



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ISABELE SANTOS ELEOTÉRIO

**“PELO PODER DE ZAMBI E PELA FORÇA DE OXALÁ”: IDENTIDADE
SOCIAL ENTRE MÃES, PAIS, FILHAS E FILHOS DE SANTO DE UMA
COMUNIDADE DE UMBANDA NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**

Vitória

2018

ISABELE SANTOS ELEOTÉRIO

**“PELO PODER DE ZAMBI E PELA FORÇA DE OXALÁ”: IDENTIDADE
SOCIAL ENTRE MÃES, PAIS, FILHAS E FILHOS DE SANTO DE UMA
COMUNIDADE DE UMBANDA NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Psicologia, sob orientação da Prof^ª. Dr^ª. Mariana Bonomo.

Vitória

2018

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

E37" Eleotério, Isabele Santos, 1966-
"Pelo poder de Zambi e pela força de Oxalá": identidade social entre mães, pais, filhas e filhos de santo de uma comunidade de Umbanda no estado do Rio de Janeiro / Isabele Santos Eleotério. - 2018.
192 f. : il.

Orientadora: Mariana Bonomo .
Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Umbanda. 2. Identidade Social. 3. Psicologia Social. 4. Religião. I. , Mariana Bonomo. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 159.9

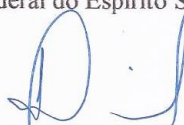
**“PELO PODER DE ZAMBI E PELA FORÇA DE OXALÁ”: IDENTIDADE
SOCIAL ENTRE MÃES, PAIS, FILHAS E FILHOS DE SANTO DE UMA
COMUNIDADE DE UMBANDA NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**

ISABELE SANTOS ELEOTÉRIO

BANCA EXAMINADORA



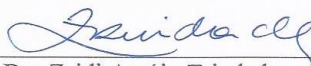
Profa Dra Mariana Bonomo (orientadora)
Universidade Federal do Espírito Santo



Profa Dra Maria de Fátima Quintal de Freitas
Universidade Federal do Paraná



Prof. Dr. Marcelo Mendes Facundes
Universidad Complutense de Madrid



Profa Dra Zeidi Araújo Trindade
Universidade Federal do Espírito Santo



Profa Dra Sabrini Mantuan dos Santos Coutinho
Universidade Federal do Espírito Santo

Vitória, 18 de dezembro de 2018

*Dedico este trabalho a todos que
lutam por um planeta mais solidário,
mais justo e mais fraterno, onde a
paz seja uma prática cotidiana.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, princípio e fim de tudo, muito obrigada!

Agradeço aos meus pais, Edelbrando Eleotério e Marizete Santos Eleotério que me trouxeram a este mundo, me ensinaram as primeiras palavras e os valores essenciais da minha vida. Hoje estão em outra dimensão, mas estarão sempre presentes em minha essência, muito obrigada!

Aos meus irmãos Edelbrando Eleotério Filho, Jacqueline Santos Eleotério e Emerson Eleotério com os quais partilhei infância e juventude e que mesmo distantes estarão sempre no meu coração, muito obrigada!

A todos os membros do Centro, as entidades, à mãe de santo, aos demais sacerdotes e aos membros da casa que me acolheram com muito carinho e respeito. Não tenho palavras para lhes agradecer o aprendizado e a inspiração que me foi concedida no contato tão próximo com todos vocês, muito obrigada!

Aos colegas, aos alunos e ex-alunos da Faesa que sempre me incentivaram no processo de construção da tese perguntando sobre o trabalho e me estimulando na caminhada em direção aos novos horizontes acadêmicos, muito obrigada!

Aos amigos, colegas de profissão, pacientes e a todos os brasileiros que, ao pagarem seus impostos, possibilitaram a existência e a manutenção do PPGP onde tive a honra de concluir minha formação, muito obrigada!

Aos colegas do curso, Andrea, Bruno, Cynthia, Danielly, Leandra, Mônica et al e do grupo de pesquisa, Greycy, Júlia, Lorena, Pedro e Roberta pelo convívio fraterno e estimulante nas aulas, nas reuniões, nas atividades e nas orientações, muito obrigada!

Aos professores que construíram, que dão vida ao PPGP, à Prof. Dra Zeidi Araújo Trindade, à Profa Maria de Fátima Quintal de Freitas, ao Prof. Dr. Marcelo Mendes Facundes, à Profa. Dra Sabrini Mantuan dos Santos Coutinho e à Profa Dra Cleyde Rodrigues Amorim, por, gentilmente, participaram das bancas desta tese, muito obrigada!

À minha primeira orientadora, lá na iniciação científica, Profa Maria de Fátima Quintal de Freitas pelos ensinamentos e partilhas, caras referências nos meus passos acadêmicos, muito obrigada!

Ao Prof. Dr. Lídio de Souza, *in memoriam*, pela acolhida para a conclusão do mestrado e por preparar com a delicadeza e a precisão de um artífice minha querida orientadora; que mesmo sem conhecer, ao ingressar no doutorado, desde o primeiro contato recebeu-me como amiga de longa data. De onde você estiver, muito obrigada!

À minha orientadora, Profa Dra. Mariana Bonomo, pelo exemplo de acuidade teórica, conduta ética e sensibilidade afetiva. Com o seu jeito atencioso e envolvente me estimulou na condução do curso, no aprimoramento do texto e na produção desta tese. Demorei muito para retornar ao programa e ingressar no doutorado, mas valeu cada lágrima. Não tenho constrangimento em registrar que você foi um divisor na minha formação. Não imaginava que teria a oportunidade de conviver academicamente com alguém como você. O Brasil merece profissionais como você que honre o investimento público fruto do trabalho povo. Querida orientadora, muito obrigada por tudo!

*Refletiu a luz divina
Com todo seu esplendor
Vem do Reino de Oxalá
Aonde há paz e amor
Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no ar
Luz que veio de Aruanda
Para nos iluminar
A Umbanda é paz e amor
É um mundo cheio de luz
É a força que nos dá vida
E à grandeza nos conduz
Avante filhos de fé
Como a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá*

(Hino da Umbanda)

Eleotério, I. S. (2018). “Pelo poder de Zambi e pela força de Oxalá”: identidade social entre mães, pais, filhas e filhos de santo de uma comunidade de Umbanda no estado do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, ES.

RESUMO

A partir da Teoria da Identidade Social, esta tese objetivou investigar o pertencimento grupal vinculado aos processos identitários entre membros de um centro de Umbanda no estado do Rio de Janeiro. A opção pelo estudo da comunidade umbandista decorreu da suposição de que a vivência comunitária tende a expressar a identidade social de modo dinâmico e contextualizado. Assim, a pesquisa empírica, de natureza qualitativa e exploratória, foi realizada por meio de uma investigação de tipo etnográfico. Foram desenvolvidos três estudos complementares: (E1) observação participante em 40 sessões do centro, envolvendo todos os membros da comunidade (n=21); (E2) entrevistas com seis mães e dois pais de santo do centro (n=08), com idades entre 30 e 65 anos; e (E3) entrevistas com oito filhas e cinco filhos de santo da comunidade (n=13), com idades entre 18 e 70 anos. As observações foram realizadas com o apoio de um diário de campo estruturado e as entrevistas por meio de um roteiro semiestruturado. Os 21 entrevistados atuavam no centro por um período que variou entre dois e 10 anos. Para tratamento dos dados referentes ao primeiro estudo, foi utilizada a Análise de Conteúdo temática, e as narrativas obtidas no segundo e no terceiro estudos foram analisadas por meio da Classificação Hierárquica Descendente (CHD), procedida com o auxílio do *software* Alceste. Os principais resultados encontrados apontam para a identidade social dos membros do centro alicerçada, principalmente, nas atividades religiosas e nas relações intrafamiliares. Em linhas gerais, a organização do Centro e os rituais integram dois sistemas de referências para os fiéis: as quatro matrizes da Umbanda (europeia, ameríndia, africana e oriental) e as sete linhas de trabalho (Oxalá, Orixás, Orientais, Pretos Velhos, Caboclos, Crianças e Exus). No primeiro estudo (E1) foram descritos: o espaço físico, com os locais sagrados e ritualísticos; a organização e a preparação do templo para as sessões; o espaço social, com os quatro tipos de componentes (sacerdotes, entidades, médiuns e cambonos); bem como o tipo, o preparo e o desenrolar das sessões e de outros rituais. Evidenciando “A gênese da composição do grupo”, “O processo identitário na relação mediúnica” e “A demarcação do endogrupo” (conforme CHD), no segundo estudo (E2), o sentido da pertença foi realçado pela fusão existente entre o cotidiano, a família e a religião. Já na investigação realizada com as filhas e os filhos de santo (E3), foi possível identificar, por meio da CHD, dois eixos principais da dinâmica do pertencimento grupal: “Camuflagem identitária” e “Efeito de assimilação”. Foram reconhecidas as atividades dos adeptos relacionadas à formação religiosa, à autopercepção resultante da comparação com católicos e evangélicos, e o preconceito dirigido à Umbanda. Para fins de discussão dos processos identitários no contexto de pertencimento à comunidade de Umbanda, seguiu-se três dimensões principais: (i) criatividade social - a formação da comunidade religiosa, as matrizes da Umbanda e as linhas da casa; (ii) a identidade social e as duas incorporações: identitária e mediúnica; e (iii) o processo grupal - a transmissão intergeracional, a formação religiosa e a expansão das relações. Espera-se que o estudo desenvolvido possa contribuir com o corpo de conhecimento produzido sobre o fenômeno religioso no contexto da análise dos processos psicossociais, bem como atuar como recurso que auxilie na redução do preconceito contra grupos umbandistas.

Palavras chave: Umbanda, identidade social, psicologia social, religião

Eleotério, I. S. (2018). "For the power of Zambi and for the strength of Oxalá": social identity between mothers, fathers, daughters and sons of "santo" at an Umbanda's community in the state of Rio de Janeiro. PhD Thesis presented to the Graduate Program in Psychology, Federal University of Espirito Santo. Vitoria, ES.

ABSTRACT

Based on the Social Identity Theory, this thesis aimed to investigate the group membership linked to the identity processes between members of an Umbanda Center in the state of Rio de Janeiro. The option for the study of the Umbandist community was based on the assumption that community life tends to express social identity in a dynamic and contextualized way. Thus, empirical research, of a qualitative and exploratory nature, was carried out by means of an ethnographic research. Three complementary studies were developed: (E1) participant observation in 40 sessions of the Center, involving all members of the community (n = 21); (E2) interviews with six mothers and two fathers of "santo" from the Center (n = 08), aged between 30 and 65 years; and (E3) interviews with eight daughters and five sons of "santo" from the community Center (n = 13), aged between 18 and 70 years. The observations were carried out with the support of a structured field diary and the interviews by means of a semi-structured script. The 21 interviewees were in the Center for a period ranging from two to 10 years. To refine the data for the first study, thematic Content Analysis was used, and the narratives obtained in the second and third studies were analyzed by the Descending Hierarchical Classification (DHC), carried out with the help of Alceste software. The main results found point to the social identity of the members of the Center mainly based on religious activities and intra-family relationships. In general, the organization of the Center and the rituals integrate two systems of references for the faithful: the four matrices of Umbanda (European, Amerindian, African and Eastern) and the seven lines of work (Oxalá, Orixás, Orientais, Pretos Velhos, Caboclos, Crianças and Exus). In the first study (E1) were described: the physical space, with the holy and ritualistic places; the organization and preparation of the temple for the sessions; the social space, with the four types of components (priests, entities, mediums and cambonos); as well as the type, preparation and conduct of sessions and other rituals. Showing "The genesis of the composition of the group", "The identity process in the mediumistic relation" and "In-group demarcation" (according to DHC), in the second study (E2), the sense of belonging was highlighted by the fusion between everyday life, family and religion. The investigation carried out with the daughters and the sons of santo (E3), it was possible to identify, through the DHC, two main bulwarks of the dynamics of group membership: "Identity camouflage" and "Effect of assimilation". Were recognized the activities of adherents related to religious formation, self-perception resulting from comparison with catholics and evangelicals, and the prejudice directed at Umbanda. For the purpose of discussing the identity processes in the context of belonging to the Umbanda community, we followed by three main dimensions: (i) social creativity - the formation of the religious community, the Umbanda headquarters and the house lines; (ii) social identity and the two incorporations: identity and mediumship; and (iii) the group process - intergenerational transmission, religious formation and the expansion of relations. It is expected that the study developed may contribute with the body of knowledge produced on the religious phenomenon in the context of the analysis of the psychosocial processes, as well as acting as a resource to help to reduce the prejudice against Umbandist groups.

Key words: Umbanda, social identity, social psychology, religion

Eleotério, I. S. (2018). "Por el poder de Zambi y por la fuerza de Oxalá": identidad social entre madres, padres, hijas e hijos de santo de una comunidad de Umbanda en el estado de Rio de Janeiro. Tesis de Doctorado presentada al Programa de Postgrado en Psicología, de la Universidad Federal de Espírito Santo. Vitória, ES.

RESUMEN

A partir de la Teoría de la Identidad Social, esta tesis objetivó investigar la pertenencia grupal vinculada a los procesos identitarios entre miembros de un centro de Umbanda en el estado de Río de Janeiro. La opción por el estudio de la comunidad umbandista surgió de la suposición de que la vivencia comunitaria tiende a expresar la identidad social de modo dinámico y contextualizado. Así, la investigación empírica, de naturaleza cualitativa y exploratoria, fue realizada por medio de una investigación de tipo etnográfico. Se desarrollaron tres estudios complementarios: (E1) observación participante en 40 sesiones del centro, evolucionando a todos los miembros de la comunidad (n = 21); (E2) entrevistas con seis madres y dos padres de santo del centro (n = 08), con edades entre 30 y 65 años; y (E3) entrevistas con ocho hijas y cinco hijos de santo de la comunidad (n = 13), con edades entre 18 y 70 años. Las observaciones se realizaron con el apoyo de un diario de campo estructurado y las entrevistas a través de un itinerario semiestructurado. Los 21 entrevistados actuaban en el centro por un período que varía entre dos y diez años. Para el tratamiento de los datos referentes al primer estudio, se utilizó el Análisis de Contenido temático, y las narrativas obtenidas en el segundo y en los tercer estudios fueron analizadas por medio de la Clasificación Jerárquica Descendente (CHD), procedida con el auxilio del software Alceste. Los principales resultados encontrados apuntan a la identidad social de los miembros del centro basada, principalmente, en las actividades religiosas y en las relaciones intrafamiliares. En líneas generales, la organización del Centro y los rituales integran dos sistemas de referencias para los fieles: las cuatro matrices de la Umbanda (europea, amerindia, africana y oriental) y las siete líneas de trabajo (Oxalá, Orixás, Orientales, Negros Viejos, Caboclos, Niños y Exus). En el primer estudio (E1) se describieron: el espacio físico, con los lugares sagrados y rituales; la organización y la preparación del templo para las sesiones; el espacio social, con los cuatro tipos de componentes (sacerdotes, entidades, médiums y cambonos); así como el tipo, la preparación y el desarrollo de las sesiones y de otros rituales. En el segundo estudio (E2), el sentido de la pertenencia fue resaltado por la fusión existente entre lo cotidiano, en el segundo estudio (E2), en el segundo estudio (E2) la familia y la religión. En la investigación realizada con las hijas y los hijos de santo (E3), fue posible identificar, por medio de la CHD, dos ejes principales de la dinámica de la pertenencia grupal: "Camuflaje identitario" y "Efecto de asimilación". Se reconocieron las actividades de los adeptos relacionados con la formación religiosa, la autopercepción resultante de la comparación con católicos y evangélicos, y el prejuicio dirigido a la Umbanda. Para fines de discusión de los procesos identitarios en el contexto de pertenencia a la comunidad de Umbanda, se siguieron tres dimensiones principales: (i) creatividad social - la formación de la comunidad religiosa, las matrices de la Umbanda y las líneas de la casa; (ii) la identidad social y las dos incorporaciones: identitaria y mediúmnica; y (iii) el proceso grupal - la transmisión intergeneracional, la formación religiosa y la expansión de las relaciones. Se espera que el estudio desarrollado pueda contribuir con el cuerpo de conocimiento producido sobre el fenómeno religioso en el contexto del análisis de los procesos psicosociales, así como actuar como recurso que auxilie en la reducción del preconcepto contra grupos umbandistas.

Palabras clave: Umbanda, identidad social, psicología social, religión

LISTA DE FIGURAS E TABELAS

Figura 1. Linha do tempo: A evolução da Umbanda no Rio de Janeiro	17
Figura 2. Cruzeta das matrizes formadoras da Umbanda	31
Figura 3. Identificação dos membros da comunidade.	50
Figura 4. Planta baixa do Centro	62
Figura 5. Identificação das mães e pais de santo do Centro, em cor azul.	118
Figura 6. Dendrograma com Análise Hierárquica Descendente (n= 08)	125
Figura 7. Identificação das filhas e filhos de santo do Centro, em cor verde	135
Figura 8. Dendrograma com Análise Hierárquica Descendente (n= 13)	141
Figura 9. Trajetória Umbandista no Centro	163
Tabela 1. Produção sobre a Umbanda em artigos publicados nas bases <i>Scielo</i> e <i>Pepsic</i> entre 2010 e 2017	33
Tabela 2. Trabalhos defendidos no PPGP/UFES, a partir da Teoria da Identidade Social, entre os anos de 2009 e 2018	45
Tabela 3. Membros da comunidade e sua relação com as Mães de Santo fundadoras do Centro	49
Tabela 4. Caracterização das mães e pais de santo	53
Tabela 5. Caracterização das mães e pais de santo	54
Tabela 6. As Sete Linhas de trabalho do Centro	155

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	12
INTRODUÇÃO	15
A Umbanda no estado do Rio de Janeiro	16
A Umbanda como objeto de estudo	32
A Teoria da Identidade Social	37
Os Objetivos da Pesquisa	46
MÉTODO	47
Estudo 1 – “Com a sua licença, Ogum e Seu Porteira”: um estudo etnográfico no Centro de Umbanda	48
Participantes	49
Instrumento e procedimento de coleta dos dados.....	51
Tratamento dos dados	52
Estudo 2 – As Mães e os Pais de Santo: narrativas e trajetórias das lideranças do Centro	52
Participantes.....	53
Instrumento e procedimento de coleta dos dados.....	53
Estudo 3 – As Filhas e os Filhos de Santo: entrevistas com os membros da comunidade	54
Participantes.....	54
Instrumento e procedimento de coleta dos dados.....	54
Tratamento dos dados dos estudos 2 e 3	55
Análise dos riscos e benefícios da proposta de pesquisa	56
RESULTADOS	57
“Com a sua licença, Ogum e Seu Porteira”: um estudo etnográfico no Centro de Umbanda – Estudo 1	59
Entre as firmezas de Oxum e Omolu: narrativas e trajetórias das Mães e dos Pais de Santo – Estudo 2	115
“Avante, filhos de fé!”: entrevistas com as Filhas e os Filhos de Santo – Estudo 3	133
DISCUSSÃO	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	169
GLOSSÁRIO	179
APÊNDICES	186

Apresentação

A tese nasceu “Pelo poder de Zambi e pela força de Oxalá”: identidade social entre mães, pais, filhas e filhos de santo de uma comunidade de Umbanda no estado do Rio de Janeiro . Surgiu de um convite descompromissado para adentrar numa história de cariocas, portugueses e mineiros que se juntaram para desenvolver sua crença, permeada pelos ciclos da vida que envolvem casamentos, separações, nascimentos, doenças, mortes, festas, estudos, empregos, promoções, demissões, viagens e as múltiplas facetas do viver em grupo, na cidade do estado do Rio de Janeiro, nos municípios arredores e nos estados circunvizinhos.

O centro onde o grupo expressa seu sincretismo, tinha uma década de existência. De construção simples e aconchegante, acolhia seus filhos, os amigos destes e os visitantes que buscavam orientações para seus problemas pessoais ou familiares. Essas eram solicitadas no curso de longas sessões de até 10 horas, com periodicidade quinzenal, iniciadas, em geral, nas tardes de sábado e sem hora para acabar.

Concluída a jornada, percebo que a produção desta tese possibilitou-me estar em contato com um grupo formado há mais 30 anos, que partilhou muitas histórias e desafios, ora geograficamente próximos ora distanciados, mas sempre vinculados em torno de uma crença comum: a Umbanda.

Ao me aproximar do grupo, considerei se tratar de uma comunidade devido ao grau de intimidade e de conhecimento sobre o exercício religioso e os laços afetivos expressos nos espaços de sociabilidade compartilhados, o terreiro e a casa da principal mãe de santo. Essa constituição grupal pode ter sido motivada pelo fato de muitos dos membros, por volta de 20 pessoas, ficarem hospedados na casa dela nos dias de sessão e também pelo fato de um dos casais morar em frente à casa dela. Era como se essa casa fosse uma continuidade do centro, apesar de estar a duas quadras do terreiro.

Durante todo o período da pesquisa, também fiquei hospedada lá, acolhida como mais uma de suas filhas. Participei dos rituais, das giras, vesti roupa branca, participei de dois reforços de anjo da guarda, uma cerimonia anual destinada ao fortalecimento espiritual dos membros que não incorporam, assisti casamentos, ordenação de mãe e pai de santo e apresentação de novos filhos, ingressantes na casa e recém-nascidos trazidos pelos pais membros do terreiro. Pensei até que poderia ser umbandista e tive, de fato, contato com praticamente todos os tipos de rituais, auxiliando ou observando os processos.

Ao findar este doutoramento, reconheço que esta experiência me propiciou um aprendizado que está para muito além do conhecimento acadêmico ou científico – um aprimoramento como pessoa, como cidadã, como mulher e, acima de tudo, como brasileira. Percebi que não sou umbandista, professo a religião que meus pais me ensinaram, a católica com criticidade e atualização, pois penso que a religião é importante para o nosso centramento como ser, mas que não pode, de forma nenhuma, ser utilizada para justificar o preconceito ou obscurecer a nossa subjetividade.

O preconceito é um companheiro constante dos umbandistas e a forma encontrada por este grupo para evitar o sofrimento dos ultrajes pelo desrespeito alheio à sua crença e manter o templo avivado é vivenciar sua religiosidade na intimidade do terreiro ou do lar. Em família, eles conseguem enfrentar as adversidades cotidianas e favorecer a prática de seus costumes e de seus valores.

Desse modo, esta tese intencionou investigar o fenômeno do pertencimento grupal vinculado aos processos identitários de umbandista num grupo religioso no estado do Rio de Janeiro. Para isso, foram realizados três estudos, sendo o primeiro um estudo etnográfico a fim de analisar a organização da comunidade pesquisada, bem

como conhecer os vínculos identitários estabelecidos na vivência cotidiana dos membros da comunidade.

Nos demais estudos, foram realizadas entrevistas como os membros do grupo: o segundo estudo, direcionado às mães e pais de santos, buscou conhecer o sentido da pertença grupal vinculado à dinâmica das atividades mediúnicas e ao papel de liderança sacerdotal destes no centro pesquisado; o terceiro estudo, com as filhas e filhos de santos, com pelo menos dois anos de participação, visou investigar a influência dos preceitos religiosos e da pertença grupal na constituição da identidade social desses membros.

Introdução

Para investigar o fenômeno da pertença grupal entre os membros de uma comunidade Umbandista, optamos por começar com a descrição de um breve panorama sobre a Umbanda no estado do Rio de Janeiro, onde a comunidade estava localizada. Assim, serão apresentadas a caracterização da religião, uma síntese sincrética de quatro matrizes (europeia, ameríndia, africana e oriental) e as três correntes de pensamento explicativas para o surgimento dessa religião, a saber: 1) adaptação na Macumba carioca; 2) proposição de um mito fundador; e 3) estratégia de suporte social para os migrantes. Na sequência, são tratados o desenvolvimento e a organização da religião, em paralelo com aspectos históricos, políticos e culturais. Além disso, o significado do termo Umbanda, as categorizações utilizadas nas referências a esta religião e episódios de intolerância religiosa, bem como pesquisas desenvolvidas sobre esse objeto de estudo serão abordados nesta Introdução.

A Teoria de Identidade Social, desenvolvida por Henri Tajfel (1983), é apresentada em seguida. Assim, serão descritos os postulados básicos, o conceito de identidade social, bem como os fatores e os processos que a compõem. Para demonstrar a vitalidade e importância dessa teoria para análise de fenômenos no contexto também local, realizamos levantamento de trabalhos defendidos no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Espírito Santo, entre os anos de 2009 e 2018.

A Umbanda no estado do Rio de Janeiro

Sá (2015, p. 253) considera que “o surgimento, a evolução e o funcionamento das religiões afro-brasileiras configuram um importante fenômeno psicossocial no âmbito das manifestações coletivas”. Por isso, pesquisadores das ciências humanas e sociais têm investigado o fenômeno, principalmente, a partir da década de 1960 sob inspiração dos trabalhos de Roger Bastide (Prandi, 2014).

A caracterização das religiões afro-brasileiras é apresentada por Rivas Neto (2012), que enumera os seguintes aspectos, a saber: 1) tradição oral; 2) transe mediúnico ou de possessão; 3) culto a orixás ou ancestrais ilustres; 3) canto, música e dança sacra; 4) utilização facultativa de sacrifício de animal; e 5) utilização facultativa de bebidas. As religiões afro-brasileiras (Apêndice A) são para Prandi (2014) expressão da cultura popular brasileira, refletida, dentre outras expressões, na literatura, na música, no cinema, na culinária, na estética e na visão de mundo. Essas religiões surgem no cerne das massas e passam a ocupar a periferia geográfica e cultural urbana (Rivas Neto, 2012).

