa. Xingo assim, às vezes. Mas como era mesmo, que eu xingava… Ave Maria… Acho que eu já tinha me acabado. Melhorei muito. E Estrela Branca… Se eu vou pra rua, eu chamo por ele. Se eu vou pra qualquer lugar, eu chamo por ele. Aí é quem me ajuda mesmo, me dá força. (Terezinha da Conceição, 67 anos. Entrevista realizada no Centro de Umbanda Irmão Carlos, junho de 2017).

O modo de vida dessa religião impregna seus adeptos de outros registros, outras maneiras de ser. Nesse modo singular, as referências para uma vida coerente pautam-se na tradição oral, nas práticas prescritivas que buscam a transformação no modo de viver de seus adeptos e na presença constante dos encantados, delineando valores para a estilística de um criterioso modo particular de existência, articulado com o sagrado. Na Umbanda pesquisada, “varrer a casa e não deixar o corpo em vão” é responsabilizar-se por uma estilística da existência que se conduz a partir de um compromisso com valores que produzem atitudes e maneiras de ser, garantindo assim, transformações e reinvenções nos comportamentos e trajetórias particulares lhes assegurando um outro modo de vida.

6.4 COM A FOLHA DA JUREMA, EU LEVANTO UM, EU LEVANTO DOIS

> Com a folha da jurema
> Eu levanto um, eu levanto dois
> Eu levanto três
> Com a folha da jurema
> Eu levanto quatro, eu levanto cinco
> Eu levanto seis
> (Ponto cantado do Centro de Umbanda Irmão Carlos)

Essa sessão apresenta a disposição da Umbanda em produzir um modo de compreensão da realidade que se deixa conduzir a partir de uma razão que incorpora o sensível, o intuitivo e reconhece os saberes ancestrais como fundamento primordial para o seu modo de vida. O ponto

cantado, mencionado acima, revela a importância da farmacopeia ancestral nos rituais religiosos, mas também evidencia a abertura para práticas e condutas que se tecem a partir de uma razão sensível aos encantos do sagrado.

Levantar um, levantar dois, levantar três é instituir sobre o mundo um conjunto de práticas que se fundamentam nos saberes ancestrais, saberes ritualísticos, saberes prescritivos, saberes que zelam pelo mundo e que se constituem em suportes simbólicos que asseguram a continuidade de outras razões civilizatórias[185].

Acessar esse modo singular do conhecimento é estabelecer fissuras com os postulados aprisionadores de uma racionalidade que exclui tudo que não está em concordância com o que foi erigido como racional pelo criterioso estatuto da ciência. Segundo Maffesoli (1996, p.70): "reduz-se [...] o conhecimento aos critérios da ciência, tal como é elaborada pelos positivistas: só é real o que é racional, todo o resto não passa de baboseiras perigosas das quais convém se livrar, ou pelo menos relegar às esferas particulares da existência".

O conjunto de saberes e práticas da Umbanda firmam-se em uma razão sensível, suas racionalidades anteparam-se nos saberes ritualísticos, nas narrativas dos encantados e nas práticas mágico-religiosas, forjando assim, um outro modo de compreensão da realidade que em sua dinâmica acolhe o sensível, o intuitivo e o invisível.

Na Umbanda, o mundo é compreendido como uma tessitura complexa, acessar seus mistérios exige sensibilidade para captar o devir constante que emana das razoes imanentes e transcendentes que permeiam o mundo. A entrevista citada abaixo nos apresenta um outro modo de compreensão dos eventos do mundo.

> Eu lembro bem do irmão Estrela Branca dizendo: "meu filho, você precisa aprender a ler sinais. Seu povo quer que você aprenda a ler sinais", e eu ficava querendo saber como era que eu ia aprender a ler sinais porque o sinal pode ser um instrumento de livramento, como pode ser instrumento de uma resposta, como pode ser instrumento de um caminho que eu devo tomar. Então se eu não sei ler aquele sinal eu não sei o que está dentro, por exemplo, de um canto de um beija-flor naquele dia, naquela hora, naquele momento; o voo de um pássaro sobre mim ou sobre uma pessoa ou sobre a minha casa, ou sobre o momento de algo que eu estou resolvendo, então eu não sei, né... tirar dali o que eu preciso buscar para poder resolver um problema; quando uma entidade chega e lhe presenteia com o instrumento dela, uma ferramenta dela, ela já está lhe dando, lhe reconhecendo alguém que pode ter aquilo e que também tá lhe dando um instrumento poderoso de livramento. (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

[185]Nos referimos aqui aos modos de produzir conhecimento erigidos pelas populações negras e indígenas.

No Centro de Umbanda Irmão Carlos, as interpretações dos fenômenos do mundo não se encerram nos domínios fortificados da razão dominante. Na verdade, o modo de vida umbandista atua a partir de uma razão que evoca e acolhe formas sensíveis de compreensão do mundo. A intuição, os sonhos, as visões na Umbanda são modos sensíveis pelos quais os umbandistas significam e acessam as suas realidades. A narrativa da umbandista Gisele esclarece as reflexões acima mencionadas.

> Eu tava vindo em uma sequência de muitos sonhos com acidentes de carro, acho que sonhei por três vezes, era comigo e era com outras pessoas. Aí depois uma outra pessoa falou, olha eu sonhei com você em um acidente de carro, ai chegou uma outra pessoa e disse sonhei com você em um acidente de carro. Eu sonhei uns três dias com acidente de carro e depois chegaram algumas pessoas e disseram que tinham sonhado comigo em acidentes de carro. Eu disse poxa, tem alguma coisa aí. [...]. Eu fui em Estrela Branca, ele jogou e disse: minha filha faça uma penitência de nove dias porque o negócio tá sério, tem alguma coisa que tá no seu caminho, se não fizer algo para interferir vai acontecer. Eu fiz o processo e teve uma formatura [...], eu fui com Paulo em Valença e teve chuva no meio do caminho, foi uma viagem estranha... aí quando a gente voltou no dia seguinte, eu falei para ele e ele disse que tinha recebido uma intuição que ele tinha de que ter um cuidado maior, pois, existia a possibilidade de um acidente, mas eu tinha feito as penitências, então, o livramento aconteceu. (Gisele Aparecida Alves Santos, 33 anos. Entrevista realizada na residência da médium, agosto 2018).

A razão sensível que está presente no modo de vida da Umbanda não é uma mera atitude mental, ela é um modo sensível de compreender o mundo, não abdica do corpo, mas faz dele uma condição potente para instituir-se. Do corpo se retira todo o peso produzido pela tradição filosófica ocidental que o concebeu como detentor de enganos e equívocos. Nele se desdobram as intuições, os sonhos e a poética de encantos que contorna a vida e extrapola as limitações produzidas pela razão objetiva.

Os umbandistas estão em constante processo de purificação. Os banhos, as iniciações espirituais, constituem-se em uma série de rituais que visam o cuidado do corpo. O corpo é o templo primordial por onde as forças sobrenaturais acessam o mundo material. Nesse sentido, cuidar de si, cuidar do corpo em seus múltiplos desdobramentos (físicos, morais e espirituais) é manter-se em diálogo constante com o sagrado. Nos relatos dos umbandistas do Centro pesquisado, o cuidado consigo se dá pelo cuidado do corpo, é sobre ele que se lança todo um conjunto de conhecimentos e proteções buscando o livramento dos infortúnios da vida. Em sua narrativa seu Orlindo nos revela os cuidados prescritivos adquiridos no modo de vida da Umbanda.