A Umbanda é uma religião que se constituiu como produção sintética do sincretismo brasileiro influenciada pelo catolicismo, pelo kardecismo, pela macumba carioca e pela magia oriental e ameríndia (Carneiro, 2014; Moraes, 2012). Esse sincretismo apresenta nuances específicas nos diferentes estados brasileiros onde a religião é praticada (Barbosa Júnior, 2016; Pinto, 2014). Tendo em vista a diversidade de abordagens possíveis sobre a Umbanda, ressaltamos que nesse trabalho assumimos como referência a Umbanda concebida e desenvolvida no estado do Rio de Janeiro, no século XX (Linares & Trindade, 2011; Moraes, 2012; Pinto, 2014).

Há que se observar que a cidade do Rio de Janeiro foi a segunda capital do Brasil, de 31 de agosto de 1763 a 21 de abril de 1960 (Sodré, 1962), e esse fato

acarretou impactos que ultrapassaram o contexto religioso e abarcam os campos político, cultural, econômico, histórico e psicossocial de modo peculiar. Para representar isso, propomos uma linha do tempo para ilustrar a evolução da Umbanda no estado do Rio de Janeiro.

Antes	1908	1941	1961	1973	2008	Após
Classe pobre	Classe média	Classe média	Classe pobre	Classe média	Classe média	Classe média
Macumba Carioca	estruturação da Umbanda	Umbanda elementar	Umbanda mesclada	Umbanda integrada	Umbanda	Umbanda
Mito Fundador	I Congresso de Umbanda	II Congresso de Umbanda	III Congresso de Umbanda	Centenário (Consolidação)		
<i>Catolicismo</i>	<i>Kardecismo</i>	<i>Catolicismo/Kardecismo</i>	<i>Africanismo</i>	<i>Esoterismo</i>	<i>Síntese sincrética</i>	

Figura 1. Linha do tempo: A evolução da Umbanda no Rio de Janeiro

Na linha do tempo, foram utilizadas quatro expressões próprias “Umbanda elementar”, “Umbanda mesclada”, “Umbanda integrada” e “Umbanda”, às quais serão detalhadas a seguir. *Umbanda elementar* se refere às concepções de Umbanda propostas Zélio Mores (1891-1975) e o grupo fundador da União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB), que preconizava adoção da doutrina kardecista (Kardec, 1857/1999), ausência de sacrifício de animais, de tambores nos rituais, gratuidade nas consultas e passes. *Umbanda mesclada* refere-se à inclusão de elementos africanistas e do tambor, por influência do sacerdote Tancredo da Silva Pinto (1904-1979), a partir de 1952 (Ortiz, 1987/2011). Esse sacerdote fundou, em 1950, a Federação Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros. A *Umbanda integrada* acolhe os conteúdos anteriores e acrescenta-lhes filosofia oriental e elementos esotéricos como cristais, triângulos, essências, entre outros, e teve como líder o sacerdote Woodrow Wilson da Matta e Silva (1916-1988), que fundou a Tenda de Umbanda Oriental em Itacuruçá, no sul do estado Rio de Janeiro.

No que diz respeito à formação da Umbanda no estado Rio de Janeiro, haveria três correntes de pensamento (Rivas & Jorge, 2012): 1ª) Adaptação ou evolução da Macumba carioca, sem data precisa de surgimento ou autoria determinada; 2ª)

Proposição de um ‘mito fundador’, o Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado no médium Zélio Ferdinando de Moraes, no dia 15 de novembro de 1908 no estado do Rio de Janeiro; e 3^a) Estratégia de suporte social, para compensar o distanciamento geográfico das famílias originais dos migrantes, contexto do êxodo rural e do processo de urbanização, mais notadamente a partir década de 1920.

1^a) Adaptação ou evolução da Macumba carioca

Macumba carioca é a denominação utilizada para se referir genericamente às manifestações religiosas que envolvem transe, orixás, cerimônias com sacrifício de animais e pagamento por trabalhos relacionados à magia que aconteciam na periferia e nas favelas da cidade (Rio, 2015). Esses rituais incluíam elementos do catolicismo popular, por meio de bricolagem multiforme de cultos de nações, supostamente vindas da África e do Oriente (Ramos, 1934/2003).

A justaposição incidente entre macumba e Umbanda é percebida por Negrão (1996) e Rivas Neto (2012), pois do século XVIII até a primeira metade do século XIX, surgiram em várias regiões do país a manifestação da Umbanda intitulada como macumba. O uso indiscriminado do termo “macumba” para se referir às diversas manifestações de religiões afro-brasileiras pode ter sido o motivo de sua popularidade devido à frequência do uso (Silva, 2005) e o consequente compartilhamento de significado entre praticantes e não praticantes.

Na macumba, devido à miscelânea de entidades (orixás, santos católicos, caboclos etc.), estes eram agrupados em linhas como do mar, do Congo, por exemplo (Ramos, 1940). Uma dessas era chamada de linha de Umbanda. Silva (2005, p. 107) contribui: “é possível supor que pela sua popularidade a linha de Umbanda tenha ganhado autonomia em relação às demais e passado a designar um culto à parte”. Contudo, essa suposta popularidade pode ter servido para esconder o que Ortiz

(1978/2011) denominou de “degradação da memória coletiva negra”, sobreposta à formação da Umbanda “elementar”.

2ª) Proposição de um ‘mito fundador’

O nascimento oficial da Umbanda ocorreu no dia 15 de novembro de 1908 na sede da Federação Kardecista de Niterói, no estado do Rio de Janeiro (Morais, 2012; Penteadó, 2015). O adolescente, de 17 anos, Zélio Fernandino de Moraes preparava-se para prestar os exames de ingresso à Escola Naval quando começou a vivenciar episódios de mudança repentina de comportamento; ora comportava-se como velho, ora como índio (Penteadó, 2015). Os pais, católicos, buscaram auxílio de um psiquiatra, que examinou o jovem. Sem encontrar explicação para o caso, o médico sugeriu que fosse procurado um padre exorcista, o que foi providenciado sem sucesso (Morais, 2012).

Um amigo da família os aconselhou a levá-lo a uma sessão kardecista e lá ele foi convidado a se sentar à mesa, mas disse que faltava uma flor. Saiu da sala, foi ao jardim, pegou uma rosa branca e pôs sobre a mesa. A seguir, Zélio incorporou um espírito que se autodenominou Caboclo das Sete Encruzilhadas e depois o jovem recebeu um preto velho, Pai Antônio. O Caboclo disse que fundaria uma religião a ser chamada de Umbanda. No dia seguinte, às 20 horas, na casa da família de Zélio, no bairro de Neves no município de São Gonçalo, foi fundado o primeiro templo umbandista, Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (Penteadó, 2015; Pinto, 2014).

Com o passar dos anos, Zélio virou pai de santo. Em paralelo às atividades mediúnicas que eram gratuitas, Zélio dedicava-se aos negócios de seu pai e foi vereador por dois mandatos, de 1924 a 1930, em São Gonçalo, e depois deixou a política (Linares & Trindade, 2011). Como legislador municipal, trabalhou pela difusão de escolas públicas e chegou a criar um curso primário gratuito, que funcionava nas instalações da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (Linares & Trindade, 2011).

3ª) Estratégia de suporte social

Ortiz (1978/2011) sugere que para entender o surgimento da Umbanda faz-se necessário analisar um duplo movimento: o embranquecimento das tradições afro-brasileiras e o empretecimento de práticas kardecistas. Nesse aspecto, faz-se pertinente considerar que os descendentes das nações escravizadas não gozavam dos mesmos *status* que os descendentes de imigrantes europeus. Isso se reproduziu na nova religião que selecionou em seus rituais o que poderia ou não ser agregado da herança africanista. Além da presença do catolicismo e do espiritismo, o embranquecimento inclui a chefia do culto por imigrantes europeus ou seus descendentes (Ortiz, 1978/2011).

Para Brown (1985), a inclusão de tradições afro-brasileiras às práticas de um grupo de kardecistas, no Rio de Janeiro, convergiu para a fundação da Umbanda em meados da década de 1920. Esse fenômeno teria como pano de fundo a possibilidade de expressão dos interesses dessa classe no que concerne às suas concepções sociais, políticas e ideológicas.

Não é possível precisar com exatidão quando houve a mesclagem das entidades com a doutrina kardecista (Silva, 2005). Entretanto, em meados da década de 1920, Zélio Moraes, associado a outros dissidentes do kardecismo, fundaram “um dos terreiros de Umbanda mais conhecidos do Rio de Janeiro, o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade” (Silva, 2005, p. 110). A constituição da Umbanda guarda íntima relação com a ascensão de Vargas que representava a os interesses urbanos industriais. (Leite Filho, 1994). Assim, não é por acaso que a nova religião absorve o nacionalismo em seus processos identitários como estratégia para a “unificação” do povo brasileiro (Hellern, Notaker & Gaarder, 2002).

Desse modo, a Umbanda integra práticas mágicas populares, tradições de dominância negra e a ideologia espírita ao reinterpretar os valores tradicionais pela lente

da sociedade urbana e industrial (Ortiz, 1978/2011). Além disso, o rompimento com a tradição agrícola desvela a necessidade de novos saberes (Carneiro, 2014). Assim, a educação passa a ser um valor indispensável ao umbandista para sua evolução espiritual e integração no mundo urbano (Ortiz, 1978/2011).

Um passo importante para a organização da religião foi a fundação, em 1939, da União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB), por Zélio e outras lideranças (Silva, 2005). Nesse mesmo ano, Zélio fundou o Jornal de Umbanda e deu início aos periódicos umbandistas na Tenda Nossa Senhora da Piedade (Linares & Trindade, 2011). Com o decorrer dos anos, o jornal passou a ser financiado por assinaturas e pela publicidade de produtos religiosos (Brown, 1985).

A necessidade de formalizar as atividades desenvolvidas nos centros foi evidenciada com a realização dos três congressos no Rio de Janeiro em 1941, em 1961 e 1973. Esses congressos intencionaram “codificar a Umbanda” (Carneiro, 2014). O primeiro congresso, organizado pela UEUB, teve a participação dos “fundadores originais”, Zélio e afins, membros da imprensa e kardecistas convidados (Sampaio, 2007). Nesse congresso, o objetivo foi o de dissociar a Umbanda da sua imagem afro-brasileira, a fim de evitar perseguições policiais (Leite Filho, 1994).

Após o final da segunda guerra mundial, novas federações foram formadas. Na década seguinte, o Rio de Janeiro computava seis outras federações, sendo que a metade seguia as diretrizes do grupo de Zélio e as demais tinham uma orientação mais africanicista. A primeira federação com uma proposta diferenciada do grupo tradicional foi a Federação Espírita Umbandista dirigida por Tancredo da Silva Pinto, colunista do jornal O Dia e líder dos praticantes de orientação africana (Brown, 1985).

O primeiro programa de rádio sobre a Umbanda foi lançado em 1947 por Átila Nunes “Melodias de Terreiros”. Além de divulgar eventos sociais e religiosos, o

programa apresentava pontos entoados por participantes de centros convidados (Linares & Trindade, 2011). O apresentador e idealizador do programa foi o primeiro umbandista eleito no Rio de Janeiro para vereador em 1958 e para deputado estadual do Estado da Guanabara em 1960 (Brown, 1985). A popularização da Umbanda se deu a partir de 1950 e, nesse período, começa a haver questionamento em relação ao distanciamento das práticas africanas (Silva, 2005).

As duas correntes, a de herança kardecista e a de herança africanista, apresentavam diferenças ritualistas e desferiam críticas entre em si que sublinhavam as diferenças raciais e de classe (Brown, 1985). Apesar das diferenças, por interesses políticos, as duas correntes buscaram a coalizão, a qual foi materializada com a formação do Colegiado Espírita do Cruzeiro do Sul, em 1956. O colegiado era composto pelas cinco federações mais atuantes no Rio de Janeiro (Leite Filho, 1994). Em 1958 houve eleições gerais no país e o Jornal de Umbanda divulgou uma lista com os candidatos adeptos da religião. Desses, dois foram eleitos vereadores no Rio de Janeiro.

Se o primeiro congresso foi um *petit comité*, o segundo congresso, em 1961, ampliou a participação dos fiéis e foi realizado no ginásio do Maracananzinho, que comportava até 30 mil pessoas. O ginásio ficou lotado com adeptos de dez estados brasileiros, políticos municipais e estaduais (Leite Filho, 1994).

Na década de 1960, a Umbanda amplia seu espaço no mercado religioso e conquista legitimação social por meio de suas alianças políticas (Silva, 2005). Nessa época, o Rio de Janeiro deixa de ser a capital da República. Anos depois, há o golpe militar, mas em plena ditadura, a Umbanda se firmou com a expansão de atividades assistências, como, por exemplo, escolas, creches e ambulatórios para a promoção da caridade (Silva, 2007).

Em termos políticos, houve mudança interna, a partir de 1964, com a saída de alguns líderes de federação de ideologia esquerdista e isso incrementou o conservadorismo (Brown, 1985). Aliado a isso, houve o incremento de militares nas chefias dos centros e das federações. A presença dos militares trouxe: 1) alteração da imagem social e os adeptos passaram a registrar seus templos em cartórios ao invés de terem que responder às delegacias de polícia; e 2) maior segurança num período marcado pela repressão política (Brown, 1985).

Desde 1964, os centros de Umbanda deixaram de ser registrados na polícia e passaram a se constituir como pessoa jurídica com legalização em cartórios. Cada terreiro precisou estabelecer seu estatuto com a definição de cargos, funções administrativas e religiosas dos membros, normas de funcionamento e de financiamento, direitos e deveres dos associados (Silva, 2005).

Novas federações umbandistas foram formadas. Apesar de incluírem centro autodeclarados como praticantes de Umbanda, com o passar do tempo, tendiam a impor seus padrões ritualísticos (Brown, 1985). Algumas chegaram a produzir manuais para orientar a dinâmica dos cultos e chegaram a forjar elos entre centros. Apesar disso, internamente os centros, em geral, resistiram à unificação e à padronização.

A diversidade permaneceu e cada templo passou a praticar uma liturgia específica (Linares & Trindade, 2011). Desse modo, cada terreiro tem chefia própria e independente (Silva, 2005); mesmo porque não há regras absolutas e cada casa organiza a condução dos trabalhos mediúnicos de acordo com suas necessidades e possibilidades (Saraceni, 2016; Sátyro & Sátyro, 2014). Com efeito, as federações auxiliaram no processo de legalização da prática umbandista, na facilitação das relações intergrupais e na constituição da identidade grupal entre os adeptos (Linares & Trindade, 2011).

Em 1973, foi realizado o terceiro congresso e, nesse período, a Umbanda era divulgada em programas de rádio, em jornais religiosos e comerciais, em literatura própria e contava com apoio de políticos, o que favoreceu a atração de novos adeptos (Silva, 2005). Na música popular, Clara Nunes, Ruy Maurity e Martinho da Vila gravaram e divulgaram pontos de Umbanda em shows e programas de TV (Silva, 2005).

A popularidade da religião ganhou espaço nos festejos populares. A ponto de o culto de Iemanjá, na virada do ano, entrar para o calendário oficial do Rio de Janeiro. Para os adeptos, seria o reconhecimento da religião, e, para os opositores, seria a mera expressão folclórica para atrair turistas (Linares & Trindade, 2011).

No que diz respeito à constituição dessa religião, nesta obra, propomos a manutenção balizar do mito fundador, como justificativa para o surgimento da Umbanda, por três motivos. Primeiro, pelo fato dessa narrativa fazer parte da memória do grupo estudado. Segundo, pelo fato de ela servir de referência para o estabelecimento do marco legal; ou seja, a Lei nº 12.644, de 16 de maio de 2012, promulgada pela presidente Dilma Rousseff, que oficializou 15 de novembro como Dia Nacional da Umbanda, com base em deliberação do Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda (CONDU) em sua primeira convenção anual, realizada em 1976, com a participação de 25 federações de todo o país (Cantalice, 2015). Além disso, em 08 de novembro de 2012, a Umbanda foi declarada patrimônio imaterial da cidade do Rio de Janeiro (Vieira, 2016). Terceiro, pelo fator psicossocial que enseja a participação de elementos ritualísticos, personagens do universo material e imaterial, aspectos históricos, sociais e políticos que compõem, inconscientemente ou não, a engrenagem de valores conservadores e nacionalistas, convergentes com os interesses do grupo do qual participavam Zélio Moraes e membros da nascente classe média urbana. Esse grupo fundou a primeira Federação de Umbanda do país e promoveu o I Congresso

Umbandista em 1941, que serviram de parâmetro e influenciaram o fenômeno umbandista no estado do Rio de Janeiro (Silva, 2005).

O que significa Umbanda?

Essa dúvida paira entre os debates de seguidores, simpatizantes e estudiosos da religião. Desde a ata do primeiro congresso, em 1941, o significado da palavra Umbanda é buscado para referendar a própria crença (Leite Filho, 1994).

Uma das possíveis explicações é a associação do termo como recorte dado a elementos que compunham as sessões cabula. No estado do Espírito Santo, as sessões de cabula eram praticadas, secretamente, em bosques com a utilização de uma árvore para compor uma mesa improvisada de altar (Ramos, 1934/2003; Rivas Neto, 2012). O dirigente da mesa, *embanda*, era auxiliado pelo *cambone*, durante as sessões conhecidas como *engira* (Ortiz, 1978/2011). Com o avançar da urbanização, as sessões de cabula deixaram de acontecer nos bosques e passaram a ocupar o interior das casas; *pari passu*, os terreiros de macumba, ajustam-se às necessidades religiosas da sociedade urbana e industrial (Negrão, 1996).

A primeira obra que descreve a Umbanda no Brasil data de 1894, *Folk-Tales Of Angola - Fifty Tales, With Ki-Mbundu Text Literal English Translation Introduction and Notes* de Heli Chatelain, mas só foi divulgada a partir de 1934, por Arthur Ramos e, em 1978, por Matta e Silva.

Chatelain (1894/2010) apresenta três significados para expressão Umbanda: 1) cura por meio da utilização de vegetais (raízes, folhas, cascas e frutos) ou encantamentos; 2) adivinhação por meio de contato com entidades sobrenaturais; e 3) influência sobre pessoas e ambientes com a utilização de objetos físicos que promovam contato com entidades sobrenaturais (Carneiro, 2014; Ramos, 1934/2003).

O termo Umbanda, como culto organizado ou religião, ganhou maior notoriedade a partir de Cândido Procópio Camargo, que publicou em 1961 o livro *Kardecismo e Umbanda* (Carneiro, 2014). Com efeito, os “fundadores”, a fim de delimitar o significado da religião, consideraram pertinente separar a expressão “Linha de Umbanda”, que aparentemente poderia ser interpretada como uma distinção do kardecismo tradicional para uma nova categoria, o “espiritismo de Umbanda”. Essa preocupação dos teóricos umbandistas toma corpo no I congresso com a apresentação de um estudo de Lourenço Braga no qual defende a oposição dos termos “linha” e “Umbanda”. Para ele, era incorreto dizer linha de Umbanda, pois são sete as divisões ou as linhas que compõem a chamada Lei de Umbanda (Leite Filho, 1994). Desse modo, Braga distingue o sistema religioso das divisões internas deste.

Basicamente, haveria duas correntes de pensamento para explicar o vocábulo Umbanda, uma que situa sua origem na Ásia e a outra na África (Ortiz, 1978/2011). A versão de origem nas Índias é a mais difundida nos meios umbandistas das classes médias. O termo considerado sagrado, vinculado à magia e à trindade, seria sânscrito, ‘aum-bandhã’ (ombandá), para significar limite no ilimitado (Fernandes, 1942). A segunda corrente, a africana, defendida pela Federação Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros, considerava que o termo provém de uma tribo de Angola (Cumino, 2016) para definir a prática ritualística sacerdotal. Apesar da divergência geográfica, nas duas correntes há a preocupação em destacar a antiguidade do termo a fim produzir sentido milenar à religião (Ortiz, 1978/2011).

Umbanda: uma crença subalterna?

Prandi (2014) relembra que até a República só o catolicismo era reconhecido como religião. Isso mudou a partir da Constituição republicana de 1891, que garantiu a separação entre o Estado, que passou a ser laico, e a Igreja Católica, que perdeu o *status*

de religião oficial, legalizando a liberdade de culto (Rivas Neto, 2012; Sátyro & Sátyro, 2014).

Mesmo com a legalização, as demais religiões surgidas no Brasil, do legado amaríndio, africano ou asiático, foram relegadas à condição de crenças subalternas (Prandi, 2014). Isso manteve a supremacia católica identificada por seus fiéis ou não como religião, enquanto as outras eram denominadas, genericamente, como seitas.

O panorama mudou quando a academia passou a se interessar pelas “crenças subalternas”. Dois franceses, Roger Bastide e Pierre Fatumbi Verger, tiveram destaque nesse processo ao abandonar o aspecto folclórico e investir no fenômeno religioso como fato social (Sá, 2015). Além deles, os brasileiros Nina Rodrigues, Artur Ramos e Procópio Camargo apresentaram contribuições marcantes. Gradativamente, os seguidores não católicos puderam valorizar e expressar sua identidade religiosa (Prandi, 2014). Contudo, apesar da valorização acadêmica, a marginalização dos variados cultos afro-brasileiros permanece presente (Carneiro, 2014). Isso devido ao preconceito religioso presente nas matrizes pentecostais e neopentecostais (Silva, 2005).

Se no século XXI, a intolerância religiosa provem dos pentecostais e neopentecostais, no século XX, os Umbandistas foram perseguidos pelos católicos em dois momentos distintos (Brown, 1985). Na década de 1930, durante o Estado Novo de Vargas, e no início da década de 1960, pela comissão antiespiritismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). No Brasil, nas décadas de 1920 e 1930, o governo Vargas, impôs a perseguição aos espíritas por considerar a mediunidade um problema de saúde mental, e, por esse motivo, diversos centros espíritas foram fechados (Costa, 2007; Hess, 1991).

Na década de 1960, foi deflagrada uma campanha contra o espiritismo nos meios de comunicação da época, panfletos, programas de rádio e TV, direcionado

principalmente, aos umbandistas, em virtude de dupla filiação religiosa (Brown, 1985). Em 1961, o frade franciscano Boaventura Kloppenburg lançou, no dia da abertura do Segundo Congresso de Umbanda, um livro intitulado *Umbanda no Brasil: orientação para católicos* (Leite Filho, 1994). Para Kloppenburg (1961), o espiritismo tendia a incentivar reações patológicas nos participantes de seus cultos. Além disso, ele considerava que os médiuns eram indivíduos anormais e degenerados (Kloppenburg, 1961). Ainda na década de 1960, a Igreja Católica no Brasil reviu atitude para com a Umbanda com base no Concílio Vaticano Segundo e passou a adotar o “pluralismo litúrgico” deixando para trás os ataques aos umbandistas (Sampaio, 2007).

As críticas de um lado promoveram a unificação política e a mobilização dos adeptos a fim de garantir a liberdade de culto (Birman, 1985). De outro, fortaleceu uma imagem pública negativa, o que pode ter estimulado muitos adeptos a esconder suas crenças (Brown, 1985). Décadas após, é comum o fato de pessoas entrarem nos terreiros utilizando óculos escuros, mesmo à noite, para evitar serem reconhecidas (Sátyro & Sátyro, 2014). Além disso, o termo macumbeiro era utilizado como referência ao umbandista, a oblação à macumba e a sessão ritualística era algo a se evitar (Linares & Trindade, 2011).

Até hoje, muitos umbandistas não revelam a sua opção religiosa e, em muitos casos, passam a assumir dupla religiosidade. Alguns se declararam católicos, ao invés de assumirem-se umbandistas (Linares & Trindade, 2011), o que pode ser entendido como ato de sujeição (Cumino, 2016).

De fato, apesar de a Umbanda ser uma categoria religiosa separada no censo, desde 1966 (Ortiz, 1978/2011), a maioria dos praticantes não revela sua fé devido a estigma social em relação a sua prática (Brown, 1985). Alguns frequentam terreiros durante a semana e no domingo vão à missa (Sátyro & Sátyro, 2014).

Apesar das garantias legais - tais como: a classificação da Umbanda como religião a partir do Censo de 1991, o casamento na Umbanda ter o mesmo efeito do casamento civil ou a religião ser considerada desde 2009 como patrimônio imaterial (Pinto, 2014) -, ainda assim, a violência e o preconceito contra a religião e seus praticantes permanecem ativos na sociedade brasileira. Até hoje, os umbandistas são percebidos pelos grupos religiosos majoritários no Brasil (católicos e evangélicos), categorizados como *inferiores*, pelo fato de utilizar magia para solucionar problemas de ordem material ou pessoal de seus praticantes (Penteado, 2015), ou, ainda, como *pecadores*, pelo fato de permitir a presença de espíritos, o consumo de bebidas alcoólicas e de cigarros e cachimbos em seus cultos. Para eles, as práticas ritualísticas da Umbanda ferem normas e princípios dogmáticos que têm a bíblia como referência. Mas na Umbanda seria a tradição e a oralidade que perpetuam o conhecimento e as práticas religiosas, e não uma doutrina institucionalizada (Pinto, 2014; Rivas Neto, 2012).

De certo, o umbandista representa para os outros grupos majoritários o estereótipo do atrasado, do primitivo e do inculto; ideia semelhante àquela que os jesuítas pensavam sobre os índios, tidos como selvagens que precisavam ser catequizados, ou dos escravizados que precisavam salvar suas almas e, para isso, deveriam aceitar a ideologia católica (Araújo, 2009; Moraes, 2012). Como nos dias atuais não é possível impor um modelo religioso único, posto que vivemos num país em que haveria liberdade de culto (Brasil, 1988; Oro & Ureta, 2007), a alternativa seria a marginalização, a exclusão e a desqualificação de suas práticas.

Em alguns casos, a violência é exercida contra o umbandista ou contra os terreiros considerados como locais demoníacos e que, por isso, devem ser fechados (Kapa, 2015; Mariano, 2007; Moraes, 2012). Entretanto, nem sempre a violência é

explícita: muitas vezes, ela é velada, e alguns umbandistas não expõem sua prática religiosa para amigos, colegas, parentes ou vizinhos, para evitar mal-estar ou confronto. Esquivam-se sobre religião, intitulam-se cristãos em geral ou vestem trajes religiosos no próprio terreiro para impedir serem reconhecidos nas ruas ou nos espaços públicos (Pinto, 2014; Vaini, 2008).

A Umbandização e o Continuum mediúnico

Ao pesquisar sobre a Umbanda, há dois conceitos que faz-se mister: 1) umbandização exposto por Roger Bastide, em 1971, e 2) Continuum mediúnico proposto por Cândido Procópio Mariano, em 1961.

Tendo como referencial as religiões afro-brasileiras que intencionavam reproduzir no Brasil a ritualística oriunda das nações africanas, a umbandização seria produto do enfraquecimento ou da marginalização das raízes étnicas. Portanto, sinal de fragilidade e de derrota em relação à supremacia europeia, no entendimento de Bastide (Rivas Neto, 2012).

O fenômeno questionado por Bastide foi ressignificado por Ortiz (1978/2011) e Rivas Neto (2012). A Umbanda estaria no centro entre os cultos afro-brasileiros e o espiritismo (Ortiz, 1978/2011). Com efeito, Rivas Neto (2012) percebe positividade na umbandização ao considerá-la como um processo de “inclusão total” das religiões afro-brasileiras e não uma adequação destas aos padrões socialmente valorizados.

No que diz respeito à proposição do *continuum mediúnico*, este estabelece a ideia de que para se compreender a constituição da Umbanda haveria duas extremidades opostas, numa estaria o kardecismo e na outra a Umbanda (Camargo, 1961; Ortiz, 1978/2011). Ortiz (1978/2011) especifica essa diferenciação considerando um extremo mais ocidentalizado e outro vinculado às práticas afro-brasileiras (Ortiz, 1978/2011).

Rivas Neto (2012) corrobora com a proposta de Camargo (1961) de um continuum, mantendo kardecismo numa extremidade e substituindo a Umbanda pelo candomblé.

Consideramos que um *continuum* no plano horizontal com duas extremidades seja insuficiente para abarcar a multiplicidade de influências que se entrecruzam na produção do fenômeno religioso Umbanda. Em vista disso, propomos o esquema, a seguir, que centraliza a Umbanda e possibilita equacionar de maneira mais equitativa suas matrizes formadoras.

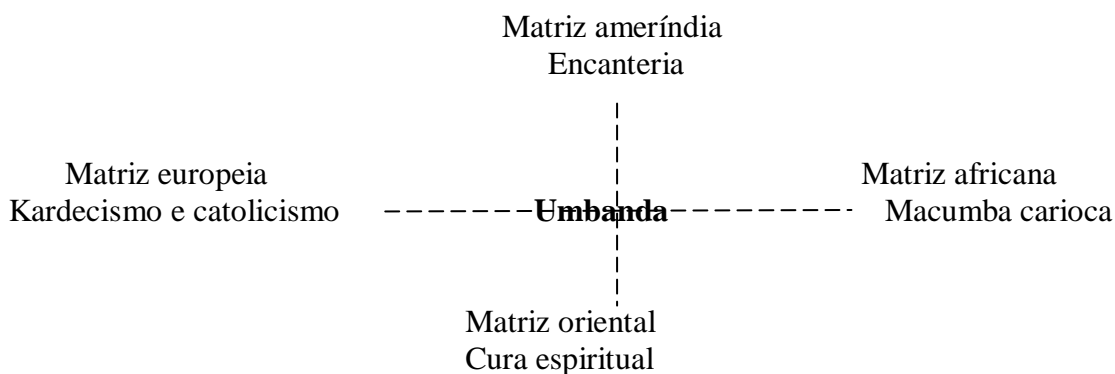


Figura 2. Cruzeta das matrizes formadoras da Umbanda

A sobrevivência da religião apresenta vicissitudes que constituem a sua identidade com múltiplas expressões (Rivas Neto, 2012), plasticidade (Ortiz, 1978/2011) ou assimilação de várias crenças (Linares & Trindade, 2011). A Umbanda é uma representação do Brasil (Prandi, 1991) e apresenta como pedras angulares: a fé, a caridade e o amor. Nas sessões umbandistas, seus adeptos prestam devoção a entidades de matizes africanas, indígenas e europeias (num caldeamento que inclui elementos candomblecistas, católicos, kardecistas e ciganos), em cultos ritmados ao som de atabaques, palmas e danças.

As entidades ou os espíritos recebem diversas classificações, e os mais conhecidos são os exus, as crianças, os caboclos e os preto-velhos (Ortiz, 1978/1999),

mas há ainda os boiadeiros, as pombas-gira, os ciganos, os marinheiros e os malandros. O panteão umbandista mescla lendas católicas com mitologia africana dos orixás, personagens indígenas e do imaginário popular brasileiro (Brumana & Martinez, 1991). Sua prática inclui a utilização de banhos de ervas, limpezas de espaços físicos ou de pessoas com a utilização de incenso, consumo de bebidas alcoólicas, tabaco, doces e objetos para a execução de oferendas. Essas práticas podem tanto se caracterizar como assimilação de símbolos de grupos majoritários, como construção criativa de uma identidade religiosa independente (Morais, 2012; Penteado, 2015).

A prática umbandista integra o culto dos espíritos e a manifestação destes no corpo dos fiéis (Ortiz, 1978/2011). Essa manifestação se processa por meio da mediunidade, que seria uma ação comunicativa entre uma pessoa com habilidade ou sensibilidade mediúnica e uma entidade ou força de uma realidade ou dimensão não física (Klimo, 1998).

Podemos considerar que a constituição identitária da Umbanda no Rio de Janeiro é alicerçada num mosaico religioso mediúnico de influências sobrepostas que se entrecruzam. Talvez, por isso, haja maior tolerância do umbandista com relação aos fiéis de outras denominações religiosas. Ao se constituir com pitadas kardecistas, cristãs, panteístas africanicistas, orientais, o umbandista se compõe como uma identidade em que a diversidade fundida é sua marca constitutiva.

A Umbanda como objeto de estudo

A partir de um breve levantamento nos bancos de artigos, revisados por pares, das bases de dados do *Scientific Electronic Libery Online* (SCIELO) e dos Periódicos Eletrônicos de Psicologia (PEPSIC), no mês de outubro de 2018, para o período de 2010 a 2017, identificamos 27 artigos com a utilização do descritor “Umbanda”.

Tabela 1. *Produção sobre a Umbanda em artigos publicados nas bases Scielo e Pepsic entre 2010 e 2017.*

Temática geral	Temática específica	Título do artigo	Autoria / ano
Prática psicológica em terreiros	Intervenção Psicológica	A etnopsicologia e o trabalho institucional em uma unidade de abrigo	Pagliuso & Bairrão, 2011
	Plantão Psicológico	Atenção psicológica e Umbanda: experiência de cuidado e acolhimento em saúde mental	Scorsolini-Comin, 2014a
	Plantão Psicológico	Plantão psicológico centrado na pessoa: intervenção etnopsicológica em terreiro de Umbanda	Scorsolini-Comin, 2014b
	Psicoterapia	Um toco e um divã: reflexões sobre a espiritualidade na clínica etnopsicológica	Scorsolini-Comin, 2015
	Pesquisa Etnopsicológica	Espiritualidade e brasilidade na clínica etnopsicológica	Scorsolini-Comin, 2017
	Psicoterapia	Com a licença de Oxalá: a ética na pesquisa etnopsicológica em comunidades religiosas	Scorsolini-Comin, Bairrão & Santos, 2017
Cura e transe mediúnico	“Brinquedo de cura”	Brinquedo de Cura em terreiro de Mina	Ferretti, 2014
	Possessão	O método psicanalítico aplicado à pesquisa social: a estrutura moebiana da alteridade na possessão	Godoy & Bairrão, 2014
	Religiosidade e Saúde	Saúde, religião e cultura: um diálogo a partir das práticas afro-brasileiras	Mello & Oliveira, 2013
Relação entre os médiuns e as entidades	Pomba-gira	"Os deuses não ficarão escandalizados": ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado	Barros, 2013
	Pomba-gira	Performances de gênero na Umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de "mulher"?	Barros & Bairrão, 2015
	Pomba-gira	Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pombagira das Rosas.	Lages, 2012
	Caboclas	Mulheres médiuns e caboclas espirituais	Bairrão & Rotta, 2010
	Baianos	Estrela que vem do Norte: os baianos na Umbanda de São Paulo	Macedo & Bairrão, 2011
Uso de plantas	Cotidiano de um terreiro	Dimensão e fluxo material das plantas em um terreiro de Umbanda	Carlessi, 2015

	Desenvolvimento mediúnico	Jeitos, sujeitos e afetos: participação das plantas na composição de médiuns umbandistas	Carlessi, 2017
Outros	Pontos em <i>Pen drives</i>	Pontos e pen drives: práticas de mediação religiosa na Umbanda	Almeida, 2015
	Fenômeno mediúnico	A vibração dos corpos: notas sobre uma teoria umbandista do intercâmbio mediúnico-energético	Brito, 2017
	Ciência moderna	Cosmopolitismo científico e culturas locais: percepções dos avanços da ciência por lideranças religiosas no recôncavo baiano	Baiardi, Mendes & Rodrigues, 2013
	Representação da Infância	Mediunidade e iniciação: notas sobre a iniciação de crianças na Umbanda	Campelo & Monteiro, 2017
	Imagens organizacionais	O “sagrado instituído” e os “deuses sonhados”: organização missionária e outras metáforas organizacionais	Borges, Enoque & Borges, 2016
	Empreendedorismo	Além do que se vê...”: Análise do Conceito Weberiano de Vocação à Luz da Dinâmica do Empreendedorismo Religioso	Enoque, Borges & Borges, 2015
	Pontos cantados	A língua desse povo não tem osso, deix'esse povo falá”: campo sonoro da linha de Quimbanda do Terreiro de Umbanda Reino de Luz - som e preconceito	Gomes, 2013
	Objetos apreendidos	Sorcery objects under institutional tutelage: magic and power in ethnographic collections	Rafael & Maggie, 2013
	Umbanda na Argentina	Aportes para un análisis multidimensional de la eficacia performativa ritual. Imprevistos en una ceremonia Umbanda argentina	Rodríguez, 2012
	Umbanda em Portugal	Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo. <i>Etnográfica</i>	Saraiva, 2010
Umbanda em Portugal	La formación de un espacio de culto en Portugal: una mirada etnográfica sobre la Umbanda	Ferreira, 2011	

Desses artigos seis abordam a prática da Psicologia em terreiros. Em quatro artigos se discutia a utilização de plantão psicológico e de psicoterapia, com base na Abordagem Centrada na Pessoa e na Etnopsicologia, para atendimento a adeptos da Umbanda (Scorsolini-Comin, 2014a; 2014b; 2015; 2017). As especificidades da pesquisa etnopsicológica em comunidades de terreiro (Pagliuso & Bairrão, 2011) e a intervenção psicológica em um abrigo de orientação umbandista, destinado a crianças e a adolescentes (Scorsolini-Comin, Bairrão & Santos, 2017) foram os temas de dois outros artigos.

A cura e o transe mediúnico foram objetos recorrentes em três artigos selecionados. A relação entre a religiosidade com a saúde e os processos de cura foi a temática do artigo produzido por Mello e Oliveira (2013). Além disso, Ferretti (2014) abordou o “brinquedo de cura”, estratégia utilizada por sacerdote, em transe, para desmanchar feitiços e curar enfermidades, no estado do Maranhão. Para tentar explicar a transição de identidades ocorrida no corpo do médium, Godoy e Bairrão (2014) recorreram à interpretação topológica lacaniana, para abordar o fenômeno da possessão na Umbanda.

Com efeito, a relação dos médiuns com as entidades foi apresentada em cinco artigos, sendo três relacionados às pomba-giras, entidades femininas emancipadas, (Barros, 2013; Barros & Bairrão, 2015; Lages, 2012), um trabalho focalizando as caboclas, personagens ameríndios, (Bairrão & Rotta, 2010) e outro os baianos, personagens nordestinos (Macedo & Bairrão, 2011).

A utilização de plantas é abordada em dois artigos, sendo um como elemento presente no cotidiano de um terreiro (Carlessi, 2015) e o outro como instrumento de desenvolvimento mediúnico (Carlessi, 2017). Além disso, Almeida (2015) abordou a circulação de *pen drives* entre ogãs, músicos responsáveis pelos toques dos tambores,

em uma casa de Umbanda, em Fortaleza. O fenômeno mediúnico como transmissão de vibrações é apresentada por Brito (2017), com base na noção quântica para explicar como as pessoas corporificam e materializam o sagrado. Já a sistematização das reações de sacerdotes a temas da ciência moderna como modificação genética, o uso de células-tronco, a clonagem, foi apresentada por Baiardi, Mendes e Rodrigues (2013).

A análise do imaginário umbandista acerca das representações sobre a infância é apresentada por Campelo e Monteiro (2017). As imagens organizacionais e o empreendedorismo de produtores ou comerciantes de artigos religiosos de quatro cidades da região do Triângulo Mineiro foram abordados em dois artigos (Borges, Enoque & Borges, 2016; Enoque, Borges & Borges, 2015).

O preconceito direcionado à religião umbandista como prática do "mal", magia negra e culto ao diabo foi analisado por Gomes (2013), a partir de pontos cantados. Rafael e Maggie (2013), por sua vez, discutiram a patrimonialização de duas coleções de objetos apreendidos em terreiros de cultos afro-brasileiros.

A inserção da Umbanda em outros países ocupou três artigos. Rodríguez (2012) abordou a eficácia de um ritual de Umbanda na Argentina. Em Portugal, há 20 anos, as religiões afro-brasileiras se estabeleceram e a Umbanda, mais próxima da matriz católica, ganhou popularidade no novo sincretismo português (Saraiva, 2010). Também Ferreira (2011) discute a construção de um espaço de culto de religiões "afro-brasileiras" em Portugal.

Desse modo, nota-se que a Umbanda está presente no espaço acadêmico, principalmente a partir da tarefa de compreender o fenômeno mediúnico e a experiência religiosa. A partir dos estudos desenvolvidos nessa tese, esperamos contribuir com a produção de conhecimento sobre a Umbanda e os Umbandistas, focalizando o campo de estudo dos processos identitários no contexto do pertencimento sócio-religioso.

A Teoria da Identidade Social

O conceito de identidade está presente nos debates científicos e acadêmicos das Ciências Humanas e Sociais, contribuindo para a análise de diferentes fenômenos na atualidade (Amorim, 2014; Galinkin & Zauli, 2011, Vala, 1997). O conceito parece transitar entre referências de oposições, diferenças e semelhanças, nos rastros dos processos identitários (Ricoeur, 1991), sendo que a demarcação da diferença contribui para a construção da identidade (Arendt, 2007; Woodward, 2000). Para que essa diferença seja reconhecida, há a necessidade da existência de outra, que ressalte seus contrastes ou suas oposições (Oliveira, 1976; Taylor & Moghaddam, 1974). Já a semelhança, é alimentada pela pertença e pelas interações intragrupoais (Berger & Luckmann, 1966/2014; Tajfel, 1983).

Na Psicologia Social, o conceito recebe duas nomenclaturas, *self* e identidade (Farr, 1998). *Self* é o termo utilizado pelos autores que trabalham sob o enfoque da psicologia social psicológica, principalmente os estadunidenses que abordam os níveis pessoal e interpessoal, e identidade é o termo geralmente empregado pelos estudiosos da psicologia social sociológica, de matriz europeia, interessados nas relações intergrupais (Bendassolli & Borges-Andrade, 2012; Lopes, 2002).

A Teoria da Identidade Social, utilizada como referencial para desenvolvimento do presente estudo, foi proposta por Henri Tajfel (judeu nascido em 22 de junho de 1919, em Wloclawek na Polônia) e se insere no contexto da psicologia social sociológica ou europeia. Ele estudou química em Sorbonne e foi recrutado para servir ao exército francês, durante a Segunda Guerra Mundial. Feito prisioneiro pelos nazistas, percorreu vários acampamentos sem revelar que era judeu (Vaughan, 2018). Finda a guerra e, ao retornar para casa, constatou que sua família e seus amigos de infância foram vítimas do Holocausto. Anos depois, Tajfel imigrou para a Inglaterra. Em 1954,

formou-se em Psicologia no Reino Unido e passou a atuar como docente. Em Oxford, Tajfel realizou pesquisas relacionadas ao preconceito e ao nacionalismo (Álvaro & Garrido, 2006). Em 1967, foi nomeado para a cadeira de Psicologia Social na Universidade de Bristol, onde elabora os fundamentos da Teoria da Identidade Social (Cabecinhas, 2007; Tajfel, Billig, Bundy & Flament, 1971; Vala & Monteiro, 1993/2013). Em 1982, aos 62 anos, Tajfel morreu de câncer em Oxford, no Reino Unido.

A construção dessa teoria teve como pilar o paradigma dos grupos mínimos (Miranda, 1998; Torres & Camino, 2011). Nesse experimento, aplicado em várias situações, os indivíduos eram divididos arbitrariamente em dois grupos (Abrams & Hogg, 1999; Tajfel, Billig, Bundy & Flament, 1971). O critério para divisão, em dois grupos, variou entre a opção por cor, tipo de moeda ou pintor abstracionista. Os indivíduos que participaram dos estudos não se conheciam, anteriormente, e passavam a integrar um grupo com base no critério definido (Cabecinhas, 2007; Torres & Camino, 2011). Mesmo sem haver qualquer laço de pertença ou identificação anterior, os indivíduos tendiam a beneficiar seu próprio grupo em detrimento do grupo oposto. Esse fato foi evidenciado quando foi inserida uma premiação monetária no decorrer da execução do experimento (Abrams, & Hogg, 1999; Cabecinhas & Lázaro, 1997). Os indivíduos tendiam a favorecer os membros de seu grupo, disponibilizando mais dinheiro e oferecendo valor menor para os indivíduos do outro grupo, mesmo que houvesse a alternativa de premiação equivalente ou que o prêmio destinado aos indivíduos do outro grupo fosse distinto daquele destinado ao seu próprio grupo (Miranda, 1998; Tajfel, Billig, Bundy & Flament, 1971).

A Teoria da Identidade Social enfatiza a dimensão social do comportamento individual e grupal. Essa proposta teórica estabelece realinhamento da concepção de que

o comportamento é resposta a estímulos percebidos ou produzidos pelo indivíduo. De fato, a vinculação do indivíduo ao grupo produz interferências em seu processo identitário acarretando reflexos em sua autoimagem (Tajfel, 1983; Torres & Camino, 2013; Vala, 1997). Contudo, é adequado clarificar que grupo, para Tajfel (1983, p. 261), se insere no campo psicológico e não no geográfico (Souza, 2005). Dessa forma, há uma relação de interdependência, posto que o contexto social das relações intergrupais constitui as identidades sociais dos indivíduos e estes participam na constituição do ambiente social (Amorim, 2014; Tajfel, 1982, Vala, 1997).

Segundo Deschamps e Moliner (2009), a Teoria da Identidade Social apoia-se em três postulados básicos: 1) o autoconceito dos indivíduos é derivado da identificação e pertença grupal; 2) os indivíduos são motivados a manter uma autoestima positiva; e 3) os indivíduos estabelecem uma autoimagem positiva por meio de um processo de comparação de seu grupo de pertença (endogrupo) com outros grupos (exogrupo). No processo de comparação social, há uma tendência dos indivíduos a valorizar o endogrupo e a desvalorizar o exogrupo (Bonomo, 2010; Suda & Souza, 2006; Tajfel, 1983).

Bonomo (2010, p. 313) explica que essa teoria “procura esclarecer a constituição da identidade no âmbito das relações intergrupais”, mas que para se entender os processos identitários é necessário considerar os conceitos contidos na dinâmica CIC – categorização social, identidade social e comparação social (Bonomo et al., 2011; Cabecinhas, 2007; Hogg, Abrams, Otten, & Hinkle, 2004). Como processos integrados, a comparação e a categorização sociais associadas à pertença modulam a força ou a fragilidade da identidade social. Desse modo, parece ser importante destacar que os indivíduos são constituídos por múltiplas identidades sociais (Amorim, 2014; Cabecinhas, 2007; Matos, Maia & Maciel, 2012), sendo imprescindível à análise do

fenômeno *identidade* em uma perspectiva relacional e centrada no contexto de emergência das relações intergrupais em jogo.

A identidade social é definida por Tajfel (1983) “como aquela parcela do autoconceito dum indivíduo que deriva de seu conhecimento da sua pertença a um grupo (ou grupos) social, juntamente com o significado emocional e de valor associado àquela pertença” (p. 290). Desse modo, a pertença está diretamente relacionada à partilha de crenças e atitudes vivenciadas em relação aos valores do grupo no qual o indivíduo mantém vínculo (Ciscon-Evangelista & Menandro, 2011; Gianordoli-Nascimento; Trindade, & Santos, 2007; Matos, Maia & Maciel, 2012).

A identidade social é composta por três fatores: 1) cognitivo – conhecimento de pertencer a grupo ou grupos sociais; 2) afetivo – emoção vivenciada neste pertencimento; e 3) valorativo – nível de estima associada ao pertencimento (Cabecinhas, 2007; Tajfel, 1983, Vala 1997). A Teoria da Identidade Social enfatiza, portanto, a dimensão social do comportamento individual, baseada na premissa de que as relações sociais intergrupais estão intimamente relacionadas a processos de identificação e comparação sociais (Álvaro & Garrido, 2006, Bonomo et al., 2011; Gondim et al., 2013).

A categorização social seria uma estratégia de sistematização, que permite a apreensão das informações do entorno para, a seguir, selecioná-las e organizá-las (Tajfel, 1982, Cabecinhas & Lázaro, 1997; Vala & Monteiro, 1993/2013). Segundo Tajfel (1983, p. 289-290), “a categorização social é o processo através do qual se reúnem [objetos] ou acontecimentos sociais em grupos, que são equivalentes no que diz respeito às [ações], intenções e sistemas de crenças do indivíduo”. Para Bertollo-Nardi, Souza e Menandro (2012, p. 300), a categorização social é um “sistema de orientação

que ajuda a criar e definir o lugar do indivíduo na sociedade.” Contudo, a simplificação provocada pela categorização social pode ter efeitos de contraste ou de assimilação.

Os efeitos de contraste expandem a percepção das diferenças intercategoriais e os de assimilação ampliam as semelhanças intracategoriais. Com isso, intensificam-se tanto as diferenciações entre grupos como as semelhanças dentro de um mesmo grupo (Amâncio, 1993; Cabecinhas, 2007; Deschamps & Moliner, 2009). Essa percepção de similaridade interna no grupo devido à assimilação pode provocar duas consequências: evidenciar a construção de estereótipos pelos outros grupos ou ativar o contorno dos processos identitários no grupo de pertença (Cabecinhas & Lázaro, 1997; Miranda, 1998; Tajfel, 1983).

Sobre o processo de comparação social, integrado aos demais processos identitários, Bonomo (2010, p. 316) discute que este contribui para que os indivíduos mantenham sua “autoimagem positiva, posto que associam o endogrupo a elementos positivos enquanto os outros grupos são negativamente valorizados.” Se a autoimagem do endogrupo for positiva, o indivíduo tenderá a permanecer vinculado a este, mas se a autoimagem for percebida como negativa, haverá possibilidade para confrontar a situação individualmente, por meio da mobilidade social, ou de modo coletivo, a partir da mudança social (Cabecinhas, 2007; Hernández et al, 2015; Torres & Camino, 2011).

Para que a mobilidade social aconteça, faz-se necessária a crença de que as fronteiras sociais são flexíveis e, desse modo, o indivíduo poderia transitar de um grupo para outro, com maior status social (Ciscon-Evangelista & Menandro, 2011; Miranda, 1998; Suda & Souza, 2006). No caso da mudança social, as fronteiras são percebidas como intransponíveis ou difíceis de serem atravessadas individualmente (Álvaro & Garrido, 2006; Torres & Camino, 2011, Vala, 1997), e, por isso, o grupo precisará compor o cenário, pois como conjunto social pode se constituir em alternativa para

mudança do status social de seu grupo de referência (Álvaro & Garrido, 2006; Ciscon-Evangelista & Menandro, 2011). Nesse processo, se na competição social, por meio do confronto de seus atributos, o endogrupo intenciona inverter sua posição social (Cabecinhas, 2007; Hernández et al., 2015), na estratégia de criatividade social, faz-se necessária a busca por uma característica distintiva positiva. Para tanto, o endogrupo precisará redefinir os elementos ou motivos da comparação (Cabecinhas, 2007; Hernández et al., 2015) a fim de provocar a transformação do seu *status* social.