> As conta... Eu sinto que ela nos ajuda a livrar as coisas. Cê sai na rua, num leve suas contas pro mundo ver, pra ninguém saber. Porque eu acho tudo que faz mais oculto é melhor. [...]Mas eu acho importante... Eu acho importante você ter suas contas... Tanto que o guia pede, todo guia tem conta. [...] as contas são a proteção da gente. Porque, você veja, você usar uma conta de Oxalá, uma conta de, de Ogum,

> uma conta de Oxóssi ou de... aquilo ali é pra sua proteção. Porque essa conta aqui é Ogum, é a minha proteção. Sempre tomar banho de folha. Eu acho importante, principalmente no dia de reunião. Eu mesmo vou voltar, tomar meu banho, essa alfazema... É uma maravilha pra se fazer um banho no dia de reunião porque ela não é pesada. Você não vai tomar um banho de espada de Ogum, de Oxóssi num dia assim. Mas você, no dia que você sentir... tem um dia que você sente o corpo mais pesado. Aquele dia, você toma um banho de folha. Tem dias que a gente tá mais pra lá do que pra cá...você tá indisposto, até pra você dirigir um carro, você tá indisposto. Aí, o que é que você faz? Você tem que tá preparado, faz um banho, toma aquele banho de folha. (Orlindo Barbosa,79 anos. Entrevista realizada em sua residência, em Alto de Coutos, maio de 2017).

Os saberes e práticas da Umbanda não permanecem unicamente no espaço de culto religioso, os umbandistas fazem uso constante deles no transcurso de seu cotidiano. As narrativas dos umbandistas entrevistados revelam que as experiências adquiridas na Umbanda são também utilizadas na resolução de problemas familiares e de pessoas próximas do círculo afetivo. O cuidado consigo, o cuidado com corpo na Umbanda, não é um modo de saber que se encerra em si mesmo, mas potencializa-se em ações de compartilhamentos com outros corpos, outras vidas, com outros. Em sua narrativa, seu Orlindo expressa sua disposição para atender as demandas do cotidiano a partir do corpus de conhecimento erigido na Umbanda.

> Se for o caso de chegar aqui eu dar um sacudimento, eu dou um sacudimento, sempre de olhado, sempre as pessoa me… Tereza mesmo tem um netinho… Sempre ela fala… Tava aí se acabando, eu rezei ele. Glorinha tava viajando, ela veio aqui, o bichinho se acabando, eu rezei. Num sou rezador, mas o que eu sei fazer com as palavras de Deus, com a minha fé, resolvo. Às vezes, quando, a menina mesmo… É só o menino adoecer, ela me chama [...] É só ele sentir a dor, adoecer ela me grita: painho, venha cá, [...] ele é meu cliente. (Orlindo Barbosa,79 anos. Entrevista realizada em sua residência, em Alto de Coutos, maio de 2017).

O modo de vida da Umbanda é tecido por uma racionalidade que atua a partir do contorno do sensível, nele instala-se uma outra ordem, nessa arquitetura de compreensão da realidade. O mundo vivido e o sagrado não são atravessados por cisões ou dualismos, na verdade, eles se integram em um fluxo polissêmico onde adeptos e encantados atuam sobre a vida acessando suas intuições, sensibilidades e saberes ancestrais.

No atendimento das demandas que solicitam suas intervenções, os umbandistas não atuam unicamente a partir dos saberes práticos para resolução dos problemas cotidianos, existe sempre nesse modo de vida singular, uma lacuna, uma fissura, uma abertura para manifestação da experiência intuitiva. Os relatos dos umbandistas abaixo apresentam a manifestação da experiência intuitiva nos seus cotidianos.

> Às vezes, eu fico assim, né... aí, me vem na mente folha tal, folha tal. Aí, eu vou pegando. O que vem na mente, aí eu vou pegando, né? Vou pegando e boto. Eu acho que só pode ser dos meus guias. (Terezinha da Conceição, 67 anos. Entrevista realizada no Centro de Umbanda Irmão Carlos, junho de 2017).

Um outro médium também explicita o seu modo intuitivo de compreensão da realidade.

> Eu acredito que tem uma coisa que me dá aquela… Porque eu vou dizer assim, eu paro aqui… Eu digo assim, vou fazer um banho ali… Eu chego ali, a pessoa precisa tomar um banho. Aí, me vem na cabeça qual é a folha que eu posso passar. [...] Eu tinha uns pressentimentos. Meus sonho era certo demais, você quer ver uma… ói, se eu tiver um sonho… o dia amanhecendo, no correr da noite, não, porque é um sonho atribulado, mas o sono de manhã, que é um sono tranquilo, aquilo ali, se eu tivesse um sonho, nem esquentava, já sabia que aquilo ali era verdade. O que me acompanha, me acompanha desde menino. Eu nunca fui só. Eu via os vulto passar junto de mim. Eu nunca fui só. (Orlindo Barbosa, 79 anos. Entrevista realizada na residência do umbandista, novembro de 2016).

Os saberes e condutas da Umbanda se asseguram na presença das forças ancestrais que orientam o modo de vida dos umbandistas. A intuição, os sonhos são formas sensíveis pelas quais os encantados inspiram, antecipam, alteram a dinâmica da vida de seus adeptos. No modo de vida da Umbanda é o contato constante com as forças ancestrais que asseguram os saberes, as condutas e o modo de enfrentamento e superação dos desequilíbrios da vida. Atua-se sempre a partir de uma razão que não abdica das forças encantadas.

Na umbanda não se anda só, ela se faz de muitos, sua modelagem é múltipla. Seu modo de vida é tecido a partir da razão sensível, razão que não abdica dos encontros com outras paisagens, sejam elas indígenas, africanas, europeias ou afrobrasileiras. Quaisquer tentativas de abarcar as suas múltiplas forjas a partir de uma única narrativa levará os incautos a precipitarem-se em terras alheias, e como dizem os Caboclos “terra alheia não é morada”.

7. VOU AVUANDO COMO PASSARINHO

Como dizem os Caboclos na Umbanda “vou avuando como o passarinho de galho em galho desmanchando o ninho”[186]. Entendo que agora é preciso avoar, dizer o que pode ser dito, reconhecer as dobras, os encantos, as forjas, a dinâmica mágica do complexo modo de vida da Umbanda pesquisada.

Tenho que assumir que a Umbanda corre em minhas veias. Preciso dizer novamente que fui forjado pelas suas memórias, seus princípios; as tessituras do seu modo de cuidar constituem

[186]Ponto cantado do Centro de Umbanda Irmão Carlos.

o meu existir. Fui atravessado pela sua ontologia, nela produzo sentidos, acesso paisagens e reinvento minhas maneiras estar no mundo.

Avoar como passarinho na pesquisa é compreender o feito, o produzido, o alcançado, é reconhecer a dinâmica do possível, aceitar o tempo que se impõe e nos faz acolher as ranhuras, belezas e imperfeições da exigente tarefa de traduzir o outro. Traduzir o outro é construir passagens, criar sentidos, esquemas, é produzir aproximações estéticas, conceituais, poéticas para significar o outro, o outro pesquisado, o outro exterioridade, o outro que se insurge a qualquer tentativa de redução de si. Como nos afirma Nietzsche (2001, p.72) "[...] entre o sujeito e o objeto não existe causalidade nem exatidão, mas uma relação estética, isto é, uma transposição insinuante, uma tradução balbuciante em uma língua totalmente estranha."

As tessituras da pesquisa nos encaminharam para um modo próprio de construção de sentido sobre as narrativas, eventos e encontro com os encantados. Assim, o mergulho sobre o modo de vida da Umbanda na pesquisa se apresenta como uma singularidade, um ímpeto que produz sentidos, traçados, vislumbres e catarses sobre um fluxo intenso e constante da densa experiência vivida no campo.