Diferentes fenômenos psicossociais se produzem nessa esfera de luta dos grupos sociais pelo reconhecimento de sua identidade social, como é o caso do processo de exclusão social, que envolve a dinâmica da formulação dos estereótipos, preconceito e discriminação social (Abrams & Hogg, 1999; Deschamps & Moliner, 2009; Tajfel, 1983).

No caso dos estereótipos, estes são entendidos como traços comuns presentes entre os membros de um grupo e interpretados por indivíduos de fora do grupo (Miranda, 1998; Vala & Monteiro, 2013). De acordo com Álvaro e Garrido (2006, p. 272), estereótipo é “uma crença compartilhada de que determinados traços são características de um grupo social”. Para Tajfel (1982), os estereótipos apresentam quatro funções: 1) cognitiva, a fim de possibilitar a diminuição das diferenças intragrupais e o aumento das extragrupais; 2) valorativa, preservando os sistemas de valores sociais; 3) ideológica, referenciando ideias ou crenças produzidas ou características de um grupo; e 4) diferenciação, acentuando a distinção intergrupala.

Os estereótipos seriam, portanto, processos decorrentes da categorização social, que permitem a simplificação cognitiva de atributos grupais (Cabecinhas, 2007; Tajfel, 1983; Torres, Camargo, & Bousfield, 2016), ao passo que a discriminação social manifesta uma modalidade de comportamento negativo dirigido aos membros de um

grupo alheio (Bourhis, Gagnon, & Moise, 1999; Miranda, 1998; Vala 1997) associado a uma dimensão afetiva, que exprime o fenômeno do preconceito.

Tendo em vista os apontamentos já apresentados, passadas quatro décadas desde o nascimento da Teoria da Identidade Social, podemos constatar a sua expansão e atualidade. Com vitalidade, ela tem abordado diferentes temáticas, grupos sociais e campos teórico-conceituais associados, contribuindo para a análise de fenômenos sociais salientes no contexto das sociedades contemporâneas.

Entre trabalhos publicados nos dois últimos anos (2015 – 2017), em linhas gerais, podemos destacar, por exemplo, estudos em: *saúde mental*, que abordaram as residências terapêuticas e profissionais da rede de atenção à saúde mental (Ribeiro & Avelar, 2015; Ribeiro & Avelar, 2016; Silva, 2015); *processos grupais*, a partir da análise das crenças do próprio grupo e de um exogrupo por meio de três variáveis sociais identitárias (qualidade do endogrupo, *status* e estabilidade da pertença categorial) (Hernández et al., 2015), e da adaptação psicológica e sociocultural de crianças em situações de deslocamento forçado (Vera-Márquez, 2015); *envelhecimento*, que buscou identificar estereótipos de idosos em diferentes grupos etários com a composição de grupos focais para discriminação de fotografias de pessoas e cartões com adjetivos atribuídos aos idosos (Torres, Camargo & Bousfield, 2016); *saúde pública*, que versou sobre a atitude de estudantes de medicina em relação ao programa *mais médicos* (Barros, Torres & Pereira, 2017).

Além dos trabalhos mencionados, no campo da Economia, um estudo investigou a relação entre renda econômica e identidade. Nesse trabalho, concluiu-se que a renda modela a identidade social e constitui uma referência sobre como a subjetividade de um grupo social se move (Dujarric, Vazquez, & Álvarez, 2015). O estudo sobre o modelo de gestão assentado no discurso da responsabilidade social

interna e de como esse discurso foi dirigido aos atores internos da organização foi apresentado por Ortiz e Bandeira (2015). Ainda nessa área, Vieira, Carrieri, Monteiro e Roquete (2017) realizaram um estudo comparativo no campo da formação profissional, tendo como enfoque as percepções de identidade profissional entre estudantes de graduação matriculados em cursos predominantemente femininos e masculinos.

Na Educação, por sua vez, Tapper e Kroll-Zeldin (2015) analisaram as práticas de um programa de educação para a justiça social em Israel e na Palestina, em fundações educacionais de orientação pedagógica baseada no pensamento de Paulo Freire. Já o estudo linguístico de Andúgar e Cutillas (2015) apresentou uma análise comparativa entre a versão original da série "The Wire" e a dublada em espanhol, a fim de analisar se, nos diálogos, a conotação social foi preservada na transposição um idioma para outro.

Considerando que o presente estudo se propôs a investigar o fenômeno da pertença grupal vinculada aos processos identitários entre umbandista numa comunidade religiosa do estado do Rio de Janeiro, o desenvolvimento deste trabalho pode se configurar como contribuição para aplicação da Teoria da Identidade Social ao estudo de um grupo natural e uma nova produção no campo da Psicologia Social, dentro do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFES (PPGP/UFES). Na linha de pesquisa *processos psicossociais* do PPGP/UFES, considerando os últimos 10 anos, foram defendidos 11 trabalhos, entre teses e dissertações, que utilizaram como embasamento teórico a TIS, conforme Tabela 2.

Tabela 2. *Trabalhos defendidos no PPGP/UFES, a partir da Teoria da Identidade Social, entre os anos de 2009 e 2018*

Ano da defesa	Modalidade	Orientador/a	Título do trabalho	Autor/a
2009	Mestrado	Paulo Rogério Meira Menandro	“Casados para sempre”: um estudo sobre casamento e família segundo a concepção de ambos os cônjuges de casais evangélicos neopentecostais	Mariane Ranzani Ciscon Evangelista
2010	Doutorado	Lídio de Souza	Identidade social e representações sociais de rural e cidade em um contexto rural comunitário: campo de antinomias.	Mariana Bonomo
2011	Mestrado	Zeidi Araujo Trindade.	Uma vida chamada luta, um sonho chamado terra: juventude rural e processos identitários	Fabírcia Rodrigues Amorim Aride
2011	Doutorado	Paulo Rogério Meira Menandro	Trabalho, Igreja e Boteco: Identidades em transformação entre descendentes de Pomeranos do Espírito Santo	Jamily Fehlberg
2012	Mestrado	Zeidi Araujo Trindade	Latino-americanos e europeus no Brasil: analisando processos migratórios no estado do Espírito Santo	Julia Alves Brasil
2013	Doutorado	Zeidi Araujo Trindade	As Artimanhas do Sagrado: Sujeitos Religiosos e a Construção de Representações Sociais Importantes à Formação Identitária	Diemerson Saquetto
2014	Doutorado	Luziane Zacche Avellar.	Convivendo com Residências Terapêuticas: concepções sociais, processos identitários e relações intergrupais	Pedro Machado Ribeiro Neto
2014	Mestrado	Mariana Bonomo	Brasileiros imigrantes na Europa: das representações sociais aos processos identitários	Roberta Rangel Batista
2016	Mestrado	Mariana Bonomo	Nos caminhos da roça: representações sociais e processos identitários entre jovens rurais do estado do Espírito Santo	Paola Zanotti Epifanio
2016	Mestrado	Luiz Gustavo Silva Souza	Processos identitários e saúde reprodutiva: estudos com um grupo de doulas	Camila Nogueira Bonfim Duarte
2018	Mestrado	Mariana Bonomo	Nós somos ciganos. e você, o que é?: processos identitários entre gerações de ciganos calon no estado do Espírito Santo	Grey Kelle Cardoso

Com a presente tese, intencionamos ampliar a produção do PPGP/UFES com um novo estudo sobre a identidade social junto a uma comunidade umbandista.

Objetivos da pesquisa

Objetivo geral

Investigar o fenômeno do pertencimento grupal vinculado aos processos identitários entre umbandistas numa comunidade religiosa de Umbanda no estado do Rio de Janeiro.

Objetivos específicos

- 1). Analisar a organização da comunidade pesquisada, a fim de conhecer os vínculos identitários estabelecidos na vivência cotidiana dos membros da comunidade (estudo 1);
- 2). Conhecer o sentido da pertença grupal vinculado à dinâmica das atividades mediúnicas e ao papel de liderança sacerdotal de mães e pais de santo umbandistas na comunidade pesquisada (estudo 2);
- 3). Investigar a influência dos preceitos religiosos e da pertença grupal na constituição da identidade social dos membros de comunidade estudada (estudo 3).

Para realização da presente proposta de pesquisa, desenvolvemos três estudos complementares, que, em seu conjunto, podem ser classificados como estudo de caso de tipo etnográfico. O primeiro compreendeu em uma investigação de natureza etnográfica junto a uma comunidade umbandista, com o intuito de analisar a organização da comunidade e conhecer os vínculos identitários estabelecidos na vivência cotidiana dos membros da comunidade. O segundo estudo, por sua vez, foi desenvolvido a partir da realização de entrevistas individuais com as mães e os pais de santo do terreiro, explorando o sentido da pertença grupal vinculado à dinâmica das atividades mediúnicas e ao papel de liderança desses indivíduos no grupo. Por fim, no terceiro estudo, fizemos entrevistas individuais direcionadas aos demais membros da comunidade, abarcando a influência dos preceitos religiosos e da pertença grupal na constituição da identidade social. A seguir, serão descritos os métodos utilizados em cada estudo.

Estudo 1 - “Com a sua licença, Ogum e Seu Porteira”: um estudo etnográfico no Centro de Umbanda

O estudo etnográfico foi realizado a partir de observação participante nos rituais e práticas da comunidade umbandista. O propósito do estudo foi analisar a organização da comunidade pesquisada, a fim de conhecer os vínculos identitários estabelecidos na vivência cotidiana dos membros da comunidade.

Para tanto, estivemos presente em 40 sessões do centro, num período de um ano e meio, acompanhando as defumações, as aberturas e os fechamentos das giras, as saudações, as incorporações e desincorporações, as festas, os estudos, os atendimentos para tratamento espiritual, as oferendas, as desobsessões e os passes no Centro Espírita da comunidade, nos dias de sessão e nos momentos que incluíram a preparação, a

execução e a finalização dos rituais. As sessões tiveram duração aproximada de oito horas e aconteceram em noites de sábado, em geral, duas vezes por mês.

Participantes

Participaram do estudo 21 membros da comunidade umbandista, localizada no estado do Rio de Janeiro, sendo 14 mulheres e sete homens, com idades entre 18 e 70 anos. Serão utilizados nomes fictícios alusivos aos orixás para mães e pais de santo e nomes de origem indígena para filhas e filhos de santo.

A comunidade foi composta a partir do inter cruzamento das famílias de três mulheres (ver Figura 3): Mãe Iemanjá, Mãe Oxum e Mãe Iansã. As três são amigas há mais de 30 anos. *Mãe Iemanjá* (61 anos de idade, no início do estudo 1) casou-se duas vezes, na primeira com vez com Alfredo e tiveram Catarina (40 anos) e Mãe Oxóssi (30 anos), e na segunda com Pai Ogum (53 anos), com quem vive até hoje. Não tiveram filhos, mas ele já era pai de Bernardo (27 anos). *Mãe Oxum* (55 anos) é casada com Pai Xangô (62 anos) e tiveram um filho, Eduardo (38 anos). *Mãe Iansã* (64 anos), por sua vez, é casada com Raoni (70 anos) e tiveram duas filhas: Mãe Obaluaê (40 anos) e Bartira (38 anos).

Tabela 3. *Membros da comunidade e sua relação com as Mães de Santo fundadoras do Centro*

	Mãe Iemanjá	Mãe Oxum	Mãe Iansã
Cônjuges	Pai Ogum	Pai Xangô	Raoni
Filhos/as	Mãe Oxóssi	-	Mãe Obaluaê e Bartira
Netos/as	Ubiraci e Potira	-	-
Irmã/irmão	-	Mãe Nanã	Araci e Niara
Sobrinhas/os	-	-	Iberê e Jurema
Genros/noras	-	-	Jandir
Amigas/os	Guaíra e Caubi	-	Kauana e Cendira

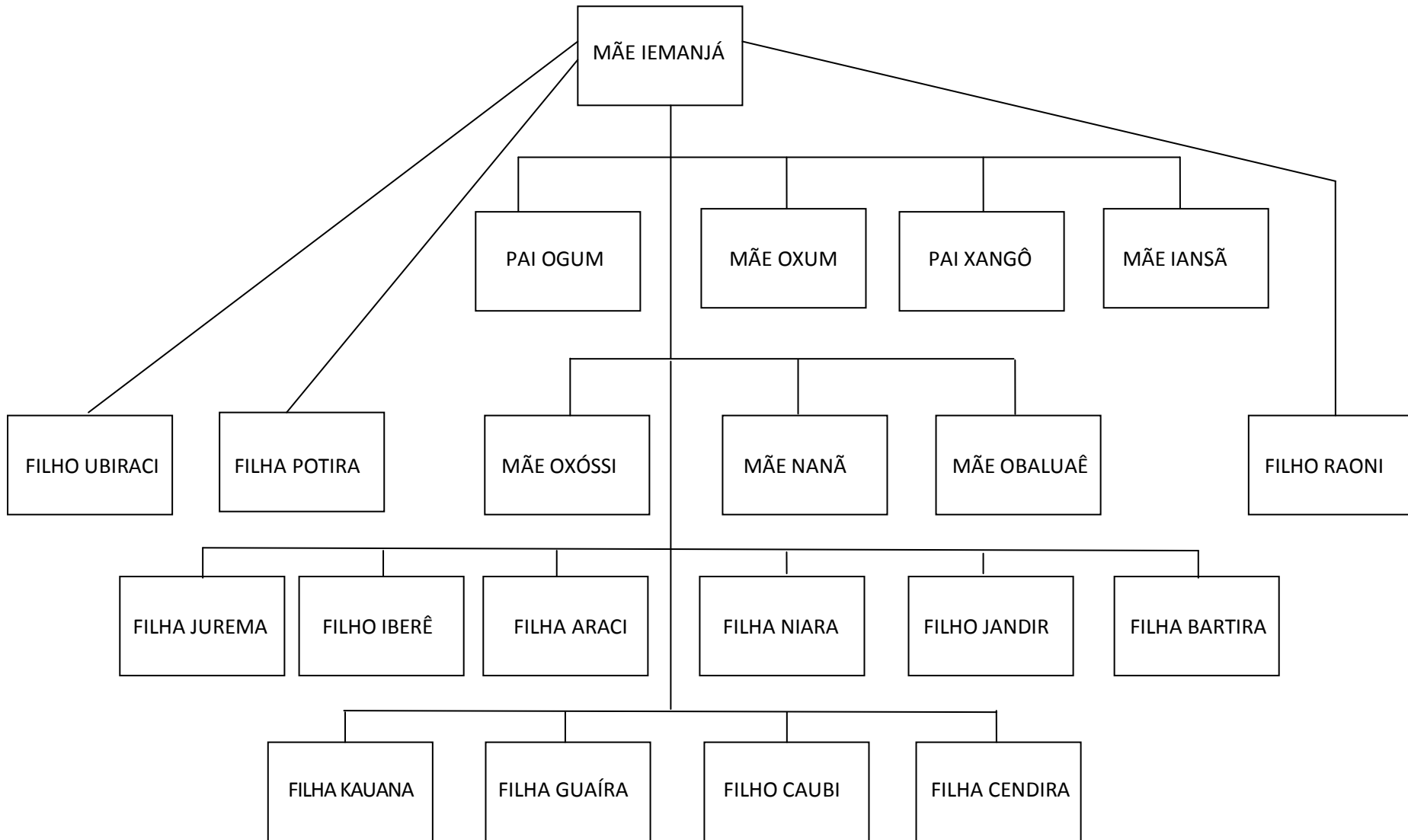


Figura 3. Identificação dos membros da comunidade e vinculação destes com a mãe zeladora do terreiro (Mãe Iemanjá)

Desde a instalação do Centro, uma década se passou e novos membros surgiram. Mãe Iemanjá recebeu dois netos, Ubiraci (20 anos) e Potira (18 anos), filhos de Catarina, que depois do nascimento de Ubiraci, decidiu ser evangélica. Mãe Oxum é irmã de Mãe Nanã e Pai Xangô é irmão de Raoni. Mãe Iansã é irmã de Araci (70 anos) e Niara (55 anos), avó de Carolina (15 anos), tia de Iberê (48 anos) e sogra de Jandir (39 anos). Os casais Mãe Oxum com Pai Xangô e Mãe Iansã com Raoni são padrinhos de Mãe Oxóssi.

Jurema é esposa de Iberê (48 anos), que é filho de Araci (70 anos) e de Henrique (85 anos). Niara é solteira sem filho. Jandir é casado com Bartira (38 anos) sem filho. Kauana é casada com Augusto (34 anos) sem filho. Guaíra é solteira sem filho. Caubi é solteiro sem filho e Cendira é solteira sem filho.

Dos participantes entrevistados, três se casaram no Centro com pessoas de outras denominações religiosas, mas com a assiduidade às sessões, para acompanhar seus cônjuges, acabaram por ingressar na comunidade. Foram os casos de *Jurema*, que se casou com Iberê, *Alexandre*, que se casou com Mãe Nanã, e *Augusto*, que se casou com Kauana.

Instrumento e procedimento de coleta dos dados

O estudo etnográfico é um método de pesquisa decorrente de observações ou debate de informações em ambiente natural, na dinâmica de situações grupais no transcurso de eventos cotidianos (Creswell, 2010). Nessa modalidade de estudo, “a descrição centra-se, sobretudo, na caracterização do contexto social em que o estudo é realizado, dando especial atenção aos padrões de comportamento dos indivíduos em interação com outros membros do grupo e destes com o ambiente social” (Pereira, Sindic, & Camino, 2013, p. 157).

Esse método inclui a observação participante, entrevistas informais e a imersão do pesquisador no campo (Somekh & Lewin, 2015). Considerando a comunidade de Umbanda estudada, isso incluiu a limpeza e a organização dos espaços e objetos ritualísticos, participação nos cantos e nas danças, assistência às incorporações e desincorporações, abertura e fechamento das sessões, reuniões e refeições.

Para o registro das informações obtidas nesse estudo etnográfico, foi utilizado o diário de campo, para anotação dos eventos e do processo da pesquisa (Beaud & Weber, 2007). A produção do cada diário de campo foi realizada por meio de duas fases: 1ª) registro dos dados brutos num formulário específico, composto dos campos, a saber: número de ordem do diário de campo, local, data e horário de realização do acontecimento em questão, caracterização do acontecimento, número de participantes, exposição dos espaços social e físico e a descrição do acontecimento, conforme Apêndice B; e 2ª) digitação dos dados, com comentários e anotações teóricas ou metodológicas.

Tratamento dos dados

Os dados digitados a partir dos diários de campo foram tratados por meio da Análise temática, uma das modalidades da Análise Conteúdo (Bardin, 2011). Num primeiro momento, foi processada a leitura flutuante da descrição dos acontecimentos e, posteriormente, foram buscados os temas ou itens de significação para a composição das unidades de codificação. Feito isso, houve condição de proceder à última etapa, a inferência, ou seja, a interpretação dos dados obtidos.

Estudo 2 – As Mães e os Pais de Santo: narrativas e trajetórias das lideranças do Centro

Para conhecer o sentido da pertença grupal vinculado à dinâmica das atividades mediúnicas e ao papel de liderança sacerdotal de mães e pais de santo, com a intenção

de descrever as características e as especificidades ritualísticas da Umbanda, optamos pela utilização da entrevista individual com os líderes da comunidade, mães e pais de santo. Desse modo, buscamos captar a expressão da prática da comunidade umbandista no plano religioso.

Participantes

Os participantes deste estudo foram as seis mães e os dois pais de santo da comunidade umbandista, com idades entre 30 e 64 anos. A escolha desse seguimento foi baseada na concepção de que eles detêm maior conhecimento, experiência e prática das atividades ritualistas.

Tabela 4. *Caracterização das mães e pais de santo*

Mãe / Pai de Santo	Idade	Escolaridade	Tempo que frequenta o Centro
Mãe Iemanjá	61 anos	Segundo grau	10 anos
Mãe Iansã	64 anos	Especialização	10 anos
Mãe Nanã	38 anos	Superior	10 anos
Mãe Obaluaê	40 anos	Doutorado	10 anos
Mãe Oxóssi	30 anos	Especialização	10 anos
Mãe Oxum	55 anos	Especialização	10 anos
Pai Ogum	53 anos	Segundo grau	10 anos
Pai Xangô	62 anos	Segundo grau	10 anos

Instrumento e procedimentos de coleta dos dados

As entrevistas individuais, com roteiro semiestruturado, possibilitaram que os líderes descrevessem, com detalhes, o meio social em que acontecem os rituais (Gaskell, 2002). As entrevistas, realizadas no próprio centro, foram iniciadas após a apresentação dos objetivos do projeto e da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice C). Elas foram gravadas, após autorização dos entrevistados. O tempo de realização das entrevistas oscilou entre 15 e 35 minutos, com tempo médio de 23min25s.

O roteiro semiestruturado de entrevista (Apêndice D) foi composto pelas seguintes seções: histórico da inserção do participante na religião, participação na constituição da comunidade, atribuições sacerdotais nos rituais e no suporte espiritual

ao grupo, bem como dados socioeconômicos do participante (sexo, cor, idade, escolaridade e renda).

Estudo 3 – As Filhas e os Filhos de Santo: entrevistas com os membros da comunidade

Considerando que a comunidade estudada é um grupo natural, ou seja, os membros interagem, partilham histórias e expectativas comuns, apresentam interesses e valores semelhantes e acessam fontes de informações similares (Gaskell, 2002), percebemos a necessidade de realizar a entrevista individual com os membros da comunidade, possibilitando o relato detalhado das experiências dos/as médiuns e cambonos/as, que, até a data da entrevista, possuíam ao menos dois anos de inserção no grupo.

Participantes

Participaram desse estudo todos os 13 membros da comunidade umbandista, a saber: oito filhas e cinco filhos de santo, com idades entre 18 e 70 anos.

Tabela 5. *Caracterização das filhas e filhos de santo*

Filha / Filho de Santo	Idade	Escolaridade	Tempo que frequenta o Centro
Araci	70 anos	Superior	10 anos
Bartira	38 anos	Especialização	10 anos
Caubi	32 anos	Segundo grau	04 anos
Cendira	41 anos	Especialização	02 anos
Guaíra	29 anos	Especialização	05 anos
Iberê	48 anos	Superior	10 anos
Jandir	39 anos	Superior	07 anos
Jurema	49 anos	Especialização	06 anos
Kauana	31 anos	Mestrado	08 anos
Niara	55 anos	Fundamental	10 anos
Potira	18 anos	Segundo grau	03 anos
Raoni	70 anos	Superior	10 anos
Ubiraci	20 anos	Segundo Grau	04 anos

Instrumento e procedimento de coleta dos dados

As entrevistas individuais foram agendadas em função da disponibilidade e da conveniência dos respondentes. Os locais utilizados para realização das entrevistas foram o salão principal, o quintal do terreiro, a residência da Mãe Iemanjá, o escritório

ou a residência do membro do grupo. O procedimento incluiu a explanação sobre os objetivos do projeto, a entrega do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice C) e os esclarecimentos sobre o desenvolvimento do estudo. Após o aceite do respondente, por meio de leitura e concordância com o documento, foi iniciada a entrevista gravada, orientada pelo roteiro semiestruturado. O tempo de execução da entrevista oscilou entre 11 e 34 minutos, com tempo médio de 20min84s.

O roteiro semiestruturado de entrevista (Apêndice E) compreende as seguintes informações: formação religiosa, identificação social, participação na comunidade, vínculo ao grupo, significado atribuído ao pertencimento, prática religiosa fora da comunidade, valores atribuídos à Umbanda associados à vida cotidiana e informações socioeconômicas da/o entrevistada/o (sexo, cor, idade, estado civil, escolaridade, renda, profissão, ocupação profissional e ingresso no grupo).

Tratamento dos dados dos estudos 2 e 3

A partir das narrativas geradas pelas entrevistas, foram criados dois bancos de dados, referentes ao estudo 2 e ao estudo 3. Para facilitar o processo de tratamento de dados das entrevistas, foi utilizado o *software* ALCESTE (Reinert, 2001) para análise lexical do material coletado. Por meio da análise de Classificação Hierárquica Descendente, houve a constituição de campos semânticos constituídos a partir da lógica comparativa de semelhanças e diferenças léxicas, o que permite gerar um campo semântico organizado em eixos e classes. Projetadas em uma figura conhecida como dendrograma, cada classe é composta por um conjunto de termos que contribui significativamente para a sua formação, possibilitando uma interpretação dinâmica do fenômeno a partir de núcleos de significação relativos ao objeto social em análise (Camargo, 2005; Lima, 2008).

Para composição das sínteses sobre os participantes de cada estudo, baseadas em dados de caracterização geral e na história das mães e pais de santo (Estudo 2) e das filhas e filhos de santo (Estudo 3), utilizamos os recursos da análise de conteúdo (Bardin, 2011). O tratamento do material teve início com a (re)leitura detalhada das entrevistas, e, a seguir, procedemos com a categorização e construção de categorias temáticas, para posterior descrição da trajetória de cada participante, em linhas gerais (Oliveira, 2008).

Análise dos riscos e benefícios da proposta de pesquisa

Em cumprimento ao *Código de Ética Profissional do Psicólogo* do Conselho Federal de Psicologia e à Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde, informamos que a pesquisa apresentou riscos mínimos aos sujeitos, participantes do estudo. O projeto de pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética da Associação Educacional de Vitória – Faculdades Integradas São Pedro (Instituição em que a Pesquisadora trabalha como docente) e aprovado sob o número CAAE: 60170016.0.0000.5059.

Os benefícios esperados com os resultados desta pesquisa referem-se ao maior conhecimento acerca da Umbanda e à oportunidade de compreensão dos processos identitários envolvidos numa prática religiosa e cultural nascida nas entranhas da nação brasileira. Avaliamos ainda que o grupo estudado teve a oportunidade de rememorar sua história e analisar a influência da pertença em suas vidas. A Psicologia se beneficiará com a produção de uma tese que se propõe a verificar proposições da Teoria da Identidade Social num “contexto concreto da vida real” (Tajfel, 1982, p.258).

Nos próximos capítulos, apresentaremos os três estudos desenvolvidos e que integram os resultados para composição da tese *“Pelo poder de Zambi e pela força de Oxalá”: identidade social entre mães, pais, filhas e filhos de santo de uma comunidade de Umbanda no estado do Rio de Janeiro.*

No Estudo 1 – *“Com a sua licença, Ogum e Seu Porteira”*: um estudo etnográfico no Centro de Umbanda, será apresentada a síntese do acompanhamento de 40 sessões, com a descrição do espaço físico, da organização do templo, da preparação das sessões e das categorias de participantes, bem como dos tipos e dinâmica dos rituais. Com base no Estudo 2 – *Entre as firmezas de Oxum e Omolu: narrativas e trajetórias das Mães e dos Pais de Santo*, o sentido da pertença ao grupo foi analisado a partir de entrevista com os oito sacerdotes do Centro. A partir do Estudo 3 - *“Avante, filhos de fé!”*: entrevistas com as Filhas e os Filhos de Santo, por sua vez, o pertencimento grupal foi analisado a partir da perspectiva dos demais membros da comunidade, as filhas e filhos de santo do Centro.

**“Com a sua licença, Ogum e Seu Porteira”:
um estudo etnográfico no Centro de Umbanda**

Apresentação

Este estudo, com coleta de dados realizada entre outubro de 2016 e abril de 2018, objetivou analisar a organização do grupo pesquisado, a fim de conhecer os vínculos identitários estabelecidos na vivência intragrupal dos membros do centro.

Será apresentado o espaço físico do centro relacionando-o aos rituais e aos lugares sagrados, que compreendem, aqui, as firmezas externas, a casa de Exu, o salão principal, o altar, as mesas com imagens de entidades, os roncós com os assentamentos das mães e pais de santo e com as quartinhas de anjo da guarda das filhas e dos filhos de santo, as firmezas da casa, a atuação dos participantes das sessões e as entidades espirituais mantenedoras.

Somado a isso, será descrita a organização das sessões que inclui a limpeza e a organização do espaço físico, com reposição de água e de outras bebidas junto a imagens, disposição de velas e materiais para os rituais, preparação de lanche para os participantes ao término das sessões e reorganização do salão.

Haverá a descrição detalhada da dinâmica das sessões, que começam com a saudação aos exus, a defumação da casa e dos participantes, abertura da sessão, saudação aos orixás e, a depender do dia, poderá haver: festa dos orixás, festa ou gira de preto velho, festa ou gira de exus, festa de crianças, gira de caboclos, sessão de cura de Seu Estrela ou de mesa de estudo.

Além disso, são apresentados outros rituais, como o reforço do anjo da guarda, para os membros que não incorporam, amassi para os médiuns, camarinha para ordenação de mães e de pais de santo e casamento de membros da comunidade com não membros. Esses cônjuges externos, com passar do tempo, tendem a ingressar no centro assumindo a condição de filhos de santo.

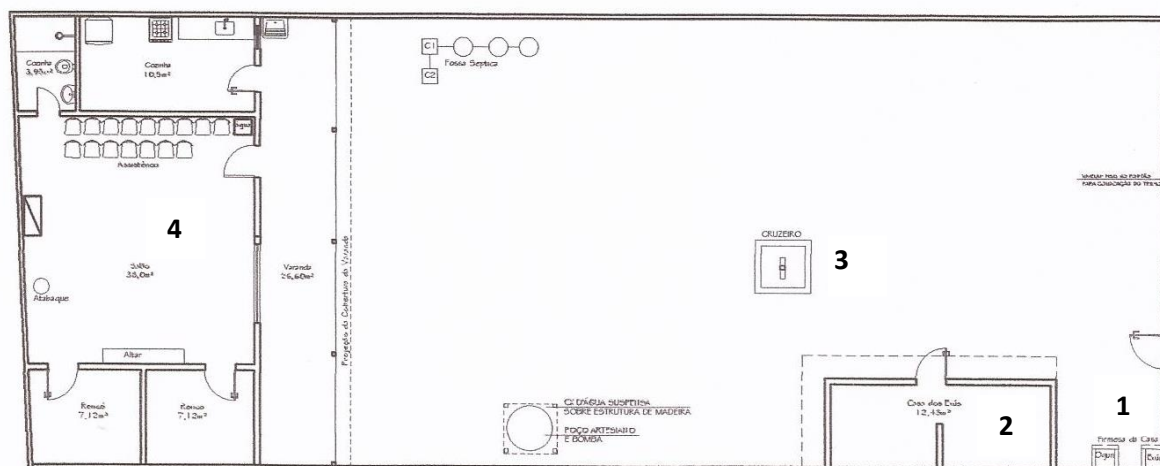
A descrição apresentada foi baseada nas informações fornecidas pelos pais e mães de santo, fundadores da casa, atuantes na religião há pelo menos três décadas. Informamos que, para destacar as falas dos participantes, são utilizados fragmentos do texto em itálico, e que os nomes das entidades são registrados em negrito e itálico, a fim de estabelecer distinção destas com os participantes do Centro.

A história da casa se confunde com a história de vida da principal mãe de santo da comunidade e, por isso, alguns trechos de seu relato serão mencionados no decorrer deste estudo. Uma interposição da história de vida dessa mãe de santo com a constituição do Centro está relacionada ao processo de transição da liderança da comunidade e da preparação de uma das novas mães de santo para liderar a casa no futuro.

O espaço físico do Centro

Por questões de sigilo e em respeito ao artigo 16 do Código de Ética Profissional do Psicólogo (Conselho Federal de Psicologia, 2005), o Centro de Umbanda deste estudo passará a ser chamado de Centro (sem nenhuma identificação específica). Esse está localizado na Região dos Lagos, no estado do Rio de Janeiro, possui dez anos de existência e, no segundo semestre de 2016, somava 29 membros. Em dezembro de 2016, foram iniciadas as obras para ampliação e reforma do templo.

Para facilitar a compreensão do espaço físico e da relação deste com os rituais, optamos por utilizar registro fotográfico, apresentação da planta baixa e descrição textual dos relatos das mães e pais de santo, procedimento devidamente autorizado pelos membros da comunidade.



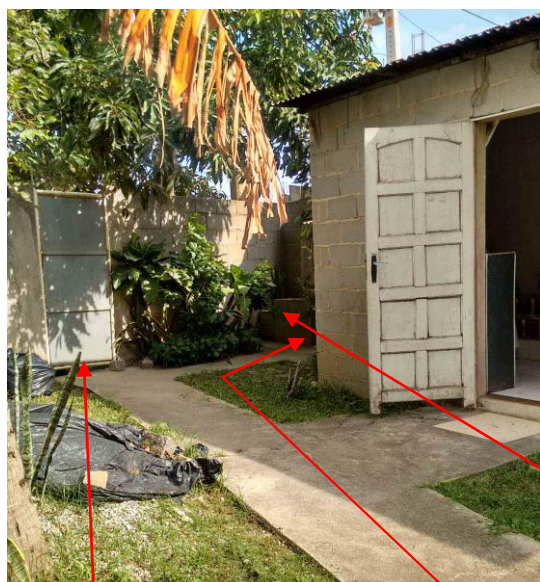
Legenda: 1) Firmezas de Seu Porteira e de Ogum; 2) Casa de Exu; 3) Cruzeiro das Almas; 4) Salão Principal. Desenho feito pela Mãe Iansã.

Figura 4. Planta baixa do Centro

Na sequência, iremos apresentar cada espaço do centro.

As firmezas externas

O acesso ao Centro se dá por meio de um portão de metal. Ao chegar, o visitante depara-se com uma calçada de cimento e um quintal com grama, coqueiro, mangueira e outras plantas. Próximas ao portão, à esquerda, estão as firmezas de **Seu Porteira** e de **Ogum**.



Portão de acesso ao centro

Casa de Ogum



Compartmento de Seu Porteira

Ao ingressar no espaço externo do Centro, os filhos de santo fazem reverência, com toque de mão, no compartimento do **Seu Porteira**, na casa de Ogum, na parede próxima à porta da Casa de Exu e na base do cruzeiro.

Mãe Oxum explicou que **Seu Porteira** representa os Exus e é a segurança da entrada da casa. Ao lado de **Seu Porteira**, está **Ogum** que é responsável pelos exus; ou seja, é ele quem toma conta dos exus. A seguir, está a Casa de Exu e, no centro do quintal, está o Cruzeiro das Almas, que é o espaço destinado aos pretos velhos.



Ogum



Casa de Exu



Cruzeiro das Almas

A Casa de Exu

O local onde ficam as imagens e objetos dos exus tem dois cômodos e, em cada um deles, há um degrau contínuo que ocupa quase 1/3 da área do piso. No degrau, são dispostas as taças e copos com bebidas. Cada exu recebe uma bebida específica, alguns recebem vinho, outros espumante, outros água, outros cerveja, outros cachaça ou licor. Além das bebidas, próximas às taças e aos copos, há imagens de exus, pratos com trabalhos ou velas.

Os trabalhos realizados neste Centro são compostos de pedidos trazidos pelos filhos de santo ou visitantes. O pedido, como, por exemplo, um emprego, é registrado em pedaços de papel feito a lápis, que é depositado num prato de sobremesa branco. Sobre o papel, é posta uma vela de sete dias, geralmente, são acrescentados no prato mel, açúcar, sementes, folhas, ervas aromáticas, pó de pemba e outros materiais, que

sejam solicitados pelos médiuns incorporados. Esses fazem imposição de mãos sobre os pedidos e a vela é acesa.

Antes de cada sessão, é realizada a limpeza que consiste em passar um pano úmido no chão e sobre o “degrau”, retirar taças, copos e pratos com restos de bebidas ou outras substâncias (mel, açúcar, flores, folhas, etc.). Os objetos são lavados, novas bebidas são servidas e a tarefa prossegue até que todo espaço esteja limpo e organizado.



Pedidos feitos aos Exus

Na Casa de Exu estão representadas as entidades que trabalham naquele Centro, mas há espaços sem imagens. Contudo, todos os exus que trabalham lá têm seu lugar representado por um pedaço de granito, onde é acesa uma vela de sete dias, antes de cada sessão. Ao lado dessa vela fica um copo ou taça, no qual é inserida a bebida de preferência do **Exu**.

O Salão Principal

As sessões do terreiro são realizadas no Salão Principal, cujo espaço total é de 38 m². Nesse, há o altar, o atabaque e as cadeiras para assistência (local destinado aos visitantes ou consulentes). O altar é o lugar que teria maior concentração de energia. Em virtude de o espaço ser pequeno e de a composição original dos membros estar vinculada a laços familiares, o local da assistência fica no mesmo ambiente das sessões e sem qualquer barreira física.

A Figura 1 apresenta o templo, propriamente dito, composto por uma varanda que liga a cozinha e o salão principal. Esse, dá acesso ao banheiro e aos dois roncós

(locais onde ficam as quartinhas dos anjos da guarda dos membros e os assentamentos dos orixás dos pais e mães de santo).

O Altar no salão principal

O Altar apresenta todas as falanges, grupos de entidades, que atuam no salão principal. Segundo Mãe Oxóssi, essa disposição facilita a conexão dos médiuns com as entidades às quais estão vinculados. Além disso, o altar é o ponto de maior concentração de energia da casa. Nele os membros reverenciam as entidades batendo cabeça, fazem pedidos e orações.

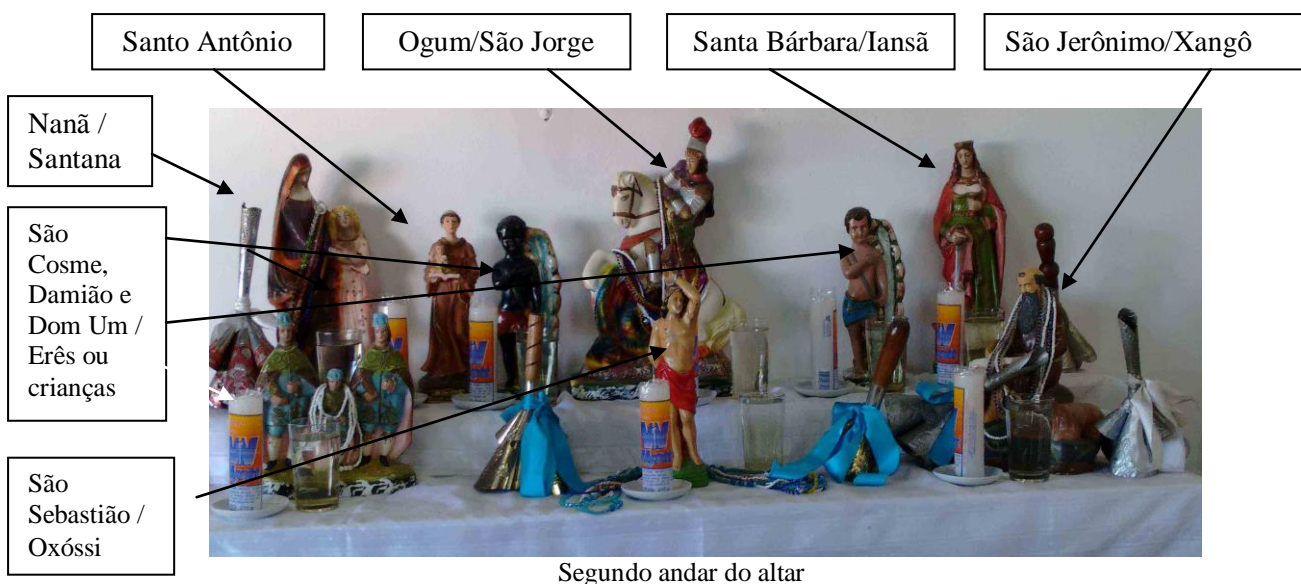


Vista frontal do altar



Topo do altar

O altar segue uma hierarquia: no topo fica **Oxalá** (associado a Jesus Cristo), abaixo dele e no centro, **Seu Estrela Branca** (que é oriental e chefe da casa), e, na sequência, ficam os orixás.



Para o grupo, os orixás são considerados como um todo; contudo, **Iemanjá** e **Ogum**, apresentam maior destaque por serem os orixás da mãe zeladora do centro. As imagens que representam os orixás estão associadas aos santos católicos, com, por exemplo, **Ogum** com São Jorge e **Iansã** com Santa Bárbara.



Perto da imagem de **Iemanjá**, ficam as espadas com fitas vermelhas que são utilizadas pelas mães e pelos pais de santo quando incorporam **Ogum**. Incorporados, eles se cumprimentam cruzando as espadas. As espadas são erguidas e apresentadas em

movimentos circulares vigorosos quando esses circulam pelo salão ou ficam parados, com se estivessem de sentinela, olhando para o alto.

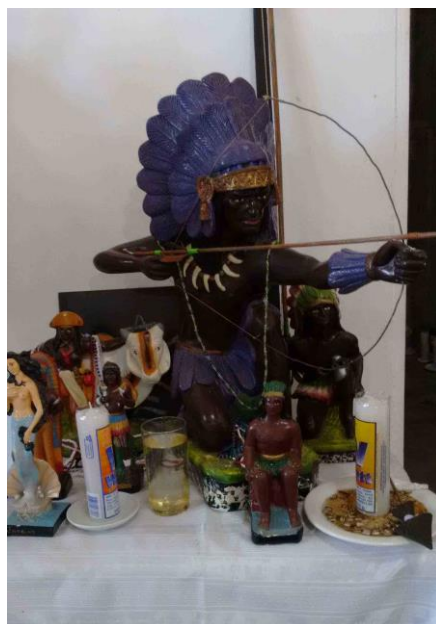


Os Pretos Velhos



Omolu

À esquerda do altar estão os **pretos velhos**, representando as entidades das mães e dos pais de santo. Mãe Oxóssi informou que em termos de importância, os **pretos velhos** estão abaixo dos orixás. No canto do salão próximo aos **pretos velhos** fica a imagem de **Omolu**. Mãe Oxóssi explicou que segundo as lendas, **Omolu** tinha muitas feridas e se encobria de palhas para escondê-las.



Os Caboclos

À direita do altar, está representada a falange dos **caboclos**, composta por índios e boiadeiros.

Os roncós

Nos limites, à direita e à esquerda do altar, estão dois roncós, que são quartos ritualísticos. Nesses espaços, todos os filhos de santos da casa mantêm uma quartinha de louça branca com água e, à frente desta, sobre um pires branco, fica uma vela de sete dias. Antes do início de cada sessão, um dos médiuns confere se todas as quartinhas estão com água, e, se estiver faltando, ele repõe com a quantidade necessária.

Depois que Mãe Iemanjá acende sua vela de sete dias no roncó, os demais membros devem fazer o mesmo. Nesse caso, é preciso estar com a cabeça coberta por um ojá branco (uma espécie de turbante). Se algum membro faltar ou se atrasar, uma das mães de santo acende a vela deste.

No Centro ficam os dois roncós. No roncó à esquerda do altar, ficam os assentamentos dos santos; ou seja, as louças que representam os orixás, da mãe zeladora com as indumentárias elevadas por questão de hierarquia.



Roncó à esquerda do altar, com assentamento das mães e pais de santo



Roncó à direita do altar, com os assentamentos e as quartinhas de anjo da guarda dos filhos de santo

No roncó à direita do altar, ficam os assentamentos dos santos dos sacerdotes ou sacerdotisas e as quartinhas de anjo da guarda das filhas e filhos que sejam cônjuges ou que tenham relacionamento afetivo com os do outro roncó.

As firmezas da casa

Pai Xangô informou que a parte de cima, junto ao teto do centro, é a firmeza de **Oxum**. Nela, tem velas, uma quartinha com água e uma tigela com tampa, onde dentro tem búzios banhados em azeite de oliva e mel . Pai Ogum acrescentou que, como **Oxum** é o orixá que trata do dinheiro e da fartura, a ideia é a de que haja prosperidade material para as pessoas.



Firmeza do teto

Pai Ogum explicou que no chão fica a firmeza do orixá que trata da saúde, **Omolu**. Assim, se as pessoas tiverem saúde poderão conquistar o tesouro que fica no alto.

Sobre a firmeza do chão, é uma pequena cisterna seca e coberta com uma pedra de mármore branco de 50cm x 50cm. Dentro tem a vela, uma quartinha com água, um alguidar, tigela de barro com pipoca. Antes de cada sessão, os pais de santo conferem se tem água na quartinha e limpam as firmezas.



Firmeza do chão com tampo de mármore



Firmeza do chão



Os objetos que compõe a firmeza do chão, sem a pipoca

O atabaque



O atabaque com a quartinha e a vela

Pai Ogum explicou que o atabaque é o instrumento que traz os orixás para o centro. É um elo de ligação do material com o espiritual e favorece a incorporação dos médiuns.

Ampliação do centro

No dia 26 de novembro de 2016, no início de sua sessão, *Seu Estrela Branca* desceu [foi incorporado por Mãe Iemanjá] e convidou Mãe Iansã para falar sobre a ampliação do centro. Ela mostrou aos membros cinco cartazes com as imagens do

projeto (vistas frontais, laterais e planta baixa). Ela disse que seria uma obra de igreja e que não seria construída de modo rápido, mas em etapas. Expôs que, inicialmente, seria necessário resolver o problema do muro do terreno ao lado do centro e que a ideia era fazer um reforço nele. Além disso, a cozinha e o banheiro atual (de madeira) seriam desmontados e remontados na metade do terreno ao lado, onde será construído outro cômodo que servirá de vestiário e para guardar objetos.

A entidade *Seu Estrela Branca* tomou a palavra e disse que o Centro não é de Mãe Iansã, nem da sua médium, Mãe Iemanjá, e nem de Mãe Obaluaê [a sacerdote que comandará o Centro no futuro]. Ele é de toda a espiritualidade e de quem faz caridade por meio dele. Ele disse que Raoni e Mãe Iansã doaram a metade do terreno deles, que fica ao lado, para o Centro, para ampliação da casa. *Seu Estrela Branca* disse que cada um ajudará como puder, e, aquele que tiver mais, doa mais. Mãe Iansã informou que Mãe Iemanjá não se envolverá com a obra. Disse que ela, pessoalmente, e Bartira estão envolvidas com o projeto e a execução da reforma.

Pai Ogum, sobre a reforma do Centro, disse que o Centro completou 10 anos e é o alicerce da nova versão. A casa atual é de **Iemanjá**, do orixá da mãe de santo, e no futuro vai passar para **Omolu**, da nova mãe de santo.

O espaço social do Centro

Os participantes

Os participantes das sessões estão divididos em dois grupos, os membros e os visitantes. Entre os membros há quatro *status*: 1) os sacerdotes (mães e pais de santo); 2) as entidades (espíritos que se manifestam nos sacerdotes e nos médiuns); 3) os médiuns em desenvolvimento; e 4) os combonos (filhos de santo que não incorporam ou estão em desenvolvimento mediúnico). Entre os visitantes, denominados no Centro de assistência, há dois *status*: 1) os consulentes são pessoas que vão ao Centro para pedir

orientação a alguma entidade, em geral, sobre questões familiares, amorosas ou financeiras, receber um passe ou agradecer por benefícios alcançados; e 2) os acompanhantes são pessoas que levam cônjuges, namorados, parentes ou amigos para serem consultados ou para trabalhar no centro (atuar como membro). Os visitantes quase sempre têm outra religião, mas são simpáticos à Umbanda.

Os trabalhos ou as atividades da comunidade estão divididos em duas dimensões, material e espiritual. A dimensão material compreende limpeza, organização, conservação, ampliação do espaço, compra de objetos utilizados nas sessões, divisão de tarefas, preparo de lanches e arrumação do centro após o fechamento da sessão. Todos participam, mas Mãe Iansã atua como espécie de gerente dessa parte.

A dimensão espiritual é comandada por Mãe Iemanjá, em conexão com as principais entidades da casa (*Seu Estrela Branca* e *Velho Manuel*), mas que, gradativamente, tende a dividir essa atribuição com Mãe Obaluaê. Nessa dimensão, os demais sacerdotes têm papel preponderante relacionado à organização dos espaços ritualísticos e à execução da sessão. Com isso, a organização dos espaços ritualísticos é subdividida: as firmezas localizadas no quintal do Centro (*Seu Porteira, Ogum* e o Cruzeiro das Almas) são da responsabilidade de Pai Ogum; a Casa de Exu com Mãe Oxum e Mãe Nanã; as firmezas do salão principal ficam Pai Xangô; o altar e os roncós com Mãe Oxóssi e Mãe Obaluaê. Em caso de ausência desses, os membros com mais tempo de casa são chamados para substituí-los nessas tarefas.

Mãe Iemanjá é a principal mãe de santo do Centro. Ela soube desde jovem que precisaria abrir uma casa e disse ter consciência de que é uma pessoa com obrigações, mas aceitou isso de bom grado. Muitas situações aconteceram em sua vida pessoal e aos 50 anos disse que estava na hora, *vamos em frente!*

Em relação aos seus afazeres de sacerdotisa disse: *Eu me sinto, assim, uma*

zeladora. Eu zelo pelo Centro, eu zelo pelos santos, verdade! Mas eu acho que eu zelo mais pelos meus filhos. Eu tenho esse apego aos meus meninos. Eu tenho muito apego aos meus filhos.

Um das atribuições espirituais de Mãe Iemanjá é estar em contato com as entidades mantenedoras do Centro, para intermediar as orientações e necessidades dessas com as atividades da casa. As principais entidades da casa são os guias de Mãe Iemanjá, a saber: ***Seu Estrela Branca***, considerado o chefe mais importante da casa e dirigente das sessões de cura e de mesa; ***Velho Manuel***, que comanda as giras de pretos velhos e de criança; ***Seu Pena Roxa***, que comanda a gira de caboclos (índios e boiadeiros); ***Cigana*** e ***Padilha***, que dirigem as giras de exus; e ***Dandê***, que lidera o grupo de entidades de criança, quando ***Velho Manoel*** não está em terra. Dizer “está em terra”, significa que a entidade está incorporada no médium.

A preparação das sessões

Nos dias de sessão, os membros do grupo se dividiam em subgrupos para preparar os espaços sagrados (altar, roncós, Casa de Exu, firmezas e atabaque) e as áreas comuns. A limpeza e a organização do altar e dos roncós são realizadas, com cuidado pelas mães de santo e os médiuns mais experientes. Nessas atividades são substituídas as velas, reposta água nas quartinhas e nos copos. Em algumas sessões são substituídas as toalhas do altar.