No trabalho, empreendi meus desejos, insights, afetos; são meus, mas serão de outros que trarão aos meus achados uma diversidade de interpretações e desdobramentos, possibilitando assim, verticalizações, tensões e continuidades; rupturas e brechas para outras escrituras. Nessa perspectiva, as trajetórias, devires e estética que dão identidade a esta pesquisa "são pistas [...] ideias, esquemas, pontilhados, instrumentos [...]" (FOUCAULT, 2005, p.4); são contribuições singulares para o campo pesquisado.

Pesquisar a Pedrinha miudinha – Centro de Umbanda Irmão Carlos, levou-me a uma rede complexa de sentidos, concepções, práticas e experiências que forjam o que denominamos nesse trabalho de modo de vida da Umbanda. Experienciar, pensar e se embevecer deste modo sutil de compreender a vida me fez imergir na densa tarefa de buscar elos, traços descritivos, ritos e práticas que nos aproximassem dos elementos embrionários das Umbandas.

Entender os antagonismos, as insurreições e trocas culturais que se firmaram no hostil território colonial foram fundantes para compreendermos a força motriz de um espaço religioso que agrega diversidades ontológicas das mais diversas. Nas Umbandas o diverso e o conflitante, o colonizador e o colonizado convivem e atuam no mesmo espaço sagrado, porém, em seu território existe espaço para a fuga, a insurgência, a inversão dos valores sociais vigentes. Na

umbanda os subalternizados no mundo social adquirem em seu panteão sagrado lugar de prestígio, adquirindo em seus ritos e práticas um maior reconhecimento e evidência.

A identidade da Umbanda firma-se no heterogêneo, no múltiplo, sua modelagem sagrada transita por uma infinidade de culturas, doutrinas, credos, práticas, mas sua inclinação pela plasticidade não impede, nem apaga princípios comuns. A Umbanda, em seus múltiplos territórios de culto, dialoga com o diferente, com o diverso, sem abdicar de práticas e crenças comuns. Como nos afirma Birman (1985, p.26) "[...] Há, pois, uma certa unidade na diversidade".

Durante a pesquisa visitei cultos de Umbandas dos mais diversos, alguns com práticas mais próxima do Candomblé outros com forte referência espírita, haviam até os que tinham práticas ritualísticas e presenças de entidades espirituais com fortes características afrobrasileiras, porém se definiam como espiritualistas. A vivência nesses espaços foi de extrema importância, pois nos fez atentar para a pluriversalidade e dinâmicas que constituem o campo religioso umbandista.

Nesse sentido, empreender um modelo único de culto ou narrativa mítica para compreender o múltiplo, o diverso que se manifesta na Umbanda, é na perspectiva desta pesquisa um grande equívoco. As investidas no campo da produção acadêmica produzidas sobre a Umbanda nos fizeram desconstruir a ideia de um mito de origem único. Consideramos tal intento, como uma tentativa de um grupo de intelectuais umbandistas oriundos da classe média que entre as décadas de 30 e 40 do século XX empreenderam seus interesses e valores sobre a Umbanda, afastando dela as práticas e ritos considerados africanizados.

As multiplicidades de Centros e Terreiros que atuam a partir de diversas práticas, ritos e cosmovisões nos fazem crer que mesmo com as intervenções e interesses das classes privilegiadas, a anunciada morte branca do feiticeiro negro não se concluiu, pois, ainda que as Umbandas assimilem ritos e práticas das religiões de origem europeia em sua dinâmica, é nítida a presença dos cultos de origem africana.

No Centro de Umbanda Irmão Carlos, a presença da cosmovisão africana eclode nos pontos cantados, nas obrigações, nos cultos aos mortos, no modo de se conceber a natureza e nos transes que atualizam nos corpos dos umbandistas as forças dos Orixás e Inquices. Ainda que tenha como origem o sertão da Bahia com forte influência do culto ao Caboclo, as práticas e ritos do Centro de Umbanda pesquisado se tecem por uma diversidade de razões civilizatórias que no seu espaço adquirem tratos e significados próprios.

O mergulho sobre as narrativas no campo pesquisado evidenciou a assertiva que emana nos espaços de Umbandas – Todos os dias nascem Deuses. Os relatos de Dona Glorinha implodem com qualquer mito da criação que abarque e se imponha sobre as singularidades e diversidades dos territórios das Umbandas. Oriunda do sertão da Bahia, sua trajetória, narrativas e vivências demarcam outras míticas, outras cosmogonias, outros encantados.

As narrativas que acessamos de Dona Glorinha delineiam uma trajetória que se faz a partir de uma outra gênese, as tessituras míticas adquirem outros contornos, suas narrativas sobre o sagrado não se instituem como mito fundador da Umbanda como quiseram os intelectuais umbandistas que edificaram seus discursos na trajetória única de Zélio de Moraes e do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Suas vivências apresentam marcas singulares de uma religiosidade que se manifesta no feminino, marcada pela pertença geográfica do sertão nordestino e pela presença de Caboclos, Boiadeiros e Encantos da natureza.

Um outro achado dessa pesquisa são os Santuários domiciliares existentes nos espaços privativos dos umbandistas. Observamos um número significativo de espaços improvisados onde se cultuam as forças protetoras dos adeptos. Sua origem quase sempre se firma por solicitações dos guias espirituais, outros da necessidade de consolidar espaços protetivos nas residências dos umbandistas e existem os que surgiram do contato espontâneo do adepto com as práticas religiosas. Nos Santuários domiciliares encontramos calendários festivos, obrigações, tratamentos espirituais e ritos que prestigiam cotidianamente as forças sagradas. Nos santuários, as relações de proximidade com o sagrado constituem-se com maior intensidade; os Caboclos, Erês, Pretas-velhas etc. tornam-se quase um membro familiar, pois estes participam e intervém muitas vezes na densa experiência cotidiana de seus adeptos.

A festa do santuário domiciliar de Dona Solange, realizada para o seu Guia espiritual Ogum Xoroquê, descrita na seção 5.7, revela o empenho da umbandista em prestar homenagens à força sagrada que traz proteção para a sua residência, assim como para todos os que buscam seus saberes ancestrais para cura dos infortúnios. Ainda que mantenham ligações com os Centros e Terreiros, os Santuários domiciliares se asseguram a partir das dinâmicas que se estabelecem entre os umbandistas e as forças protetoras que governam o espaço de culto. Nesse sentido, os Santuários domiciliares instituem modos de se relacionar com o sagrado, pois os ritos, práticas e sentidos produzem-se do livre contato com a ancestralidade do adepto.

A diversidade das Umbandas foge a qualquer tentativa de homogeneidade e controle. As práticas, os ritos, o modo de vida dos umbandistas constituem-se em sínteses criativas que

buscam a plasticidade, o distinto, e a recriação. Nela, a unidade e multiplicidade coexistem e permanecem em constante diálogo.

Adentrar nas práticas e ritos nos levou ao modo de compreensão sutil da Umbanda, modo este que significa o mundo a partir de uma razão que rompe com o apogeu do intelecto, transcende sua lógica de dominação e abarca o corpo, a intuição e a ancestralidade. Nesse sentido, o modo de vida da Umbanda constitui-se em uma filosofia, um modo singular de comprometer-se com o mundo, recriando sentidos e propondo-se a intervir sobre os problemas cotidianos.

Requerer uma dimensão filosófica para a Umbanda é romper com o entendimento monológico que se aprisiona na ideia que só há apenas uma única racionalidade ou um único modo de fazer filosofia. Nesse sentido, concordamos com o entendimento de Fournet-Betancourt (2009, p. 639) quando reflete sobre a atividade filosófica: "Veo más bien que ese quehacer, que en Grecia recibió ese nombre, es una potencialidad humana que puede ser, y de hecho es, cultivada en todas las culturas de la humanidad".

Na experiência do Centro de Umbanda Irmão Carlos nos defrontamos com uma série de lógicas, modos de pensar e práticas que organizam a experiência cotidiana de seus adeptos. A morte, a vida, o destino, o mundo e seus eventos são significados a partir de um modo específico de pensar o mundo.

> As pessoas quando chegam na Umbanda, elas se deparam com o conhecimento da vida cotidiana, com o conhecimento da subjetividade do ser humano, com o conhecimento das relações, com o conhecimento do sofrimento humano de modo geral, com o conhecimento do sentido do existir, para quê e porque existimos? Então quando ela chega lá ela se depara com as entidades, com os dirigentes, com as pessoas mais velhas [...] com todas essas formas de conhecimento. (Paulo Gonçalves, 48 anos. Entrevista realizada na residência do entrevistado, março de 2017).

Nesse sentido, o modo de vida da Umbanda produz um saber vivo que se articula com o mundo da vida, respondendo assim as questões existenciais vividas por seus adeptos. O sentido da vida, seus valores, o modo de significar o mundo se fundamentam nos saberes ancestrais, nas tradições e na presença dos encantados. O pensamento sutil que se forja na Umbanda não se constitui apenas de valores norteadores da conduta dos adeptos, mas também a partir de um conjunto de ações que se atualiza no modo de vida umbandista. Assim, firma-se nesse território uma estilística da existência que reinventa o mundo a partir de saberes e práticas que fundamentam uma maneira de ser e viver.

Diferente da filosofia ocidental, este modo de pensamento não se propõe universal, ele tem localização, produz-se em um corpo singular, tem língua, tem cor e pertença ancestral. Reconhecer o modo de vida da Umbanda como filosofia é afirmar seus conhecimentos, sua ética, sua cosmologia e combater as práticas de inferiorização e silenciamento que recaem sobre as religiões afrobrasileiras. Segundo Nascimento (2016, p.168), "Parte fundamental das estratégias do racismo moderno consistiu em animalizar, inferiorizar, desumanizar as pessoas negras, recusando, inclusive, sua capacidade de pensar de modo sofisticado, que é uma das características da filosofia". A Umbanda constitui-se de um modo de vida que não nega o mundo e seus eventos, não escapa às suas tensões; na verdade sua razão sensível se move a partir dos incômodos, inconstâncias, infortúnios e busca de sentidos para a vida. Adentrar nela exige que se subverta os critérios da racionalidade vigente, faz-se necessário produzir desvios para reconhecer uma rede de sentidos que demonstra um sofisticado modo de atribuir significado ao mundo.

A racionalidade umbandista é sensível, escapa aos limites do intelecto, firma-se no intuitivo e abre-se para as razões ancestrais creditando a elas o equilíbrio e livramento dos infortúnios do mundo. O livramento é uma categoria nativa que no campo pesquisado constitui-se como ação efetiva de romper com os desequilíbrios que afligem o cotidiano dos participantes dos cultos umbandistas. Na Umbanda pesquisada, as sessões espirituais, os trabalhos de limpeza, as consultas são esforços contínuos de produção de livramento sobre a vidas dos adeptos e clientes. Alcançar o livramento exige um esforço pessoal, um trabalho sobre si, pois dos umbandistas e clientes esperam-se condutas e ações concernentes com as forças espirituais para que se possa alcançar o merecimento.

Na experiência do campo do pesquisado, observamos que o livramento e o merecimento não se constituem como simples troca de favores entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, pois percebe-se que a relação homens e encantados está crivada de afetos, perspectivas altruístas e disposição de uma vida legada ao sagrado. Aqui preciso lembrar as palavras de Dona Glorinha: "**meu filho, quando ninguém mais quiser continuar, eu sigo com meu trabalho, eu e meus guias, porque eu amo esses guias e meu trabalho**".

No Centro de Umbanda Irmão Carlos percebe-se que existe um limite para as ações dos Guias espirituais. As bênçãos aos adeptos e clientes não são uma mera ação de doação das forças sagradas ao mundo humano. Em seus trabalhos espirituais e obrigações, os Guias creditam a restituição do equilíbrio ao esforço e disposição dos seus participantes para garantir os livramentos dos infortúnios de suas vidas. Por isso, seus ritos asseguram práticas de cuidado

de si, firmando-se uma estilística da existência que se fundamenta no cuidado consigo, com os outros e com a ancestralidade.

Assim, os umbandistas cumprem com uma série de prescrições que asseguram os livramentos de si e dos outros. Desse modo, as obrigações, a disciplina, as iniciações, as práticas, as restrições e os ritos constituem-se em um saber orientador que organiza a vida de seus seguidores. O livramento é uma imersão nas disciplinas, regularidades e disposição pelo sagrado. Como nos afirma seu Orlindo na seção 6.3: "[...] Nós temos uma obrigação de ter uma disciplina. Nós temos de cuidar dos nossos Guias [...]".

Foi possível também compreender um modo de livramento que independe do merecimento. Naquele espaço, esse livramento é compreendido como graça. Sua salvaguarda institui-se sobre o mundo dos vivos independentemente destes terem negligenciado ou não os valores concernentes às forças ancestrais. No campo de pesquisa, a graça escapa aos controles, às reciprocidades; ela é a manifestação da própria vontade sagrada. Ainda que a graça expresse a vontade divina, sua ação pode ser mediada pela presença do outro, outro umbandista, outro encantado, um outro que produza a mediação para restituir o equilíbrio sobre a vida de seus participantes. Como nos diz Paulo Gonçalves, na seção 6.2: "[...] alguém que está por ali cuidando, vai pedir para aquela pessoa misericórdia, né? vai acender uma vela, arriar uma oferenda, assistir uma missa".

No Centro de Umbanda pesquisado observamos que parte significativa dos umbandistas chegaram no espaço de culto buscando a restituição do equilíbrio de suas vidas, contudo, depois de alcançarem suas curas, acabaram iniciando-se no espaço para cuidar de outras pessoas. O modo de vida da Umbanda, nesse sentido, permite que a partir de laços de solidariedade aquele que foi cuidado (cliente) potencialize-se no lugar de cuidador (umbandista). Adequar-se ao modo de vida da Umbanda é deixar-se produzir por saberes insurgentes que resistem, reivindicam e recriam uma estilística própria para o mundo. Estilística que se assegura em uma diversidade de razões civilizatórias (indígenas, negras, europeias) que em seu modo de vida se preservam e adquirem novos sentidos.

A pesquisa trouxe a possibilidade de visibilizarmos um modo de vida que reinventa e organiza o cotidiano de seus adeptos. Aquilo que será compreendido pelo pensamento abissal[187]

---

[187]Segundo Gomes (2012, p. 43) "Este pensamento opera pela definição unilateral de linhas que dividem as experiências, os saberes e os atores sociais entre os que são úteis, inteligíveis e visíveis (os que ficam do lado de cá da linha) e os que são inúteis ou perigosos, ininteligíveis, objetos de supressão ou esquecimento (os que ficam do lado de lá da linha)".

como ineficaz, irrelevante, na Umbanda se constituirá como força motriz. Sua razão sensível vê os concebidos como desprestigiados, subalternizados, reconhecendo-os como detentores de condutas emancipatórias.