Na Casa de Exu, Mãe Oxum e Mãe Nanã são as responsáveis pelas atividades de limpeza e organização do espaço. A limpeza das firmezas do quintal (***Seu Porteira***, ***Ogum*** e Cruzeiro das Almas) e do salão principal (teto e chão) é realizada pelos pais de santo e médiuns mais experientes. O atabaque é limpo e hidratado com óleo de oliva pelo Ogã, Ubiraci.

Os demais médiuns e combonos alternam-se na preparação da sessão com a limpeza do quintal, varrição do espaço, corte de grama, poda de árvores, recolhimento de folhas secas e do lixo. Duas médiuns, que auxiliam no salão principal, conferem o estoque de artigos usados nas sessões (temperos, cigarros, bebidas, velas) para avaliar quais são necessários disponibilizar para a sessão e o que precisará ser repostado na sessão seguinte.

Outro grupo se ocupa com a cozinha, onde fazem a limpeza e a organização de armários, a lavagem de utensílios e o descarte de objetos e materiais desnecessários. Há a preparação de café e de alimentos para as sessões, como pipoca, por exemplo. Parte desse grupo fica na varanda, onde há um tanque em que são lavadas taças (de diversos tamanhos e cores), jarros (de vidro), copos (duplos de vidro e liso), pratos de pedido (de louça branca do tamanho dos de sobremesa).

Para lavar os pratos com pedidos das sessões anteriores, é necessário rasgar os nomes escritos a lápis no papel dos pedidos, que ficam no fundo do prato, antes de jogar os restos dos trabalhos (geralmente com velas, mel, açúcar, folhas de ervas e sementes) no lixo. Depois disso, os pratos são lavados com sabão e água. Outros membros ajeitam a varanda varrendo e limpando as mesas e as cadeiras.

O abrir velas

Uma das primeiras atividades propostas para quem ingressa na comunidade é abrir velas. Nesse caso, o novato é convidado a sentar em um banco ou caldeira, de plástico branco, junto a duas ou três pessoas, em roda. Ao centro da roda fica uma caixa de velas. As velas são dispostas em caixas de papelão com 32 unidades de 44 mm de altura. A tarefa consiste em dobrar a ponta da embalagem ao redor da parte superior da vela, para conter o excesso de parafina que escorre quando a vela está acesa. Durante a execução dessa tarefa, os membros da comunidade conversam sobre temas do dia a dia,

relembra histórias da comunidade ou comentam fatos relacionados às entidades ou sobre a Umbanda.

Os preparativos para o início das sessões

Depois que Mãe Iemanjá acende suas velas na Casa de Exu e no roncó, Mãe Oxum lembra aos membros para acender suas velas. Por volta de 30 minutos, antes de iniciar a sessão, Mãe Iemanjá avisa que está na hora de trocar de roupa para iniciar a sessão. Assim, o grupo se reveza no banheiro e no vestiário para pôr a roupa de sessão. Os homens utilizam camisa e calça e as mulheres camisa branca e saia rodada branca. Como as mulheres dançam e com isso as saias levantam, Mãe Iemanjá exige que todas utilizem bermuda ou calça por debaixo da saia.

Se for sessão de festa, gira de velho ou de exu, o grupo aguarda o início da sessão no salão principal. Se for sessão de *Seu Estrela Branca*, o grupo aguarda na varanda. No momento de começar a sessão, é tocado um sino e a seguir tem início as atividades ritualísticas.

As sessões têm hora para começar, mas não para acabar. Em geral tem início às 17 horas. Se tiver gira de Exu, termina por volta das 23 horas. Se for dia de *Seu Estrela Branca*, o encerramento se dá por volta das 21 horas. Na Festa de Cosme e Damião, o horário é diferente, começa às 10 horas e termina mais ou menos às 18 horas.

Como os membros do Centro moram em municípios diferentes e alguns precisam viajar até sete horas para frequentar os rituais, ficou estabelecido que as sessões são quinzenais. Por isso, em uma sessão, em geral, acontecem até dois eventos. Por exemplo, no dia de *Seu Estrela Branca* há sessão de cura e de mesa de estudo. Nas sessões de gira de velhos, às vezes, é aberta uma sessão com criança ou com caboclo. Após uma festa de orixá pode haver uma gira de exu.

O desenrolar das sessões do Centro

Saudação aos Exus

Com as cortinas fechadas. Organizado em semicírculo, o grupo saúda os **Exus**. Pai Ogum inicia os pontos com *Salve Exu!!!* e o Ogã toca os pontos no atabaque. Ao som do ponto *Tem morador de certo tem morador (2x)*, Pai Ogum apresenta o nome de cada **Exu** que trabalha na casa. Ao citar os nomes, os membros batem palma e, em reverência, abaixam a cabeça. Recebem saudação: a *Cigana do Oriente, Seu Veludo, Padilha, Zé Pelintra, Dona Sete, Seu Tranca Rua, Sapatinho, Seu Caveira, Mulambo, Seu Malandro, Tiriri, Sete Encruza, Farrapo, Navalhada, Marabu, Cigano, Gira Mundo, Três Encruza, Sete Facadas, Meia Noite, Marinheiro, Seu Porteira*. Pai Ogum finaliza o ponto com o verso *todos os Exus são moradores*.

Defumação

As cortinas são abertas para a defumação. Iberê com o turíbulo (vaso de metal suspenso por três correntes que contém brasa e incenso) e um pote de plástico com as ervas de cheiro, é seguido por outro médium, que leva um copo com água numa mão e na outra uma vela acesa. Os dois médiuns circularam pelo salão enquanto o grupo canta *defuma com as ervas da Jurema. Defuma com arruda e guiné. Com benjoim, alecrim e alfazema, vamos defumar filhos de fé!!!*. Eles iniciaram a limpeza do salão balançando o turíbulo que emite fumaça clara e densa, primeiro na porta de entrada da casa, depois na firmeza onde o turíbulo é levemente encostado no chão. A seguir, é defumado o altar e o atabaque. Logo após, é feita a defumação da quina à esquerda do altar e, a seguir, em diagonal até a porta de entrada do banheiro. Os dois médiuns seguem em direção à quina direita do altar e vão em direção diagonal até o bebedouro. Terminada a defumação do salão, os médiuns iniciam a defumação dos presentes, começando por Mãe Iemanjá.

Iberê realiza o ritual de defumação em Mãe Iemanjá. Ele abaixa o turíbulo próximo ao chão enquanto Mãe Iemanjá inclina o corpo e cruza as mãos na direção da fumaça. Ela levanta o corpo com as pernas paralelas e os braços abertos, como Cristo Redentor. Iberê aproxima o turíbulo: entre o braço direito e a perna direita; depois entre o braço esquerdo e a perna esquerda; a seguir, entre a cabeça e o ombro direito; depois, entre a cabeça e o ombro esquerdo. Finalizada a limpeza da frente do corpo, ela vira de costas no sentido anti-horário. Iberê aproxima o turíbulo novamente: entre o braço esquerdo e a perna esquerda; depois, entre o braço direito e a perna direita; a cabeça e o ombro esquerdo; e a cabeça e o ombro direito. Ela vira, inclina o corpo, cruza as mãos na direção da fumaça, retorna à posição ereta e volta para seu lugar.

Nessa parte do ritual, os filhos de santo usam suas guias que são colares de contas plásticas unidas por um cordão de algodão. Cada cor de guia remete a um orixá; como, por exemplo, azul a **Iemanjá**, verde a **Oxóssi** e vermelho a **Ogum**.

Mãe Iemanjá explicou que as guias são instrumento de proteção contra as forças negativas. *As guias são importantes porque é o imã dos negativos. Se você tiver com as guias, qualquer negativo que venha gruda nessas guias. Por isso, estouram tantas. Numa gira mais pesada, as guias estouram. Porque é a defesa dos filhos de santo. Cada guia representa uma entidade. Então, essa energia que pode bater é o que faz estourar. Ah, estourou a minha guia. Estourou porque teve um negativo que ali que bateu. E ela estoura à toa, do nada. Então, é importante, principalmente, para quem está fazendo o defumador. Ela é importante porque ela é uma defesa para o filho de santo que está ali dentro. Por isso, tem guia para **exu**, tem guia para **caboclo**, tem guia para **preto velho**. Cada um tem a sua guia, cada um tem a sua energia e é ali que bate o negativo. Por isso, é que importante usar guia. Ela não é um enfeite. Ela tem a sua função dentro do espiritual. E é para isso que serve (Mãe Iemanjá).*

O ritual de defumação é repetido com as mães de santo, os pais de santo e os demais os filhos da casa, até que todos estejam limpos. Depois, os dois médiuns passam o turbulo perto da assistência e concluem a ação.

Abertura da Sessão

Todos ficam de frente para o altar e ajoelham sobre o pano do anjo da guarda, (uma pequena toalha de tecido branco, geralmente, com renda na borda que é posta no chão), no início das sessões para fazer reverência às mães e aos pais de santo da casa. É entoado o Hino da Umbanda: *Refletiu a luz divina. Em todo seu esplendor. É do Reino de Oxalá onde há paz e amor. Luz que refletiu na terra. Luz que refletiu no mar. Luz que veio de Aruanda para nos iluminar. A Umbanda é paz e amor. É um mundo cheio de luz. É a força que nos dá vida. E a grandeza nos conduz. Avante filhos de fé, como a nossa lei não há. Levando ao mundo inteiro, a bandeira de Oxalá!*

A seguir, os filhos da casa ajoelham-se e põem os braços sobre seus panos do anjo da guarda com as mãos abertas e viradas para cima. Deitam a testa em direção às suas mãos e cantam o ponto de abertura dos trabalhos: *Abrindo a nossa gira, pedimos a proteção (2x). Ao nosso **Pai Oxalá** para cumprir a nossa missão (2x).* A seguir é cantado o ponto de abertura: *Quem vem, quem vem lá de tão longe, são os nossos guias que vem trabalhar (2x). Oi, dai-me forças pelo amor de Deus, meu Pai! Oi, dai-me força aos trabalhos meus (2x). Deus nos salve a estrela-guia, pelas glórias neste dia (2x). Eu venho aqui pedir a **Oxalá** e a nossa mãe Maria, que aumente a nossa luz pra que possamos alcançar as vossas vibrações neste gongá (2x). Eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora, eu abro a nossa gira zamburê pemba de Angola (2x).*

Depois, Pai Ogum faz a oração de abertura, agradecendo e pedindo proteção para os trabalhos da sessão. Todos se levantam e ficam voltados para o altar. Mãe Iemanjá fica de frente para o altar e de costas para a assistência. É entoado o ponto de

saudação à mãe de santo, dirigente da casa, para o ritual de bater a cabeça. *Mas que coroa tão bonita quem te deu foi Oxalá. Coroa babá, coroa! (2x).*

É estendida uma esteira de palha grossa perpendicular ao altar, e, sobre ela, é estendido um lençol branco. Mãe Iemanjá deita de frente para o altar e, a seguir, levanta. Ela segue em direção à porta da casa, de frente para o altar. Faz com a mão direita dois sinais (um com a mão aberta e outro com a mão semifechada) para saudar a entrada da casa, a firmeza e depois o atabaque. A esteira é virada, paralela ao altar, e as demais mães e pais de santo vão bater cabeça de três em três. A seguir, os demais filhos vão bater cabeça de três em três, sendo que primeiro vão as mulheres e depois os homens. Seguindo a ordem hierárquica interna de tempo de vinculação ao Centro, todos vão bater cabeça e saudar a entrada, a firmeza e o atabaque.

A seguir, é momento de cumprimentar a mãe dirigente da casa e os padrinhos. Os padrinhos são médiuns que têm a função de acompanhar o desenvolvimento do filho de santo na religião. Para fazer o cumprimento, o filho de santo estende o pano do anjo-da-guarda aos pés da mãe de santo e deita de bruços com as mãos para cima. A mãe abençoa o filho com uma leve batida no ombro, este levanta e beija as mãos da mãe de santo. A mãe de santo beija as mãos do filho, eles se abraçam e a mãe fala-lhe palavras de carinho ou dá conselho. A seguir, o filho de santo cumprimenta sua madrinha, seu padrinho e as demais mães e pais de santo da casa.

Saudação aos Orixás e às entidades

Neste momento começa a saudação aos **Orixás** e aos guias da Casa com o ponto: *Graças a Deus, meu Deus!(2x). Pelo dia de hoje, louvado seja Deus (2x) (nome do orixá), muito obrigado (2x). Pelo dia de hoje, louvado seja Deus (2x).*

O primeiro orixá a ser invocado é **Iemanjá**. Os médiuns que recebem **Iemanjá** se abaixam e os demais inclinam o corpo. O ponto continua com a invocação, com **Pai**

Ogum, Mamãe Oxum, Pai Oxóssi, Mãe Iansã, Pai Xangô, Mamãe Nanã, Pai Omulu, pretos velhos, crianças, Seu Estrela Branca, Pai Oxalá, atabaque, Mãe de santo, pais de santo, filhos de santo e assistência. Quando são invocados *Seu Estrela Branca e Oxalá*, a Mãe de Santo e todos os filhos ficam de joelhos.

A seguir, Pai Ogum puxa os pontos de *Iemanjá*. Ponto 1 – “*Brilhou, brilhou, brilhou, brilhou o mar. O manto da minha Mãe Iemanjá (2x). Brilhoouuuu, brilhou no mar e agora vai brilhar neste gongá (2x)*. Ponto 2 – *No fundo do mar tem pedra debaixo da pedra tem areia, debaixo da areia tem conchinha debaixo da conchinha mãe sereia. Tem areia, tem areia, tem areia no fundo mar tem areia (2x)*. Ponto 3 – *Eu vou jogar flores no mar (2x). Uma promessa que eu fiz para deusa do mar. Eu pedi eu ganhei, prometi vou pagar (2x)*. Os médiuns que recebem *Iemanjá* incorporam, se cumprimentam e são cumprimentados pelos membros e pela assistência. Pouco depois, é cantado o ponto para subida, *O navio apitou vai de mar a fora (2x). É a minha Mãe Iemanjá que já vai embora (2x)*. Os médiuns desincorporam e alguns bebem água. Todos retornam aos seus lugares.

Pai Ogum puxa os pontos de *Ogum*. Ponto 1 – *Bandeira linda de Ogum, está içada lá no Humaitá (2x). Oi, salve o general da Umbanda! Ogum venceu a guerra, São Jorge venceu demanda (2x)*. Ponto 2 – *Oh, japonês olha as ondas do mar (4x). Ogum, Ogum, Ogum é Tibiri. Lá na praia eu vi (2x). Seu Sete Ondas na Umbanda já venceu demanda, para salvar filho de Umbanda*. Ponto 3 – *Pisa na linha de Umbanda que eu ver, Ogum Sete Ondas! Pisa na linha de Umbanda que eu quero ver, Ogum Beira-Mar! Pisa na linha de Umbanda que eu quero ver, Ogum Iara, Ogum Megê (2x)*. Depois que os médiuns incorporam se cumprimentam e são cumprimentados pelos membros e pela assistência. É puxado o ponto para subir: *Mas eu mandei selar o seu*

*cavalo foi para **Ogum** viajar (2x). Mas ele vai pra cidade da Jurema, **Ogum** vai. Mas, ele vai e ele torna a voltar (2x).*

Pai Ogum puxa os pontos de **Oxum**. Ponto 1 – *Eu vi uma garça voando, voando sem parar (2x). Não era garça (2x). Era a Mãe **Oxum** que transportava.* Ponto 2 – *Foi na beira do rio aonde **Oxum** chorou (2x). Chora aieie ô chora pelos filhos teus (2x)* Ponto 3 – *Foi no clarão da lua a água da cascata parece de prata (2x). Era um lindo véu que vem das fontes para **Oxum** que vem do céu (2x). Aieie **Mamãe Oxum** dona do ouro. Aieie **Mamãe Oxum** é meu tesouro (2x).* As Oxuns se cumprimentam, recebem o cumprimento dos filhos e depois sobem com o ponto, *Lá vai **Oxum**, vai pras águas nessa hora. **Mamãe Oxum** ilumina nesta hora (2x).*

Pai Ogum puxa os pontos de **Oxóssi**. Ponto 1 – *Ora viva **Oxóssi** iê, ora viva **Oxóssi** iá. **Oxóssi** é rei das matas caçador lá do sertão. Ora viva o meu pai ele é São Sebastião.* Ponto 2 – *Eu tenho meu pai eu tenho. Eu tenho um beija-flor. Eu tenho meu pai eu tenho. **Oxóssi** é bom caçador.* Ponto 3 – *Naquela estrada de areia aonde a lua clareou (2x). Todos os caboclos pararam para ver a procissão de São Sebastião (2x). Okê caboclo. Okê, okê caboclo meu **Pai Oxossi** é São Sebastião (2x).* Os médiuns incorporam, se cumprimentam, são cumprimentados e desincorporam ao som do ponto para subida: *Ele vai embora diz que Umbanda tem mironga. Meu **Pai Oxóssi** balanceia, mas não tomba. Eea ele vai embora e deixa Zambi em seu lugar (2x).*

Pai Ogum puxa os pontos de **Iansã**. Ponto 1 – *Ventou, ventou, mas que ventania. **Iansã** é nossa mãe. **Iansã** é nossa guia.* Ponto 2 – ***Iansã** menina dos cabelos loiros aonde você mora é na mina do ouro (2x).* Ponto 3 – *Epahei, oyá! Ela é dona dos ventos mensageira de **Oxalá**. Saravá santa guerreira deusa do fogo e da luz, minha santa padroeira a quem meu destino conduz. Proteção para os seus filhos Epahei, oyá! Moça rica de Aruanda venha nos abençoar. Só uma médium recebe **Iansã** e rodopia pelo*

salão com um braço para o alto e com o outro movimentando a saia. Pouco depois, o ogã puxa o ponto para subida: *Buena, buena po po vai pra Angola girar (2x). Samba gole o quilombo Santa Bárbara de Jaracuta (2x).*

Pai Ogum puxa os pontos de **Xangô**. Ponto 1 – *Xangô meu pai deixa essa pedreira aí (2x). Umbanda está lhe chamando, deixa essa pedreira aí (2x).* Ponto 2 – *Meu pai São João Batista ele é Xangô. Dono do meu destino até o fim (2x). No dia em que faltar a fé no meu Senhor. Que role essa pedreira sobre mim (2x).* Ponto 3 – *Xangô é rei. É rei de nagô (2x). Oi batam palmas pra coroa de Xangô (2x).* Vários médiuns recebem **Xangô**, ao incorporá-lo cruzam os braços a frete do peito e cumprimentam com abraço quem se aproxima. Ubiraci toca o ponto para **Xangô** subir, *Xangô já nos corou. Xangô já nos saravou (2x). Filho de Umbanda por que tanto chora. É o meu Pai Xangô que já vai embora.*

Pai Ogum puxa os pontos de **Naná**. Ponto 1 – *São flores Nanã são flores. São flores Nanã Buruquê. São flores Nanã são flores, do seu filho Obaluaê. Nas horas de agonia é ele quem vem nos valer. É seu filho Nanã, é seu filho Nanã. É seu filho Obaluaê.* Ponto 2 – *Naná, Nanã, Nanã Buruquê. Sua saia é roxa sua cinta é de sapê.* Ponto 3 – *Se a minha mãe é saluba. É orixá a mais velha do mundo (2x). Mas ela é a Nanã Buruquê. Olhai seus filhos agora que eu quero ver.* Depois que duas médiuns incorporam **Naná** e os presentes a cumprimentam, o Ogã puxa o ponto para subir - *Caem pétalas do céu (2x).*

Pai Ogum puxa os pontos de **Omolu**. Ponto 1 – *Quem vê o velho no caminho pede a benção (2x). Deus te abençoe (2x). Deus te abençoe atotô Obaluaê.* Ponto 2 – *Meu Pai Oxalá é o rei venha me valer (2x). O velho Omulu atotô Obaluaê.* Ponto 3 – *Casinha branca (2x). Que eu mandei fazer, para ofertar ao meu Pai Omulu e atotô Obaluaê. Salve meu Pai Omulu, salve Nanã Buruquê. Atotô Obaluaê. Mãe Obaluaê,*

Mãe Nanã e Cendira incorporam o **orixá** e são cobertas por lençóis brancos. As médiuns incorporadas sentam em cadeiras ou bancos. Sob os lençóis, elas recebem cumprimentos e abençoam as pessoas, da casa e visitantes. Depois, Pai Ogum puxa o ponto para **Omolu** subir – *Brocoió brocoió, Brocoió aruande, Brocoió brocoió, Omulu já vai embora*. As médiuns são levadas aos roncós, os panos são retirados e elas voltaram para o salão desincorporadas.

A sessão tem continuidade, mas há especificidades, a depender do que está marcado para aquele dia. Basicamente, as sessões podem ser agrupadas em seis tipos: 1) Festas de **orixá**, 2) Giras e festa de **velhos**, 3) Giras e festas de **exus** (com trabalhos de desobsessão), 4) Festas de **crianças**, de Cosme e Damião e de Crispim, 5) Gira de **caboclos**, e 6) Sessão de cura e de mesa com **Seu Estrela Branca**.

1) Festas de orixá

As festas de **orixá** que são comemoradas no Centro têm relação com os dias em que são comemorados os santos católicos, com os quais aqueles são sincretizados, segundo informou Mãe Oxóssi. Nessas festas, são entregues flores e presentes. Quase sempre há uma roda de dança em torno da firmeza da casa e o **orixá** abençoa objetos e os participantes.

A Festa de **Oxóssi** é comemorada em janeiro, num sábado próximo ao dia 20, dia de São Sebastião protetor do Rio de Janeiro. A Volta dos **orixás** é comemorada em março ou em abril, no Sábado de Aleluia, após a Quaresma.

A Festa de **Ogum** é realizada em abril, num sábado próximo ao dia 23, dia São Jorge, reverenciado como o santo guerreiro. A Festa de **Xangô** acontece em junho, num sábado próximo ao dia 24, dia São João Batista. Em agosto, há a Festa de **Iemanjá**, num sábado próximo ao dia 15, dia de Nossa Senhora da Glória.

No último mês do ano, há a Festa das Ibas (*Oxum* e *Iansã*) e *Omulu*. No segundo sábado, são comemorados juntos o dia de Santa Bárbara (Iansã), que é 4 de dezembro, o dia de Nossa Senhora da Conceição (Oxum), que é dia 8 de dezembro, e o de São Lázaro (Omulu), que é dia 17 de dezembro.

2) Giras e Festa de *preto velho*

No sábado próximo ao dia 13 de maio, dia da Abolição da escravatura, é comemorada a Festa de *preto velho*. Nessa sessão, médiuns e cambonos, ao realizar os preparativos da sessão, limpam e organizam a caixa de cada velho. Eles conferem se há na caixa um copo transparente, de 300ml, vela comum, caixa de fósforos, cachimbo, fumo, pomba branca e cuia de coco seco. Ao lado da caixa, são dispostos um banco de madeira e uma tábua para que na sessão “o vovô” ou “a vovó” que desce possa riscar seu ponto. Vários médiuns incorporam *pretos velhos*, mas só podem fazer consultas aqueles que são incorporados pelas mães e pelos pais de santo.

Nesta festa, *Velho Manuel* desce e é estendida uma esteira e, sobre esta, uma toalha de mesa quadriculada. A seguir são postos pratos de sobremesa com feijoada e farinha. As mães e os pais de santo são servidos primeiro, depois a assistência e os demais membros. A seguir, todos sentam no chão para comer com a mão. Depois, cada um lava seu prato. Participam dessa festa *Velho Manoel* de Mãe Iemanjá, *Pai Pedro* de Mãe Obaluaê, *Pai Joaquim* de Pai Xangô, *Vovó Cambina* de Mãe Oxóssi, *Pai Francisco de Aruanda* de Alexandre, *Pai Joaquim* de Pai Ogum, *Vovó Maria Conga* de Mãe Oxum, *Pai José* de Guaíra, *Pai Benedito de Angola* de Iberê, *Pai Bendito do Congo* de Jurema e *Vovó Maria Antônia de Aruanda* de Kauana.

Terminada a feijoada, os *velhos* que estão em terra fazem consulta para quem quiser. Eles ficam sentados em seus bancos, à frente de seus pés está uma tabuleta com o ponto riscado, sobre a tabuleta uma vela acesa e um copo com água. Os *velhos* e as

velhas fumam seus cachimbos e bebem o líquido que foi posto na cuia – água, água com mel, vinho seco ou vinho seco com cravo. Em um momento do ritual, **Vovó Maria Conga**, Mãe Iansã e membros não incorporados acendem uma vela, fazem pedidos e depois põem essas velas no Cruzeiro das Almas. Terminadas as consultas, os *velhos* vão desincorporando e a festa termina.

No início das giras de **preto velho**, é cantado o ponto para **Velho Manuel**, **Pai José cadê Zé Mané?** *Tá na roça colhendo guiné (2x). Diga a ele que quando vier que suba as escadas e não bata com pé (2x).* Mãe Iemanjá recebe **Velho Manuel**. Depois o grupo entoa: *À benção vovó a bênção, quando os filhos pedem benção...* e os filhos vão pedir à bênção ao **Velho Manoel**. **Velho Manoel** senta no seu banco e é auxiliado por Potira, que lhe entrega a tabuleta de madeira, a pempa, o copo com água, a vela e a cuia com vinho tinto seco. Ele risca seu ponto, pega seu cachimbo e o chapéu e abençoa cada filho.