Em minha trajetória de estudo sobre a Umbanda e seus modos de significar o mundo compreendi que é preciso ser ético para afirmar que na tese, nem tudo foi dito, nem tudo pode ser dito e das coisas ditas se exige um exercício de descentrar-se das forjas da razão europeia para entendê-las. Compreender esse modo sutil de pensamento exige sensibilidade, vivência densa e um voltar-se sobre si constante. As técnicas e os métodos científicos muitas vezes encaiporam-se[188] diante das redes de sentidos próprias das umbandas, não por serem ineficazes, mas pela ausência de sensibilidade e flexibilidade para acessá-las.

Espero que esta investigação contribua para sensibilizar os pesquisadores das religiões afrobrasileiras, e demais interessados, sobre a importância de serem produzidas pesquisas que evidenciem as filosofias, os conhecimentos e os modos de vida das Umbandas, que se mostrou relevante na produção e difusão de conhecimentos. E assim possamos reconstruir as trilhas e trajetórias desse campo de estudo, invisibilizado pelos primeiros estudiosos das religiões de matrizes africanas.

Agora é preciso fechar essa gira[189], pois como aconselham os Caboclos: "[190]Caboclo tu olha a língua, Caboclo tu olha lá, a língua que fala muito o corpo é que vai pagar".

---

[188]Caipora é uma entidade indígena que habita e protege as matas. É o guardião que expulsa e faz se perder nas matas quem coloca em risco a fauna e a flora brasileira. No Centro de Umbanda Irmão Carlos, o termo encaiporar é utilizado na presença da entidade citada visando seu auxílio para afastar as forças negativas que circundam o mundo. No texto o seu sentido equivale a perder-se, enganar-se, afastar-se.

[189]O termo refere-se ao ato de dançar e cantar em círculo homenageando às entidades espirituais da Umbanda. Segundo Pessoa de Castro (2001), a palavra Jiro como termo banto deverbal de Kujila, cujos significados são rezar, orar, festejar os deuses.

[190]Expressão utilizada pelos caboclos para aconselhar os participantes do Centro de Umbanda Irmão Carlos.

REFERÊNCIAS

AFONSO, Leonardo Dias; SERPA, Angelo Szaniecki Perret. **Perfil socioeconômico e cultural do bairro de Itapuã em Salvador-BA**. In: Colóquio Nacional do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações - NEER, 2., dez/2007, Salvador: UFBA/UFPR, 2007.

ALMEIDA, Fernanda Gonçalves; CARVALHO, Inaiá Maria Moreira de. **O projeto Axé: relato de uma experiência**. Caderno CRH, Salvador, n.23. p.76-97, jul/dez.1995. Disponível em: https://portalseer.ufba.br/index.php/crh/article/viewFile/18719/12092. Acesso em: 10 de novembro de 2015.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira.** Porto Alegre :Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares,2006.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas.** Florianópolis Tempo e Argumento. v. 1, n. 1, p. 46-67, jan.- jun. 2009.

ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001

ASSIS, Guilherme Marchiori de. **O processo inquisitorial do jesuíta Gabriela Malagrida: aspectos históricos e jurídicos.** In: XXIX Simpósio Nacional de História, 2017, Brasília. Anais do XXIX Simpósio Nacional de História - contra os preconceitos: história e democracia. Brasília: ANPUH, 2017. v. XXIX. p. 1-14.

BACAL, Sarah. **Lazer e o universo dos possíveis**. São Paulo: Aleph, 2003.

BARROS, Sulivan Charles. **Os Exus mirins da Umbanda**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano II, n. 6, p.175- 186, fev. 2010.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **Para conhecer a umbanda**. São Paulo: Universo dos livros. 2013.

BASTIDE, Roger. (1971) Nascimento de uma religião. In: _____. **As religiões africanas no Brasil**, vol. 2. São Paulo, Livraria Ed. Pioneira-EDUSP.

BERGO, Renata Silva. **Quando o santo chama: o terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática.** 2011. f.249 (Tese), Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.

BERKENBROCK. Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé.** Rio de Janeiro: vozes, 2012.

BIRMAN. Patrícia. **O que é umbanda.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOMFIM. Leny Alves. **Trabalho de campo, narrativa e produção de conhecimento na pesquisa etnográfica contemporânea: subsídios ao campo da saúde.** Ciência & Saúde Coletiva, n.17. p. 627-633, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/csc/v17n3/v17n3a08.pdf. Acesso em: 12 de janeiro de 2018.

BONI, Valdete; QUARESMA, Jurema. **Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais**. Em Tese: Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC, v. 2, n. 1 (3), janeiro-julho, 2005, p. 68-80.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007.

BRAGA, Júlio. **Fuxico do candomblé: estudos afro-brasileiros.** Feira de Santana: Universidade Estadual de Feria de Santana, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Festas de trabalho. In: **Um salto para o futuro: aprender e ensinar nas festas populares - Salto para o futuro**. Ministério da Educação. Brasília, 2007.

BROWN, Diana. Umbanda e classe social. IN. **Religião e sociedade**. São Paulo, n°1: HUCITEC,1977.

BRUMANA, Fernando; GONZÁLEZ, Elda. **Marginália Sagrada**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1991.

CACCITORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-brasileiros**. Rio de janeiro: Forense Universitária,1977.

CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. **Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre a diversidade e desigualdade**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2000.

CARDOSO, Jamile Oliveira Santos Bastos. **Ao som dos maracás e sob a fumaça do petum: as santidades de Jaguaripe e a "anticatequese" no cenário colonial**. In: II Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais – Salvador, setembro de 2013.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. f. 340 (Tese). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade de São Paulo, São Paulo.

CARVALHO, Inaiá Maria Moreira de; PEREIRA, Gilberto Corso. As "cidades" de Salvador. In: ___; CARVALHO, Inaiá Maria Moreira de; PEREIRA, Gilberto Corso. **Como anda Salvador. Salvador**: EDUFBA, 2006. p.81-107.

CARVALHO, Inaiá Maria Moreira de; ALMEIDA, Fernanda Gonçalves. **Projeto Axé: relato de uma experiência**. Cad. CRH. Salvador, n.23. p.76-97, jul/dez.1995. Disponível em: https://portalseer.ufba.br/index.php/crh/article/viewFile/18719/12092. Acesso em: 11 de junho de 2016.

CHARLOT, Bernard. A noção de relação com o saber: bases de apoios teóricos e fundamentos antropológico. In: _____. (Org). **Os jovens e o saber: perspectivas mundiais**. Porto Alegre: Artmed, 2001.

CHIESA, Gustavo Ruiz. **Pai Valdo: Experiência e Cosmologia em movimento**. 2012. f.118. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CHARLOT, Bernard. A noção de relação com o saber: bases de apoios teóricos e fundamentos antropológico. In___(Org). **Os jovens e o saber: perspectivas mundiais**. Porto Alegre: Artmed,2001.

CONCEIÇÃO, Wellingthon da Silva. **Etnógrafo nativo ou nativo etnógrafo? uma (auto)análise sobre a relação entre pesquisador e objeto em contextos de múltiplas pertenças no campo.** Revista de @ntropologia da UFSCar. São Paulo. Vol.8, nº1, p.41-52, janeiro-junho 2016.

CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. **Umbanda: Uma religião brasileira**. São Paulo. FFLCH/USP-CER. 1987.

_____. Caboclos e pretos-velhos da umbanda. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira**. Rio de Janeiro, Pallas. 2000.

_____. **Cura e visão de mundo**. Revista Kairós-Gerontologia, São Paulo, v. 6, p. 45-60, dez. 2003.

CORRÊA, Lesi. **Reflexões sobre a exclusão e inclusão da sociologia no currículo escolar**. Rev. Meditações, Londrina, v.1, nº 1, pg. 40-51, jan-jun,1996. Disponível em: http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/9394/8137. Acesso em: 05 agosto de 2017.

CORREIA, Maria da Conceição Batista. **A Observação Participante enquanto técnica de investigação**. Pensar Enfermagem. Vol.13, nº2, p. 30-36.

CORTELLA, Mário Sérgio. **A escola e o conhecimento: fundamentos epistemológicos e políticos.** 14. ed., São Paulo, Cortez, 2011.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awo: mistérios dos orixás.** Rio de Janeiro: Pallas. 2014.

COSTA, Antônio. **Brasil criança urgente**. São Paulo: Columbus, 1989.

COSTA-ROSA, A. **Práticas de cura místico-religiosas, psicoterapia e subjetividade contemporânea**. Psicologia USP, *19*(4),561-590, outubro/dezembro, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/pusp/v19n4/v19n4a12.pdf. Acesso em: 12 de maio. 2017.

CRUZ, Ana Carolina Dias; ARRUDA, Angela**. O povo de rua em terreiros de umbanda da cidade do Rio de Janeiro**. Memorandum. Belo Horizonte, v. 27, p. 100-126, 2014.

DAIBERT, Robert. **Calundus coloniais: reatualizações da religião dos Bantus na diáspora africana no Brasil.** Estudos históricos. Rio de Janeiro, vol. 28, n. 55. p.7-25, 2015.

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Colonialidade e decolonialidade da (anthropos)logia jurídica: da uni-versalidade a pluri-versalidade epistêmica**. 2011. f. 295 (Tese). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito, Santa Catarina.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia**, v. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DEMO, Pedro. **Metodologia Científica em ciências sociais**. São Paulo. Atlas, 1995.

DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ESTATÍSTICAS E ESTUDOS SÓCIOECONÔMICOS. **A situação do trabalho no Brasil**. São Paulo, 2001.

DUTRA, Bruno Rodrigo. **São muitas bandas em uma só": identidade religiosa na Umbanda - estudo de caso na casa "O além dos Orixás".** 2011.f.132. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Minas gerais.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa**. 2. ed. São Paulo: Paulus. 1989.

DUSSEL, Enrique.; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. (orgs.). **El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos**. México: Siglo XXI, 2009.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ESPINHEIRA, Gey. O Parque São Bartolomeu: esquecimento e memória. In: FORMIGLI, Ana Lúcia Menezes (org.). **Parque Metropolitano de Pirajá: história, natureza e cultura. Salvador: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu**, 1998. p. 23-37. (Coleção Cadernos do Parque).

FARIAS, Isa Vanny da Silva. **O ritual de Oferenda na Umbanda e o culto a natureza**. 2012. F. 126. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Sergipe, Sergipe.

FERNANDES, Saulo Conde. **Entre linhas e falanges: a diversidade da umbanda na contemporaneidade.** In: Primeiro Simpósio Sudeste da ABHR / Primeiro Simpósio Internacional da ABHZ, São Paulo. Anais do Primeiro Simpósio Sudeste da ABHR / Primeiro Simpósio Internacional da ABHR, p. p. 620-p. 631. 2013.

FERREIRA, Luis Carlos. OLIVEIRA, Eduardo. Outras paisagens no ensino de filosofia: do continente ao arquipélago. RODRIGUES, allan de carvalho. BERLE, Simone. KHOAN, Walter Omar (Orgs.). In: **Filosofia e educação em errância: inventar escola, infâncias do pensar.** Rio de Janeiro. NEFI, 2018.

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. **As pesquisas denominadas "estado da arte"**. Educação & Sociedade, São Paulo, ano 23, n. 79, p.257-272, ago. 2002.

FOUCAULT, Michel. **O que é crítica?** Tradução de Gabriela Lafetá Borges. In: Conferência Proferida em 27 de maio de 1978. Disponível em: http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf. Acesso em: 10 abril maio de 2018.

_____. **De l'amitié comme mode de vie.** Gai Pied, nº25, p.38-39, abr.1981.Disponivel em htttp://wwwunb.br/fe/tef/filesco/Foucault.acesso em 10 de fevereiro de 2016.Entrevista de Michael Foucault a R.de Ceccaty, J.Danet e J. Le Bitoux. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

_____. **Em defesa da sociedade**. Curso no Collège de France, 1975-1976. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Ed. Martins Fontes LTDA, 2006.

GAUTHIER, Jacques. Corpo, cultura, saber e contra-saber. In: LUZ, N. (Org.). **Pluralidade cultural e educação.** Salvador: SECNEB, 1996.

GERBERT, Martin. **Religionen in Brasilien**. Berlin, Colloquium Verlag, 1970.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. **Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais.** Revista de Antropologia (USP). São Paulo, v. 40, n. 2, p. 31-82, 1997.

_____. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: Silva Vagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002.

GOMES, Fúlvio de Moraes. **As Epistemologias do Sul de Boaventura de Sousa Santos: por um resgate do sul global**. Revista Páginas de Filosofia, v.4, p, 39-54, dez 2012.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GOLDMAN, Márcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia**. Revista de Antropologia, v.46, N.2, São Paulo 2003.

GOMES, Flávio dos Santos. SCHWARCZ, Lilian Mortiz. Indígenas e africanos. In: GOMES, Flávio dos Santos. SCHWARCZ, Lilian Mortiz (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: companhia das letras, 2018.

GRACIANI, Maria Stela. **Pedagogia social de rua**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (Coords.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 20 Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Nas trilhas da jurema. **Religião e Sociedade**, v. 38, p. 110-135, 2018.

HARVEY, David. **Espaços de esperança**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2008.

KARDEC, Allan. **O Evangelho segundo o Espiritismo**. Rio de Janeiro: FEB, 2007.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 5 ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1997.

ISAIA, Arthur César. **Ordenar progredindo: A obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX**. Porto Alegre, Anos 90, n.11, jul.de 1999, p97-120.

JORGE, Érica Ferreira da Cunha. **Tecendo laços, construindo famílias: conjugalidade e vida religiosa na Umbanda e no Tambor de mina**. (2013).f. Dissertação (Mestrado) – Pós-graduação em Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do ABC, São Paulo.

LANNA, Marcos. **Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva**. In: Revista sociologia e política. Curitiba, vol. 14, jun. 2000.

LEITE, Fábio. Valores Civilizatórios em Sociedades Negro-Africanas. In: **África – Revista do Centro de Estudos Africanos 18/19 (I)**. São Paulo, SP. FFLCH/USP, 1996.

LEITE, Fábio. **A questão ancestral: África negra**. São Paulo: Palas Athenas: Casa das Áfricas, 2008.

LIGIÉRO, Zeca. **Umbanda: Paz, liberdade e cura**. Rio de Janeiro: Nova era, 1998.

_____. **Malandro Divino: A Vida e a Lenda de Zé Pelintra, personagem mítico da Lapa carioca**. Rio de Janeiro: Nova era, 2004.

LODY, Raul. **Jóias de axé: fios-de-contas e outros adornos de corpo, a joalheria afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

LOPES, Nei. **Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africanos**. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

LOPES, Rodrigo Barbosa. **Olhares sobre a Umbanda: o cultuar de Orixás na e pela cidade de Uberlândia -1930/1940 e 1990/2000**. 2011. f.104. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. Salvador. EDUFBA, 2013.

MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

_____. **O Conhecimento Comum: compêndio de Sociologia Compreensiva**. São Paulo, 1988.

MAGGIE, Yvonne; CONTINS, Marcia. "Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense". In: VELHO, Gilberto (org.) **O desafio da cidade**, Rio de Janeiro: Campus, 1980.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

MAIA, Anderson Marinho. **A Umbanda e sua manifestação na região metropolitana de Belo Horizonte: da tradição à contemporaneidade**. 2011. f. 181.Dissertação (Mestrado)- Programa de Pós-graduação em Ciências da religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Minas gerais.