Velho Manuel fica sentado em seu banco, o filho que vem pedir a benção inclina o corpo, dá um giro de 360° e deita a cabeça sobre as mãos no pano do anjo da guarda. **Velho Manuel** bate nos ombros do filho e este beija as mãos de **Velho Manoel**. Enquanto isso, os demais médiuns incorporam seus *velhos*. Mãe Oxum incorpora a **Vovó Maria Conga** e Pai Ogum incorpora **Pai Joaquim** e são auxiliados por Niara, que acende as velas, lhes entrega a tabuleta, põe vinho em suas cuias e fica próxima observando, no caso de precisarem de alguma coisa.

Pouco depois, os demais *velhos* chegam. **Vovó Cambina** de Mãe Oxóssi e **Pai Pedro** de Mãe Obaluaê começam a dar consultas. As outras *velhas* e os outros *velhos* dão benção aos filhos e as filhas, **Pai João** de Bartira, **Pai João** de Angola de Caubi, **Pai Benedito de Angola** de Joazinho riscam seus pontos, põem a vela e o copo com

água sobre a tábua de madeira, fumam seus cachimbos, alguns bebem vinho e ficam trabalhando.

Os *velhos* e as *velhas* dos pais e mães de santo pedem pratos, velas de sete dias, folhas, mel e açúcar para montar os trabalhos dos pedidos dos consulentes. Esses pedidos são passados para outros *velhos* que estiverem em terra. Cada *velho* que recebe o pedido de outro, acrescenta mais folhas, sementes ou pó de pamba. Além disso, fumam seus cachimbos e jogam fumaça sobre o pedido e o encaminha para o outro *velho* que estiver ao lado.

Pai Joaquim ao receber um consulente lhe disse: “*pergunte as entidades, aos pretos velhos eles vão te ajudar. Pergunte... o que você quer saber?*”. Sobre o ponto riscado, *Pai Joaquim* explica: que o desenho da estrela significa o oriente; a lua, a noite; a casa com cruz, as almas; e a ponta da flecha, os guerreiros. Disse que cada vez que trabalha, pode mudar o ponto e que depende do que for trabalhado. Ele disse que o círculo central da tábua significa Aruanda, que é a cidade celestial, que o copo com água é para purificar e que a vela é para dar luz.

Após as orientações, o consulente, em geral, agradece, pede benção com beijo nas mãos do médium incorporado e depois se levanta. Ao final da gira, é cantado o ponto para *Velho Manoel* subir - *Oh que lindo cantar, oh que lindo rouxinol. Até os passarinhos choram quando Pai Manoel se despede e vai embora (2x)*. Terminada a gira, a água dos copos e os restos de bebidas são dispensados e os objetos são lavados e guardados.

3) Giras e festas de exus

Antes de conhecer o Centro, tínhamos certa reserva, ou medo, dos *Exus*. Acho que isso se deve, em parte, ao preconceito que associam os *Exus* a entidades do mal ou que fazem mal. Felizmente, nossa impressão mudou ao sermos esclarecidos de que

essas entidades procuram ajudar as pessoas que lhes pedem auxílio e, ao fazer isso, ganham mais luz no plano em que se encontram.

Numa sessão, o **Ogum** de Mãe Iemanjá disse: “*muitos acham que aqueles que estão na esquerda é porque não têm luz, mas isso não é verdade. Muitos que estão do lado de lá, às vezes, têm mais luz do que os que estão do lado de cá. A Cigana mesmo poderia estar do lado de cá, mas preferiu ajudar os manos de lá, que estão precisando de mais luz.*”

Nas giras e festas de **exu**, a saudação aos **orixás** é compacta. Pai Ogum puxa o ponto de saudação aos **orixás**: “*Pelo dia de hoje louvado seja Deus! À Mãe Yemanjá, muito obrigado (2x)! Pelo dia de hoje louvado seja Deus! À Mamãe Oxum, muito obrigado (2x)! Pelo dia de hoje louvado seja Deus! À Mãe Iansã, muito obrigado (2x)! Pelo dia de hoje louvado seja Deus! Ao meu Pai Ogum, muito obrigado (2x)! Pelo dia de hoje louvado seja Deus! Ao meu Pai Oxóssi, muito obrigado (2x)! Pelo dia de hoje louvado seja Deus! Ao meu Pai Xangô, muito obrigado (2x)! Pelo dia de hoje louvado seja Deus (2x)! Ao meus orixás muito obrigado (2x)! Pelo dia de hoje louvado seja Deus!*”

Pouco depois, Pai Ogum puxa o ponto de **Ogum**: *pisa na linha de Umbanda que eu quero ver, Ogum Sete Ondas! Pisa na linha de Umbanda que eu quero ver, Ogum Beira-Mar! Pisa na linha de Umbanda que eu quero ver, Ogum Yara! Pisa na linha de Umbanda que eu quero ver, Ogum Magê! na gira de Umbanda auê”*.

Mãe Iemanjá incorpora **Ogum**. A seguir, é puxado outro ponto de **Ogum**: *Bandeira linda de Ogum está içada lá no Humaitá (2x). Oi, salve o general da Umbanda! Ogum venceu a guerra, São Jorge venceu demanda e os demais médiuns incorporam seus oguns.*

Cada *Ogum* que chega saúda a casa, a firmeza e o atabaque. Eles circularam pelo salão se cumprimentando. Pouco depois, o *Ogum* de Mãe Iemanjá faz sinal para que a combona Potira que lhe traga a tabuleta e a pomba, para ele riscar seu ponto. Ele risca duas espadas cruzadas, com três estrelas (uma ao centro superior e uma à direita e outra a esquerda) e duas curvas paralelas entre as bases da espada. A combona traz um copo com água e uma vela. *Ogum* ajeita o ponto riscado com a vela e a água e estes são colocados sobre a firmeza da casa. Logo após a combona acende a vela.

Os *Oguns* das mães e dos pais de santo empunham espadas e ao se cumprimentar cruzam suas espadas. Os *Oguns* cumprimentam as cambonas, a assistência e logo após desincorporam. A seguir, os membros retornam às suas posições e a roda de abertura da sessão novamente é refeita para iniciar a festa.

No Centro são comemoradas três festas de *exu*. A principal é a de *Ogum* (de Nação) comemorada num sábado próximo a 13 de junho, dia de São Antônio. A festa da *Cigana* e do *Zé Pelintra* é comemorada em maio, num sábado próximo ao dia 24, dia de Santa Sara de Kali, a protetora do povo cigano. A festa de *Seu Caveira* é realizada em novembro, num sábado próximo ao dia 2, dia de Finados.

Nas festas e giras de *exus*, os médiuns e cambonos trazem as taças, os copos, as bebidas, os cigarros, os fósforos, os materiais e adereços das pombas-gira. Enquanto alguns médiuns espalham os cuspidores pelo salão. Os cuspidores são caixas de plástico, de aproximadamente 25cm por 50cm, com um pouco de areia no fundo, que são usados para jogar pontas de cigarro ou charuto, palitos de fósforos ou para cuspir. Esses são espalhados pelo salão quando os *exus* estão em terra, para depositar as guimbas de cigarro. Mãe Iemanjá explica que os cigarros são para defumar e as bebidas são para limpar os médiuns. Numa das sessões, o *Malandro* disse: “As entidades

fumam para defumar o ambiente, os trabalhos e os filhos; e bebem para limpar os médiuns. Os cigarros, charutos e bebidas são instrumentos de trabalho!”.

No início dessas festas e giras, a cortina é fechada. O grupo se organiza em semicírculo e os *exus* começam a descer. Em geral, participam dessas sessões *Padilha* e *Cigana do Oriente* de Mãe Iemanjá, *Seu Tranca Rua* e *Zé Pulintra* de Pai Ogum, *Seu Caveira* e *Malandro* de Pai Xangô, *Sapatinho* de Mãe Oxum, *Mulambo* de Mãe Obaluaê, *Padilha* de Mãe Oxóssi, *Cigana* de Mãe Nanã, *Seu Três Encruzilhas* de Alexandre, *Seu Caveira* de Jandir, *Cigana Rosa da Estrada* de Bartira, *Malandro* de Iberê, *Cigana* de Jurema, *Cigana Rosa* de Araci, *Maria Padilha* e *Malandro* de Guaíra, *Padilha* de Kauana e *Wladimir do Oriente* de Caubi.

Ubiraci toca o ponto da *Cigana* e grupo canta: *Quem nesse mundo nunca ouviu dizer. Quem nesse mundo nunca ouviu falar. De uma cigana que mora na beira da estrada. Ela tem sua morada sobre o clarão do luar (2x). Cigana da estrada, força poderosa, nos dê proteção e axé oh cigana formosa (2x).* Enquanto o ponto é cantado, os médiuns se preparam para receber seus guias.

Na festa da *Cigana* e do *Zé Pelintra*, Mãe Iemanjá, Pai Ogum e Pai Xangô usam roupas diferentes das brancas tradicionais. Mãe Iemanjá usa saia e blusa com detalhes amarelos. Pai Ogum veste um terno branco, com gravata vermelha, sapato branco, chapéu vermelho e bengala. Pai Xangô veste uma camisa de cetim preta com setas cruzadas nas costas.

Pai Ogum puxa o ponto da *Cigana da Estrada*: *Eu vinha caminhando a pé, para ver se encontrava a minha cigana de fé (2x). Ela parou e leu minha mão. Me disse a pura verdade. Só queria saber, aonde mora Pomba Gira Cigana (2x). Vinha caminhando a pé, para ver se encontrava a minha cigana de fé (2x).* Mãe Iemanjá incorpora a *Cigana do Oriente* e os demais médiuns que incorporam ciganos foram

preparando os adereços, lenços e acessórios dourados. A *Cigana do Oriente* foi recepcionada por Mãe Oxum que lhe deu um buquê de rosas vermelhas e um conjunto de brincos e cordão. A *Cigana* ficou emocionada com os presentes agradeceu e disse que não precisava, e que os filhos daquela casa eram muito carinhosos com ela. Ela circulou um pouco no salão, se despediu e subiu.

Mãe Iemanjá recebe, a seguir, a *Cigana Dançarina*. Mãe Iansã entrega a ela um buquê de rosas amarelas. A *Cigana* recebe um cordão com moedas douradas e é auxiliada a sobrepor em sua saia uma peça amarela. A *Cigana* recebe sua taça com champanhe e depois um cigarro. Foi cumprimentada pelos presentes e por *Seu Zé*. Logo que o viu, pegou uma rosa amarela e pôs na lapela dele. Depois circulou pelo salão e cumprimentou seus irmãos e quem estava por ali.

Nesse meio tempo, em uma das festas, seis pedidos foram solicitados, sendo que quatro foram direcionados à *Cigana*. Ela os preparou em pratos brancos, com mel, açúcar, vela de sete dias e pétalas amarelas. A cambona que estava próxima acendeu as vela e a seguir a *Cigana Dançarina* chamou as entidades que estavam em terra para trabalhar nos pedidos. Depois, a *Cigana Dançarina* disse que ela e *Seu Zé* se amam desde outras vidas e que seu povo não o aceitou. Ela não pode mais seguir a sua caravana porque o seu coração estava com ele. Que hoje estão juntos no plano espiritual. Ela disse que logo fez questão de colocar uma rosa amarela na lapela dele, para que todos soubessem que ele tem dona. A *Cigana Dançarina* subiu e *Padilha* chegou muito alegre, recebeu seu champanhe, pôs os anéis, um cordão com pedras vermelhas e algumas pulseiras de pedras coloridas. Ela pegou seu “pito” (cigarro) e circulou pelo salão. Neste momento, várias entidades já estavam em terra no salão e elas se cumprimentaram.

A **Padilha** da Mãe Oxóssi disse à pesquisadora: *você vai ajudar a gente e a gente vai ajudar você!* A pesquisadora perguntou à **Padilha**: *como eu posso ajudar vocês?* **Padilha** disse: *o lugar que você vive era para ser muito diferente, se as pessoas fizessem o que Pai maior ensinou. Que é fazer a caridade, ajudar o outro com amor. Mas as pessoas só querem para si, não querem dividir nada e brigam... você vai escrever, as pessoas vão ler. Algumas vão ler sem querer e vão aprender. Elas não precisam vir aqui ou gostar daqui, mas precisam conhecer isso!. Nós vamos ajudar você no seu escrevedor!* E **Padilha** lhe disse ainda: *“por que você acha que tentou tantas vezes e não deu certo? Porque não era pessoa certa para estar junto com você. A que te ajuda agora, gosta das coisas assim, assim, assim e assim, tudo certinho! E você vai precisar de alguém que prepara as coisas antes, para as coisas acontecerem no tempo certo. Além disso, ela pensa, ouve e depois fala. Ela ouve antes e só depois fala, e isso é importante!”*.

Ao final da festa, o **Malandro** de Pai Xangô fez uma roda de cantoria e tirou todas as mulheres que estavam no salão para dançar. Depois, todos cantaram o ponto do **Malandro**: *“De Manhã, quando eu desço a ladeira. A nega pensa que eu vou trabalhar. Eu boto meu baralho no bolso, meu cachecol no pescoço e vou pra Barão de Mauá. Trabalhar? Trabalhar pra quê? Se eu trabalhar, eu vou morrer.* Pouco depois, ele disse que poderia ir. **Pai Joaquim** disse: *“quando o Malandro dança leva as energias Ruins”*. Depois, o Malandro subiu e **Pai Joaquim** foi por último. A sessão foi encerrada de forma leve.

Na festa de **Seu Caveira**, Pai Xangô estava com uma capa preta de cetim e **Seu Tranca Rua** também usava sua capa. Ao baixar, **Seu Caveira** disse *que festa era aquela, se teria tantos trabalhos?* Os **exus** ao chegarem foram servidos com bebidas e cigarros, cumprimentaram-se, abraçaram as pessoas e circularam pelo salão.

Foram cantados pontos de *exus* como o do ***Exu Veludo***: *La na encruza, na encruza existe um homem valente (2x). Com sua capa e cartola, com seu punhal e tridente (2x). É madrugada é madrugada, ele está ao meu lado, por isso eu te digo Exu Veludo. Você é meu advogado (2x).* Outro ponto foi o da ***Padilha***: *Quando eu era pequenina, fui barrada na entrada na porta do cabaré. Cabaré! Menina volta pra casa, aqui não entra criança, aqui só entra mulher (2x). Diz aleluia, diz aleluia! Apesar de ser criança, eu também sou mulher da rua (2x).*

Pouco tempo depois, foram iniciados os preparativos para as desobsessões. Para isso, uma cadeira é posta perto da janela com o encosto traseiro voltado para a cortina, que esconde o altar e o assento para porta. Os cambonos se organizam em dois subgrupos, um para servir bebidas e tabaco para os *exus* e outro para fazer as orações. Para isso, foram dispostos, em semicírculo, alguns bancos e entre dois destes há uma vela acesa e um copo com água.

Tudo preparado, é posto um copo com água e sal grosso e uma vela debaixo de uma cadeira. A vela foi acesa e o primeiro participante foi convidado a sentar. ***Seu Tranca Rua*** orientou aos médiuns a se aproximarem mais da pessoa atendida. Os cambonos iniciam a leitura de preces como Caritas, São Jorge, Pai Nosso, Ave Maria e outras espíritas. O grupo se reveza na leitura das preces. ***Sapatinho*** de Mãe Oxum se aproximou do grupo de leitura e disse que eles não estavam ali à toa, estavam ali para escutar o que era dito.

Em quase todas as sessões em que há trabalho de desobsessão só Mãe Iemanjá, Mãe Oxóssi e Mãe Obaluaê se aproximam do atendido. Na orientação, ***Seu Tranca Rua*** disse que todos devem fazer isso para ajudar seu guia a ganhar mais luz. Em uma das sessões as entidades ***Padilha*** e ***Seu Tranca Rua*** davam orientação à pessoa assistida, Ubiraci tocava o atabaque e as preces foram interrompidas. O ***Malandro*** sugeriu à

pessoa tomar banho com um mistura de cravo, canela, erva doce, alecrim e rosa branca. Depois, outra pessoa foi assistida e *Seu Caveira* sugeriu tomar banho com as ervas Abre caminho e Levante, do pescoço para baixo.

Para cada atendimento, outra vela é acesa e outro copo com água e sal grosso é posto sobre a cadeira da pessoa atendida. As entidades que estão em terra fumam, bebem e circulam ao redor da cadeira. Vez por outra, há gritos e o médium vai ao chão. Segundo Mãe Oxum, nesses casos, o médium recebe alguma carga que estava na pessoa assistida ou algum egum (espírito obsessor). Quando isso acontece, as entidades que estão em terra se dividem, um grupo fica ao redor da cadeira e outro ao redor do médium que recebeu a carga, para ajudar a puxar a energia e limpá-lo. Nesse momento, o grupo que está em oração, reza com mais força e num tom mais alto.

No decorrer dos trabalhos, há gritos e algumas palavras são ditas em tom mais grave. Quando a sessão é pesada, *Seu Caveira* empresta sua capa para alguns membros e outros médiuns incorporados jogam fumaça nos cambonos. Depois que a última desobsessão é realizada, os membros levantam, as entidades circulam e é composta uma roda. *Seu Caveira* agradece a participação de todos e a oportunidade de poder ajudar as pessoas, juntos com seus irmão, e diz que mesmo sendo festa estava ali para trabalhar e assim todos ganham luz.

Depois que o último assistido é atendido, os trabalhos são finalizados e a sessão é encerrada. As velas acesas utilizadas nos atendimentos são levadas para o Cruzeiro das Almas, que fica no quintal, e a água com sal é descartada no tanque. As taças, os copos são lavados, os cuspidores permanecem no salão, o lixo é recolhido, os cigarros e outros instrumentos de trabalho são guardados. Mãe Iansã orienta quanto ao cuidado ao dispensar os conteúdos dos trabalhos e a limpeza de copos e pratos. Disse que é para

retirar as sementes, temperos, restos de vela e jogar no lixo e só depois lavar os copos e pratos no tanque.

Em algumas sessões, dependendo da energia na noite, é necessário virar, ou seja, mesmo que o tema da sessão seja outro, é aberta uma Sessão de *Exu* no salão principal. Quando isso acontece, Mãe Iemanjá chama a todos e avisa que haverá trabalho. Aqueles que precisam ir, saem após o lanche. Permanecem no Centro as mães e os pais de santo, os médiuns e os combonos que têm disponibilidade.

A cortina branca do centro do salão é fechada. A mesa lateral é organizada com os copos, as taças e os cigarros. Os médiuns incorporam suas entidades de *Exu* e o trabalho começa. Geralmente são trabalhos de desobsessão com algum membro da casa ou algum visitante que não estava previsto. Mãe Iansã orienta as tarefas e a organização para os trabalhos com a disponibilização de pratos, mel, açúcar, sementes e temperos.

Uma sessão antes do Carnaval, Mãe Iansã e Pai Xangô entregam para os membros os “olhos de exu”, uma semente vermelha com um ponto preto. Essas sementes são dispostas num prato branco e passado para os *exus* dos pais e mães de santo, alguns jogam fumaça e outros pó de pemba vermelha. Mãe Iansã distribui para os filhos da casa, que devem pegar uma semente e guardar na bolsa ou carteira para levar consigo durante o Carnaval. Eles orientam que, quando terminar o Carnaval, se deve jogar fora o “olho de exu” em uma estrada ou rua que não costume frequentar. *Mulambo* disse que é preciso ter muito cuidado na festa dos caras suja (Carnaval), evitar brigas e, quando vir alguma coisa estranha, se afastar.

Zé Pelintra falou do livre-arbítrio. Disse que cada um pode fazer suas escolhas, mas que é preciso arcar com as consequências. Foi cantado um ponto que falava de uma flor na beira da estrada, que era da *Padilha*. Pai Xangô explicou que a flor tem dona,

não está perdida na rua. *Sapatinho* orientou que não se deve pegar nada na rua porque o que tá lá tem dono.

Terminados os trabalhos, os filhos pegaram seus panos de anjo-da-guarda, ajoelharam-se e cantaram: “*eu fecho a nossa gira, com Deus e Nossa Senhora. Eu fecho a nossa gira, Zambolê pemba de Angola... Eu fecho a nossa gira, com Deus e Nossa Senhora. Eu fecho a nossa gira, Zambolê pemba de Angola*”. Pai Ogum rezou a oração final. Depois foram bater cabeça no altar, agradecer o atabaque e a firmeza. Foi composta a roda do fechamento e cantada a música “*Um abraço dado de bom coração, é mais que uma benção, uma benção é uma benção*”. Mãe Iemanjá agradeceu a participação de todos e disse aos visitantes que voltem quando quiserem e desejou a todos muita paz e saúde até próximo encontro. E todos responderam: “Assim seja!”. A seguir foi servido o lanche no quintal, o espaço foi reorganizado e o centro foi fechado.

4) Festas de criança

Há duas festas de *criança* no centro. A Festa de Cosme e Damião, que acontece num sábado próximo ao dia 27 de setembro, que é o dia de Cosme e Damião, e a Festa de *Crispim*, num sábado próximo ao dia 25 de outubro. A Festa de Cosme e Damião acontece durante o dia, a partir das 10 horas.

A preparação começa na véspera, os móveis são mudados de lugar no salão principal. No início da noite, Raoni traz os doces e balas para terminar a arrumação no dia seguinte. A mãe de santo confirma com o grupo que o horário de encontro para terminar a arrumação é às 8 horas, para começar a sessão às 10 horas.

Os preparativos continuam com a organização das mesas, colocação de doces em potes e bandejas. Cada membro que chega ao salão rapidamente encontra o que fazer. Parte do grupo fica incumbida de encher bexigas, que são amarradas e fixadas nas paredes, junto com desenhos coloridos de crianças e brinquedos. Mãe Iemanjá e Kauana

ficam na coordenação da organização do salão principal.

Nesse dia, é servido um almoço coletivo. Por isso, uma parte do grupo fica na cozinha organizando os utensílios, os alimentos e as bebidas. Às 9h30, Mãe Iemanjá e Pai Xangô chamam o grupo para trocar de roupa para não atrasar o início da sessão. Com tudo pronto, é iniciada a defumação do salão e dos membros do grupo. Feita essa limpeza, começam os trabalhos da sessão.

A gira foi aberta, Mãe Oxum fez a oração e Pai Xangô puxou os pontos com Ubiraci. As cortinas ficam fechadas para saudação aos *exus*. A seguir, as cortinas são abertas e são cantados os pontos para os *orixás*, três pontos para cada *orixá*. Os *orixás* que desciam em terra, abençoavam os doces.

A ordem de descida dos orixás neste Centro é: *Iemanjá, Ogum, Oxum, Oxóssi, Iansã, Xangô, Naná e Obaluaê*. No momento em que *Oxum* estava em terra, a entidade da mãe de santo convidou as mulheres para dançar para *Oxum*, fazendo uma roda envolta da firmeza da casa. Depois, *Oxóssi* desceu e foi feito o mesmo. Quando a dança terminou, *Mãe Oxóssi* orientou que quando for feita a roda, é para seguir os passos do *orixá* e não bater palmas, pois é uma forma de homenagear os *orixás*.

A gira permaneceu aberta, mas a sessão é interrompida para o almoço. Esse foi servido na varanda e o grupo se espalhou no quintal. Vários subgrupos foram formados e mesmo com orientação da mãe de santo que a gira estava aberta, os membros conversavam descontraidamente. Após um rápido descanso, o grupo se reorganizou para a segunda parte da sessão, a festa propriamente dita.



Mesa da Festa de Cosme e Damião

O grupo retornou ao salão principal com mesa repleta de doces e com bolo ao centro. Ubiraci começou a tocar os pontos de criança. Ponto 1 – *Cosme e Damião. Damião cadê doum. Doum foi passear no cavalo de Ogum. Doi doi sereia do mar. Doi doi minha Mãe Iemanjá.* Ponto 2 – *123456 queremos ver criança na cabeça de vocês.* Ponto 3 – *Vamos brincar de roda, como Damião e Doum (2x). Ele vem montado no cavalo de Ogum (2x).* Ponto para subida – *Andorinha que voa voa, andorinha. Leva esses anjos pro céu andorinha (2x).*

Vem primeiro *Dandê*, que é a criança da Mãe Iemanjá, e se joga no chão. Pouco a pouco, outros médiuns incorporam suas *crianças*. Rapidamente, o salão fica repleto de *erês* (crianças espirituais). *Crispim* de Pai Ogum, *Pedrinho* de Pai Xangô, *Mariazinha* de Mãe Oxum, *Pretinha* de Mãe Oxóssi, *Damiana* de Mãe Obaluaê, *Mariazinha da Praia* de Jurema, *Aninha* de Araci, *Joãozinho do Mato* de Iberê e *Mariazinha da Praia* de Guaíra. Cada um vai à mesa para fazer imposição de mão.

As cambonas se dividem para entregar as caixas de brinquedos, pratos de doces ou frutas e a caneca da *criança*. Cada médium tem uma caixa de plástico com brinquedos e objetos do seu *erê*. Cada *erê* gosta de um doce específico (cajuzinho, doce de leite, bananada) ou fruta (maçã, melancia, uva). Geralmente bebem guaraná, mas há alguns que preferem água, água com mel ou água de coco. Por isso, cada médium traz o doce, a fruta e a bebida do seu *erê*. No caso do guaraná, não é necessário trazer porque é

comprado coletivamente em garrafa pet de dois litros.

As *crianças* se divertem com seus brinquedos (bonecas, bolas, bolas de gude, carrinhos, objetos maleáveis de plástico). Sentados no chão, brincavam entre si. Pouco depois, algumas *crianças* pedem prato branco, vela de sete dias, açúcar, mel, temperos e sementes para fazer os pedidos dos seus médiuns.