MARANHÃO, José Luiz de Souza. **O que é morte**. São Paulo: Brasiliense (Coleção Primeiros Passos), 1987.

MARCHI, Euclides. **O Sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades**. História: Questões e Debates. Curitiba, n° 43, p.33-53, 2007. p. 48.

MARTINS, Julia Ritez. **Encantaria na Umbanda**. 2011.f.117. Dissertação (Mestrado), Departamento de Psicologia e Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

MAUSS, Marcel, **Ensaio Sobe a Dádiva**. Lisboa- Portugal. Ed. Edições 70, 2008.

MESSINA, G. **Estudio sobre el estado del arte de la investigación acerca de la formación docente en los noventa**. Organización de Estados IberoAmericanos para La Educación, La Ciência y La Cultura. In: Reunión de consulta técnica sobre investigación en formación del profesorado. México,1998.

MIRANDA, Amanaiara Conceição de Santana. **A invisibilidade da ação política das ialorixas**. Revista Africanias.com, Bahia, ed. 03, p. 1-13, 2012. Disponível em: http://www.africaniasc.uneb.br/index.php Acesso em 10 de julho de 2017.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Editora ática.1991.

MELLO, Gláucia Buratto Rodrigues de. **Dádiva, sacrifício e magia na simbólica espiritualidade eclética**. Disponível em: http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a49-gmello.pdf. Acesso em 05 de novembro de 2017.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. (Org.) **Pesquisa social: teoria, método e criatividade.** Petrópolis: Vozes, 2001.

MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: editora ática. 1986.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra no Brasil.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo,2004.

MOTA, C. S; TRAD, L. A. B. **A Gente Vive pra Cuidar da População: estratégias de cuidado e sentidos para a saúde, doença e cura em terreiros de candomblé.** Saúde Sociedade, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 325-337, 2011.

NADALINI, A.P. **Comida de Santo na Cozinha dos Homens: um estudo da ponte entre alimentação e religião**. 2009. 183f. Dissertação. Curso de Pós-Graduação, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. Petrópolis, Vozes, 1980. Disponível em: http://www.abdias.com.br/movimento_negro/quilombismo.htm. Acesso em: 07 de outubro de 2016.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis.** Ensaios Filosóficos, (13), 2016, pp.153-170.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: Edusp, 1996.

NEVES, Claudia Elizabeth Abbês Baeta. **Modos de interferir no contemporâneo: um olhar micropolítico**. Arquivos Brasileiros de Psicologia, Rio de janeiro, v. 56, n. 1, p. 2-19, jun. 2004. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arbp/v56n1/v56n1a02.pdf.. Acesso em: 27 fev. 2018.

NINA RODRIGUES, Raymundo. **Os africanos no Brasil**. São Paulo, Ed. Madras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **O livro do filósofo**. São Paulo: Centauro, 2001.

NOBREGA, Martha Elizabeth Brasil da. et al. **Surto de síndrome de Guillain-Barré possivelmente relacionado à infecção prévia pelo vírus Zika, Região Metropolitana do Recife, Pernambuco, Brasil, 2015**. Revista Epidemiologia e Serviços de Saúde, Brasília, v. 27, p. 1-12, 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ress/v27n2/2237-9622-ress-27-02-e2017039.pdf. Acesso em : 20 de dez 2018.

NYANG, Suleiman S. **Deuses e homens na África**. O Correio da Unesco, Rio de Janeiro, 12 (4): 27-32, 1982.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Curitiba: Editora gráfica popular, 2006.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. São Paulo: Ed. do conhecimento, 2008.

_____. **Caboclo Angélico "baixa" no kardecismo para "anunciar" a umbanda. (2008).** Disponível em: < http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/ >. Acesso em: 05 de maio.2017.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes,1999.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Ed. rev., campinas: Editora da Unicamp. 2007.

PESSOA DE CASTRO, Yeda. **Falares Africanos no Brasil**. 2 ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras. Topbooks, 2001.

_____. **Dimensão dos aportes africanos no Brasil**. Afro-Ásia, nº 16, 1995.

PIERSON, D. **Brancos e pretos na Bahia: estudo de contato racial**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

PIRES, Helaysakurtz Gresseler. **Dualismos e dualidades nas experiências umbandistas de um terreiro no Rio grande do Sul**. 2015, fl.160. Dissertação (Mestrado) - Programa de PósGraduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, 2015.

PETIT, S.H. et al. Introduzindo a sociopoética. In: SANTOS, I. et al. (Orgs.). **Prática da pesquisa nas ciências humanas e sociais: abordagem sociopoética**. São Paulo: Atheneu, 2005. (Série Atualização em Enfermagem, v.3).

PIMENTEL, Álamo. Considerações sobre a autoridade e o rigor nas etnografias da educação. In: MACEDO, Roberto Sidnei. **Um rigor outro sobre a qualidade na pesquisa qualitativa: educação e ciências humanas**. Salvador: EDUFBA, 2009. 174p.

PRANDI, Reginaldo. **O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 1- 16, outubro, 2001. Disponível em: http://www.scielo. Acesso em: 15 de jun. 2017.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec. 1991.

_____. **Herdeiros do Axé**. São Paulo: Hucitec. 1996.

PRIMO, Dário Costa; VAZ, Luciano Mendes Souza. **Degradação e perturbação ambiental em matas ciliares: estudo de caso do rio Itapicuru-açu em ponto novo e Filadélfia Bahia**. In: Diálogos & Ciência - Revista Eletrônica da Faculdade de Tecnologia e Ciências. Ano IV, n.7, jun.2006. Disponível em:<http://dialogos.ftc.br/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=100&Itemid=15 Acesso em: 10 julho 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. P. 73-117.

QUIVY, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc Van. **Manual de investigação em ciências sociais**. Gradiva, 1992.

RABELO, Miriam Cristina; ALVES, Paulo César. Curadores, clientes e guias no Jarê: o processo de tratamento em um Candomblé de Caboclo. IN. MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. **Leituras afro-brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes**. São Cristovão, Editora UFS; EDUFBA, p.167-187, 2009.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

RAMOS, Renata Fornelos D'Azevedo. **Agricultura na Escola Urbana: Um processo educativo para o desenvolvimento local sustentável**. 2012. f.197 (dissertação), Departamento de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, Bahia.

RAMOS, et al. **X Simpósio Brasileiro de Geografia Física Aplicada**, 2013. Adaptado, Disponível em http://www.cibergeo.org/XSBGFA/eixo3/3.4/198/198.htm Acesso em: 02 de julho de 2017.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras; 1991.

ROHDE, Bruno Faria. **Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista**. In: Revista de Estudos da Religião. São Paulo: PUC, 2009. (p. 77-96).

RIBEIRO, René. **Antropologia da religião e outros estudos**. Recife, ed. Massangana, 1982.

RIZZINI, Irene. **As bases da "nova legislação" da infância**. Brasília: INESC, 1993.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. **Outro segredo de uma mesma macumba: Novos personagens em velhos papéis**. Revista de teologia e ciências da religião. V. 3, n. 1., p.113-137. Dezembro/2013.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. A presença indígena na Baía de Todos os Santos e na área do Parque de São Bartolomeu. In: FORMIGLI, Ana Lúcia Menezes (org.). **Parque Metropolitano de Pirajá: história, natureza e cultura. Salvador: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu**, 1998. p.2-35. (Coleção Cadernos do Parque).

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a um ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo, Cortez, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 1997.

_____. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício de experiência**. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTOS, Elisabete et. al. **O Caminho das Águas em Salvador: Bacias Hidrográficas, Bairros e Fontes**. Salvador: CIAGS/UFBA; SEMA, 2010.

SANTOS, José Eduardo Ferreira. **Práticas pedagógicas, cultura, história e tradição: um relato da experiência educativa em Novos Alagados**. In. Revista da Faeeba Educação e Contemporaneidade. Bahia. Salvador. vol. 12, nº 19, p. 113-133, 2003.

SAVIANI, Dermeval. **As concepções pedagógicas na história da educação brasileira**. 2005. Disponível em: http://www.histedbr.fae.unicamp.br. Acesso em: 18 jan. 2016.

SAVIANI, Dermeval. **Escola e Democracia: teorias da educação, curvatura da vara, onze teses sobre a educação política**. São Paulo, Autores Associados, 2000.

SERPA, Ângelo. **A Urbana baianidade, baiana urbanidade**. Salvador: Ufba, 1998.

_____. Ponto convergente de utopias e culturas: o Parque de São Bartolomeu. In. **Tempo Social**. Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 8(1): 177-190, 1996.

SERRA, Ordep. **Águas do rei**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

_____. **No caminho de aruanda: a umbanda Candanga revisitada**. Afro-Ásia. n. 25-26. p. 215-256. 2001.

SHERER-WARREN, Ise. **As múltiplas faces da exclusão nas lutas pela cidadania**. In: Caderno CRH, Salvador. v. 17, n. 40, p. 55 – 60, jan./abr. 2004.

SILVA, Nayara Messias da et al. **Vigilância de chikungunya no Brasil: desafios no contexto da Saúde Pública**. Revista Epidemiologia e Serviços de Saúde, Brasília, v. 27, p. 1-9, 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ress/v27n3/2237-9622-ress-27-03-e2017127.pdf. Acesso em: 05 de dezembro de 2018.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

SILVEIRA, Renato da. **Do Calundu ao Candomblé**. In: Revista de História da Biblioteca Nacional. Ano 1, n° 6, dezembro/2005. (p. 18-23).

_____. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Maianga, 2006.

_____. O candomblé-de-angola na era colonial. In: ALVES, Aristides (Org.). **A Casa dos Olhos do Tempo que fala da Nação Angolão Paketan Kunzo Kia Mezu Kwa Tembu Kisuelu Kwa Muije Angolão Paketan**. Salvador: Asa Foto, 2010.

SLENES, Robert Wayne. **Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil, sudeste, século XIX**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 1988.

SOARES, Antônio Mateus de C. "**Territorialização" e Pobreza em Salvador – BA**. Estudos Geográficos, Rio Claro, 4(2): 17-30, dez. 2006 (ISSN 1678—698X). Disponível em: <http//www.rc.unesp.br/igce/grad/geografia/revista.htm.>. Acesso em: 17 ago. 2016.

SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: DEL PRIORI, Mary. (Org.) **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000.

SOUZA, Juliana Beatriz de; VAINFAS, Ronaldo. **Brasil de todos os santos**. 2° ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SWEET, James H. **Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**. Lisboa: Edições 70, 2007.

TOURINHO, Eduardo. **Alma e corpo da Bahia.** 2º ed. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1953.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil**. São Paulo: Companhias das letras, 1995.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: Oliveira, Edson. **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VENTURA, Roberto. **Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras,1991.

VIEIRA, Shirlene de Passos. **Memória de boiadeiro: a religiosidade no centro de umbanda Tupinambá.** 2012. f. 118. Dissertação (Mestrado) - Mestrado em ciências da religião, Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo**. Mana, Rio de Janeiro, 2002. v. 8, n.1, p. 113-147.

ZIMMERMANN, Roque. **Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel: América Latina o Não-Ser**. 2. ed. Petrópolis: São Paulo, 1987.

APÊNDICE A – Termo de Consentimento para foto do Centro de Umbanda Irmão Carlos

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
DOUTORADO MULTIINSTITUCIONAL E MULTIDISCIPLINAR
EM DIFUSÃO DO CONHECIMENTO

Doutorando: Adilson Meneses da Paz

Orientador: Suely Aldyr Messeder

Linha de Pesquisa 3 – Cultura e Conhecimento: Transversalidade Interseccionalidade e (in)formação da Universidade Federal da Bahia.

TERMO DE AUTORIZAÇÃO

Termo de autorização para publicação de fotos do acervo do Centro de Umbanda Irmão Carlos, no trabalho de pesquisa de doutorado intitulado: Pedrinha miudinha em Aruanda ê, lajedo: o modo de vida da Umbanda.

Eu,_____, autorizo por meio deste documento, as publicação das fotos do acervo do Centro de Umbanda Irmão Carlos, no trabalho final de doutorado intitulado : Pedrinha miudinha em aruanda ê, lajedo : o modo de vida da Umbanda, realizado no Subúrbio Ferroviário de Salvador-BA.

Assinatura _____

Salvador, _____de_____de _____

APÊNDICE B – Termo de Consentimento para Foto/Entrevista

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
DOUTORADO MULTIINSTITUCIONAL E MULTIDISCIPLINAR
EM DIFUSÃO DO CONHECIMENTO

Doutorando: Adilson Meneses da Paz

Orientador: Suely Aldyr Messeder

Linha de Pesquisa 3 – Cultura e Conhecimento: Transversalidade Interseccionalidade e (in)formação da Universidade Federal da Bahia.

TERMO DE AUTORIZAÇÃO

Termo de autorização para publicação de fotos e entrevistas gravadas dos interlocutores no trabalho pesquisa de doutorado realizado no Centro de Umbanda Irmão Carlos. Eu,_____, autorizo por meio deste documento, as publicação das fotos e entrevistas gravadas contendo minha participação na dissertação de trabalho final do doutorado intitulado : Pedrinha miudinha em Aruanda ê, lajedo : o modo de vida da Umbanda, realizado no Subúrbio Ferroviário de Salvador-BA.

Assinatura _____

Salvador, _____de_____de _____

APÊNDICE C – Roteiro de Entrevista Semiestruturada.

Identificação do Interlocutor

Nome: Ocupação:

Idade: Cor da pele:

Bairro: Experiência religiosa:

1. Como você conheceu a Umbanda?

2. Por qual motivo você veio para o Centro de Umbanda Irmão Carlos?

3. Com qual frequência você participa do Centro de Umbanda? Existem horários para serem cumpridos?

4. Quais as atividades você desenvolve no Centro de Umbanda?

5. Participar do Centro de Umbanda trouxe mudanças na sua vida?

6. Por quais motivos as pessoas buscam o Centro de Umbanda?

7. Você encaminha pessoas para o Centro de Umbanda? por quais motivos?

8. Fale sobre o sentido das práticas e ritos da Umbanda em sua vida?

9. Na sua compreensão qual a importância das consultas e trabalhos de limpeza existentes na Umbanda?

10. Qual a importância das roupas e contas para os umbandistas?

11. Qual a importância dos guias espirituais na Umbanda?

12. Fale sobre sua relação com os guias espirituais?

13. Como você faz para obter os livramentos dos problemas matérias e espirituais da sua vida?

14. Os guias ajudam para que você obtenha os livramentos na sua vida? Como?

15. Como os umbandistas podem se fortalecer para obter os livramentos?

16. Existem exigências para os umbandistas e clientes participarem das reuniões?

17. Existem algum tipo de restrição para quem recebe os trabalhos espirituais?

18. Existem algum tipo de restrição para os umbandistas que dão assistência as atividades espirituais?

19. Qual é o seu sentimento ao participar de trabalhos de pessoas que você não conhece?