Os pedidos já com a vela acesa são tocados entre as *crianças* para serem trabalhados. Com isso, são acrescentados doces ou brinquedos aos pedidos para energizá-los. Enquanto isso, alguns *erês* oferecem doces aos presentes e orientam que antes de comer é para fazer um pedido.

Os cambonos e a assistência ficaram próximos às *crianças*. Algumas *crianças* davam consultas como *Mariazinha* de Mãe Oxum, *Pretinha* de Mãe Oxóssi, *Damiana* de Mãe Obaluaê e *Pedrinho* de Pai Xangô, pois só quem tem autorização para dar consultas são as entidades das mães e dos pais de santo. Terminadas as consultas, é cortado o bolo para ser repartido entre os presentes. O Ogã toca os pontos para as *crianças*. As *crianças* fazem uma roda e os médiuns que já haviam desincorporado ficaram observando. *Damiana* de Mãe Obaluaê explica que quando tem dança é como se um chuveiro de energia descesse para o centro da roda e a energia das pessoas que dançam circulasse e elas recebessem uma ducha de energia.

Pouco depois os doces foram repartidos. As *crianças* podiam comer ou oferecer doces. Depois, Mãe Iansã orientou as *crianças* para preparar os saquinhos para seus médiuns e para quem quisesse. As entidades se serviram de doces. Depois, os cambonos e a assistência puderam preparar os saquinhos para si e para quem quisesse presentear.

Logo em seguida, *Dandê* começou a estourar balões deitando sobre eles e as outras *crianças* fizeram o mesmo. As *crianças* riam muito e chamavam os cambonos para estourar as bolas também. O grupo se divertiu muito. Depois que a festa terminou,

o grupo se dividiu para guardar o que sobrou. Pouco depois, a sessão foi finalizada.

Pai Ogum fez a oração de encerramento. Foi formada uma roda e cantada a música: *Um abraço dado de bom coração, é mais que uma benção, uma benção é uma benção.* Mãe Iemanjá agradeceu a participação de todos para que a sessão acontecesse com animação e fortalecimento da gira. Terminados os trabalhos, o grupo organizou o espaço, desfez a mesa, guardou o material, recolheu as toalhas e os doces e foi embora.

5) Gira de *caboclos*

Os *caboclos* não têm uma festa específica. Em algumas dessas, a depender do calendário, há gira de *caboclos* junto com a gira de *preto velho* ou junto com as festas de *Xangô* ou *Iemanjá*. Nessas giras, Mãe Iemanjá recebe *Seu Pena Roxa*. Pai Ogum puxa os pontos de *caboclo*. Ponto 1– *Quando Oxalá abriu a banda, Seu Pena Roxa tomou conta do gongá (2x). Olha os espinhos da roseira meu pai caboclo. Não deixa seus filhos tombar (2x).* Ponto 2 – *Foi numa tarde serena lá nas matas da Jurema que eu vi o caboclo bradar (2x). Kyô kyô kyô kyô e toda mata está em festa. Saravá, Seu Pena Roxa ele é rei da floresta (2x).* Ponto 3 – *Ele é caboclo da banda de lá (2x). Quando vê a cobra corre pra matar (2x). Ele atirou a sua fecha, mas errou. Sentou-se na areia e pôs-se a chorar (2x).*

Nas giras de *caboclos* participam as entidades, a saber: *Cabocla Jurema* e *Boiadeiro* de Mãe Obaluaê, *Mata Virgem* e *Boiadeiro* de Pai Ogum, *Ubirajara* de Mãe Oxum, *Seu Caçador* de Pai Xangô, *Pena Verde* e *Boiadeiro* de Mãe Oxóssi, *Açapuru* de Mãe Nanã, *Jurema* de Bartira, *Pena Branca* de Jandir, *Jurupira* de Kauana, *Rompe Mato* e *Boiadeiro* de Guaíra, *Jurema* e *Boiadeiro* de Jurema, *Pena Branca* e *Boiadeiro* de Iberê, e *Tucuruvi* de Caubi.

Os *caboclos* circulam no salão com o braço esquerdo para trás e o braço direito para frente, com os dedos médio e indicador esticados e unidos. Alguns dão passe com

folhas nos consulentes. Na mesma gira, descem também os *boiadeiros* que, vez por outra, abaixam e rodam braço direito em movimentos rápidos e firmes, como se tivessem jogando um laço como uma corda. Eles se cumprimentam, são cumprimentados e dão passe nas consulentes e nos visitantes que os procuram. Fazem trabalhos com velas, mel, folhas e sementes, quando solicitados.

Ao final dessa gira, é cantado o ponto de subida: *“Ele vai embora. Diz que Umbanda tem mironga, meu pai caboclo balanceia, mas não tomba. Eea, ele vai embora e deixa Zambi em seu lugar (2x).*

6) Sessão de cura e de mesa com *Seu Estrela Branca*

As sessões do *Seu Estrela Branca* são simples e compactas. A abertura é reduzida, não tem danças ou palmas, é mais silenciosa e formal. Nessas, são realizados os trabalhos de cura. Os membros do grupo, já vestidos de branco, aguardavam o início da sessão na varanda. Jandir defuma o salão que estava com uma mesa, a maca ao centro e sobre a arca estavam o baú de madeira, com o objetos do *Seu Estrela Branca*, a jarra com água e a bacia de ágata com água.

A maca possui duas prateleiras expansíveis de aproximadamente 1/3 do tamanho do leito da maca, uma prateleira fica do lado direito, próximo ao local da cabeça e a outra do lado esquerdo próximo aos pés. A maca é posta paralela ao altar, com local da cabeça na direção da janela. Sobre cada prateleira estava uma bacia branca grande de ágata com água.

A defumação de todos é feita na varanda, em frente à porta do salão principal. Começa por Mãe Iemanjá e ela incensa Jandir. Depois, ele fez o mesmo com cada participante da sessão. Após ser incensado, cada participante se dirige ao salão principal para aguardar o início da sessão e todos formam uma grande roda envolta da maca.

Depois, Mãe Iemanjá fica de frete para o altar e o grupo canta o ponto do *Seu*

Estrela Branca: *Foi Zambi quem criou o mundo. É Zambi quem vai governar. Foi Zambi quem criou as estrelas. Que ilumina Oxóssi. Lá no Juremá. Coquê, coquê, coquê. Coquê, meus caboclos, coquê.* A seguir, Mãe Oxum faz uma oração para **Oxalá** e Mãe Iemanjá incorpora **Seu Estrela Branca**. Todos ficam de joelhos e **Seu Estrela Branca** chega. **Seu Estrela Branca** chega, benze a água que estava num copo com uma rosa branca. Ele dá início à sessão, cumprimenta a todos, individualmente, e pede para que os médiuns se preparem para trabalhar.

Seu Estrela Branca esclarece que os cambonos são tão importantes quanto os médiuns e que eles algum dia poderão ser médiuns. Esclarece que as entidades trabalham antes, na sexta-feira, fazendo a limpeza espiritual. Ele disse: *A espiritualidade se mistura e a energia é igual. É necessário saudar a todos que estão ali fora e não só aos exus quando ingressar no terreiro.*

Ele disse: *se você tem um guia que você tem afinidade, vá tomar passe com ele e não deverá ficar passando de um para outro. Nós não trabalhamos sozinhos. Em trabalho, todos são iguais e trabalham da mesma forma. Minha médium tem 61 anos. Quando ela veio, decidiu ser mãe de santo e tem que atender aos filhos de santo, todos. É isso que ela tem que fazer, mas, às vezes, sobrecarrega. Às vezes, os filhos estão espiritualmente bem, mas às vezes não estão no mental.*

Seu Estrela Branca disse que quando o médium vai para outro centro pode absorver energias negativas e trazer isso para casa. **Seu Estrela Branca** disse que *não é adequado ir para outro centro, ir lá, voltar. Isso não é bom para outra casa, nem para esta. É melhor ir a uma Igreja do que ir a outro terreiro.*

A seguir, convidou os médiuns que fossem trabalhar para se aproximarem. Os médiuns se voltaram para o altar e receberam suas entidades de cura. Logo depois, uma pessoa deitou na maca e foi energizada na cabeça, na região do coração e na sola dos

pés. Cinco entidades trabalharam com ela. Pouco depois, duas entidades se revezaram para energizar a pessoa. Depois *Pai Jacó* de Pai Ogum massageou a pessoa perto das sobranceiras, ele saiu e *Estrela do Mar* impôs as mãos à volta do rosto da pessoa. Pouco depois, *Pai Jacó* retornou e fez imposição de mãos sobre a cabeça da pessoa, as mãos vibravam aos se aproximar e se afastar da cabeça dela.

Neste momento, *Seu Estrela Branca* se afastou da maca e passou cumprimentar todos os presentes. Olhava nos olhos, abraçava e a cada um dizia alguma coisa específica. Ao cumprimentar a pesquisadora, a abraçou, olhou-a nos olhos e perguntou como estavam as coisas. *Seu Estrela Branca* disse a pesquisadora: – *Você fará um lindo trabalho. A espiritualidade está gostando muito do seu trabalho. Você colherá lindos frutos, muito mais do que imagina!* Dito isso, seguiu e cumprimentou a pessoa que estava ao lado.

A seguir, havia uma roda com 10 entidades no entorno da maca. A pessoa desceu e *Estrela do Mar* convidou outra consulente que estava na assistência para deitar na maca. *Tobias* de Mãe Oxóssi iniciou a imposição das mãos sobre a região do tornozelo e do pé. *Estrela do Mar* trabalhou com as mãos sobre a região da face, na direção do queixo para testa. *Tomás* fez imposição de mãos perto das pernas. Ao redor dela, circularam 10 entidades que se revezavam e direcionavam as mãos para a consulente. As entidades, após trabalharem com a consulente, seguiam em direção à arca, onde estava uma bacia de ágata branca para lavar as mãos com a água que estava num jarro transparente e eram auxiliadas pelas cambonas, que também ofereciam água para beber. Algumas entidades solicitavam também óleos e essências.

Pouco depois, *Seu Estrela Branca* se aproximou da maca e fez algumas perguntas sobre os sintomas e depois perguntou como ela estava se sentindo. Ela respondeu que estava bem e desceu da maca. A seguir, foi a vez de um homem que

estava com dor na região lombar. Ele deitou de bruços. *Seu Estrela Branca* comprimiu na região medular. Depois fez imposição de mãos e sussurrou algumas orientações ao consulente. *Seu Estrela Branca* perguntou se ele havia tido alguma queda. Pouco depois, disse repuxar. Nesse momento, Mãe Iansã e Potira trouxeram uma panela com água quente e pedras de rio. A seguir, foram estendidas tolhas brancas nas costas do consulente e sobre estas foram postas as pedras quentes com o auxílio de uma espumadeira. *Seu Estrela Branca* se afastou por alguns segundos e seis entidades se aproximaram da maca. Ao mesmo tempo, duas entidades estavam concentradas e próximas à assistência em posição lateral à porta e de frente para o altar.

Seu Estrela Branca saiu do salão principal acompanhado de *Pai Jacó*. Enquanto isso, as entidades que estavam no salão principal se posicionaram ao redor da maca. O homem permanecia de bruços com as mãos voltadas para cima em direção à cabeça e as entidades faziam imposição de mãos. Os cambonos estavam perto da arca, alguns sentados e outros de pé, mas todos atentos ao que acontecia. Pouco depois, as entidades se afastaram e *Samir* de Jandir trabalhou sozinho com o consulente, sendo acompanhado à distância pelas demais entidades. *Estrela do Mar*, auxiliada por Mãe Iansã, alterou o local em que as pedras quentes estavam postas nas costas do homem. *Estrela do Mar* passou a pressionar as pedras, que estavam sobre as toalhas brancas.

Seu Estrela Branca retornou e disse que o consulente deveria procurar um ortopedista, pois tinha um desvio e que uma perna era menor que a outra e que as dores nas costas têm relação com este desequilíbrio. *Seu Estrela Branca* tocou o calcanhar do consulente e depois se afastou da maca para cumprimentar a assistência.

Estrela do Mar, auxiliada por Mãe Iansã, retirou as pedras das costas do homem e ele desceu da maca. Pouco depois, uma mulher deitou na maca de barriga para cima. As entidades voltaram a se posicionar ao redor da maca, *Tobias* ficou próximo à cabeça,

Estrela do Mar ao redor do abdômen, *Tomás* ao redor dos pés. Depois *Estrela do Mar* ficou perto da cabeça e chegou *Israel* que a substituiu. *Estrela do Mar* foi até a assistência e deu passe em um homem.

Seu Estrela Branca foi atender outra consulente no quintal. Mãe Iansã orientou as cambonas para auxiliar os guias de cura que estavam trabalhando. *Estrela do Mar* fez alguns sinais com uma pemba branca nos pés de uma consulente e a orientou a ir à praia para caminhar e, ao fazer isso, mentalizar e pedir para levar as energias. Sugeriu caminhar entre a areia e o mar e deixar que as ondas venham e vão.

Depois *Seu Estrela Branca* falou para o grupo: *as pessoas se aborrecem com coisas insignificantes, com ódio e sem necessidade. Tanto aborrecimento por nada! Seu Estrela Branca* aconselhou que é preciso que um abaixe para o outro levantar, nem muito acima, nem muito abaixo. Disse que não precisa engolir não. Disse que: *é preciso que haja mais amor, mais carinho e mais amizade. Às vezes, você acaba brigando com o outro com coisas que não são suas.* Ele pediu que orem pela Terra, orem pelo Brasil. O que falta no Brasil é olhar o próximo. *Nesta terra ninguém é, todo mundo está. Um bom dia, boa tarde que pode evoluir o planeta. O estudo, a fé, a caridade é fundamental para elevar o espiritual.*

Seu Estrela Branca retornou à maca e a mulher desceu. As entidades se posicionaram em direção ao altar e desincorporaram. *Seu Estrela Branca* circulou pelo salão e se despediu de cada um dos presentes. Ele agradeceu a ajuda de todos. Os médiuns foram desincorporando suas entidades, fazendo a limpeza em si por meio de movimentos com as mãos, dos ombros para os pés. *Seu Estrala Branca* se despediu de todos.

Todos os filhos ficaram de joelhos e foi tocado baixinho no atabaque: *Ele vai embora. Diz que Umbanda tem mironga, meu pai caboclo balanceia, mas não tomba.*

E... e... ah ... ele vai embora e deixa Zambi em seu lugar (2x). Seu Estrela Branca subiu e a Sessão de Cura foi encerrada.

Na sequência, médiuns e cambonos se dividiram para arrumar o salão e preparar a mesa de estudo. Dobraram as toalhas usadas para serem lavadas, a água usada foi dispensada, os demais objetos recolhidos e guardados.

A Sessão de Mesa

O salão é preparado para a sessão de mesa, com a disposição de uma porta com dois cavaletes e prolongamento desta com uma mesa plástica próxima e paralela ao altar. Essas são cobertas com uma toalha branca de tecido brilhoso. Ao centro, é posta uma jarra de vidro com água e coberta com um pano circular de filó com contas azuis e brancas nas bordas, e, ao lado desta, alguns copos de café descartáveis. Perto da jarra, são dispostos sete Livros dos Espíritos de Alan Kardec.

Ao redor da mesa sentam os médiuns, sendo que as mães e os pais de santo ficam nas extremidades. Outros médiuns, os cambonos e a assistência sentam em bancos ou cadeira em forma de semicírculo no centro do salão principal, de frente para mesa e o altar. Para iniciar os trabalhos, Pai Xangô lê uma oração de sua escolha e depois a Prece de Cáritas. A seguir, ele lê a prece de confirmação de abertura. Todos repetiram: *Assim seja!*

Mãe Iemanjá escolhe um dos médiuns para ler as perguntas e outro para ler as respostas. Assim, o médium lê cada pergunta com um papel sobre a resposta e após a pergunta ser apresentada, os presentes tentam respondê-la e, ao final, há um breve debate conduzido por Mãe Iemanjá. Após algum consenso, o outro médium lê a resposta do livro. Outra pergunta é lida e o processo prossegue.

Em meio às leituras, há pedaços de papéis com nomes de encarnados e desencarnados (pessoas falecidas), que são observados pelas mães e pelos pais de santo.

Enquanto isso, alguns espíritos incorporam nos médiuns da mesa. Esses, em algumas situações falam de sua vida, outros choram e dão a impressão de que não sabem que desencarnaram. Todos recebem orientações dos médiuns que estão ao lado e pouco depois desincorporam.

A leitura é encerrada e Mãe Iemanjá e as outras mães e os pais de santo impõem as mãos sobre alguns pedaços de papel com nomes de pessoas encarnadas e desencarnadas. Em algumas sessões de mesas, as entidades de crianças que trabalham na casa aparecem e pedem bênção a Mãe Iansã e a Mãe Iemanjá. Pai Xangô faz a prece de encerramento dos trabalhos e a água da jarra é repartida entre os presentes. Novamente, o grupo se divide para reorganizar o salão principal.

O lanche

A cada sessão, duas pessoas ficam responsáveis em preparar e distribuir o lanche que é servido, gratuitamente, a todos os participantes, membros e assistência, após as sessões. Esse lanche, em geral, é composto por sanduíche, salgadinho ou torta e acompanhado por refrigerante e suco. No momento do lanche, o clima é descontraído e amistoso entre os participantes. Eles aproveitam para relaxar um pouco e partilharem informações e sentimentos. Nesse momento, o grupo interage e alguns conversam sobre os preparativos para a próxima sessão ou algum evento do grupo. Pouco depois, alguns membros precisaram sair, pois precisam viajar. Outros terminam a organização do salão principal e da varanda, recolhem o lixo e as atividades são finalizadas.

Outros Rituais

Reforço do anjo da Guarda e Amassi

Cada filho da casa tem uma quartinha, vaso de louça branca com tampa. Há quartinha com asa e sem asa. A com asa é para os casos em que a entidade principal do

membro é feminina, e a sem asa é para aqueles que a entidade principal é masculina. Esse vaso é adquirido em loja de produtos religiosos.

Todos os membros da casa devem realizar o ritual de amassi ou reforço do anjo da guarda anualmente. Quem não incorpora santo realiza o reforço do anjo da guarda e quem recebe santo faz o amassi. A cada amassi, o participante inclui uma pulseira de metal ao redor da borda da quartinha. No sétimo amassi, é realizada a camarinha que é a ordenação de mãe ou de pai de santo.

O reforço do anjo da guarda e o amassi acontecem juntos, num final de semana em que não há sessão do Centro. A preparação do ritual começa num noite de sexta-feira. Essa preparação envolve a maceração de ervas pela mãe de santo e a escolha das ervas que tem relação com os *orixás* dos participantes - e há uma diversidade de misturas possíveis, que vai desde manjerição a aroeira.

O seguidor organiza roupa de cama e toalha de banho na cor branca. Há a necessidade de limpar o espaço, pois dormirá sobre uma esteira de palha grossa. Além disso, antes da meia-noite, o participante pode se alimentar de qualquer tipo de alimento. Depois, nas próximas 24 horas, para o reforço do anjo da guarda, ou 72 horas, no caso do amassi, só poderá ingerir alimentos brancos e sem tempero (arroz, aipim, peito de frango, leite, ovos, biscoito de sal ou maisena). A alimentação deve ser reduzida para possibilitar que haja a limpeza do corpo.

Após a limpeza e a organização do espaço, são dispostas as esteiras para os membros que irão participar do ritual na manhã seguinte. As esteiras abertas ficam em frente ao altar, sendo que a cabeça fica na direção do altar e os pés na direção do espaço destinado à assistência (local onde as pessoas que assistem às sessões ficam sentadas). Sobre a esteira, é estendido um lençol branco e um pequeno travesseiro com fronha branca e outro lençol ou colcha, na cor branca, para se cobrir.

Depois de tudo organizado, é a vez do banho. O participante prepara sua roupa de dormir que deve ser branca (blusa e calça) e toma banho. Nesse banho, deve lavar o corpo e a cabeça com sabão da costa (feito de ervas e que serve para eliminar os maus fluidos). Ao final do banho, deverá jogar sobre a cabeça e molhar todo o corpo com aproximadamente dois litros de água, com ervas maceradas e coadas. A seguir, seca-se com uma toalha branca e veste a roupa de dormir.

O participante só pode deitar após a meia-noite. Antes da meia-noite, há um lanche. No salão principal, além dos participantes, ficam reunidos as mães e pais de santo responsáveis pelo ritual. Após o lanche, é iniciada a preparação para dormir. Cada participante tem na barra da esteira, em frente ao altar, os seguintes itens: a quartinha com água, uma vela comum acesa, uma vela de sete dias apagada e suas guias.

A seguir, um dos pais de santo entra no salão com o turíbulo aceso para incensar o ambiente e realizar a limpeza do lugar. Ele incensa a entrada do salão, a firmeza, os roncós, o atabaque e as mães e os pais de santo. Depois, a mãe de santo incensa o pai de santo e ele fez a limpeza dos participantes.

Os participantes são orientados a deitar de joelhos e se locomover na mesma posição, até a borda da esteira para acender a vela de sete dias. Com a vela já acesa, a mãe de santo orienta que todos devem deitar de barriga para baixo e permanecer assim por alguns minutos e depois poderiam dormir de lado. Ela informa que não poderiam dormir de barriga para cima.

Permanecem no Centro uma mãe e um pai de santo. As demais mães e pais de santo voltam na manhã seguinte. A porta do salão é fechada e, depois de um tempo, a luz é apagada e todos dormem. Na manhã seguinte, os participantes começam a se levantar. Cumprimentam as mães e pais de santo, escovam os dentes e recolhem as

esteiras. A seguir, uma das mães de santo oferece a alimentação matinal: uma xícara de leite com um pouco de açúcar ou mate, e pão com um pouco de manteiga.

Pouco depois, é iniciada a preparação do espaço para o ritual. São trazidos o banco, o chapéu de palha, a tabuleta para riscar o ponto, uma vela comum e a caixa do **Velho Manuel**. Trata-se de uma caixa de plástico que contém cuia, cachimbo e objetos de uso específico da entidade. Em frente ao banco, foi disposta uma esteira menor, coberta por um pano branco com renda nas bordas. Próximas à esteira, estavam duas bacias grandes de ágata na cor branca, com as ervas que foram maceradas pela mãe de santo na véspera, as quartinhas, as velas acesas e as pulseiras prateadas para o amassi.

Mãe Iemanjá incorpora o **Velho Manoel**. **Velho Manoel** acende seu cachimbo, toma vinho tinto seco em sua cuia e risca seu ponto. A primeira médium se aproxima do **velho**, ajoelha-se em frente à bacia. **Velho Manoel**, com outra cuia, derrama a água com as ervas maceradas sobre a cabeça da médium e o excesso dessa água cai na bacia. Depois, Mãe Oxum cobre a cabeça da médium com um ojá (turbante na cor branca). A médium se levanta e fica de frente para o altar e começa a incorporar suas entidades. Primeiro, recebe sua mãe de frente **Iemanjá**, depois seu **Pai Ogum**, depois a **Cabocla Jurema**, e a quarta foi a **Velha Maria Antônia**.

Todas as incorporações foram iniciadas com o canto da entidade que era invocada. Cada entidade que chegava cumprimentava o **Velho Manoel**, Mãe Oxum, Pai Ogum e Pai Xangô. Durante a incorporação da **Cabocla Jurema**, **Velho Manoel** solicitou que ela riscasse seu ponto. Depois de alguns minutos da incorporação de cada entidade, **Velho Manoel** solicita para a entidade se despedir. A médium desincorpora e chega a próxima entidade. Terminadas as atividades da primeira médium, três pulseiras foram postas sobre a tampa da quartinha dela para simbolizar o terceiro amassi daquela

médium. A mesma estrutura ritualista (das quatro incorporações) foi realizada pelos demais médiuns.

Concluídos os amassis, teve início o ritual do reforço do anjo da guarda. **Velho Manoel** chama o participante para se aproximar. Sobre a esteira e de joelhos, ele inclina a cabeça em direção ao altar e acima da bacia de ágata vazia. A seguir, **Velho Manoel** faz algumas marcas com a pomba (uma espécie de pedra de giz branco) na testa, na nuca e nos dois pulsos. Depois **Velho Manoel** banha a abóboda craniana do participante com uma mistura de água, rosas brancas e manjeriço.

A seguir, Mãe Oxum cobre a cabeça do participante com um ojú. Ele se aproxima do **Velho Manoel**, que põe duas guias (cordões de contas) - uma branca de Oxalá e outra azul e branca que é a da casa. As guias estavam mergulhadas nas ervas maceradas. Após isso, **Velho Manoel** diz a ele: *Sejes bem-vindo!* O ritual é encerrado e Mãe Iemanjá desincorpora o **Velho Manoel**.

No fechamento dos trabalhos, Mãe Iemanjá orientou aos participantes para não se exporem ao sol ou ao sereno, no caso do iniciante, por 24 horas e, dos médiuns, até a conclusão do amassi, que tem duração de três dias. Logo após, foi servido o almoço composto de arroz e peito de frango. Terminado o almoço, todos saíram.

A Camarinha

Mãe Iansã disse que é necessário frequentar o Centro para aprender. Para ela, a camarinha é a formatura da mãe ou do pai de santo. Mãe Iansã explicou que o médium passa por sete amassis para ser mãe ou pai de santo. Nos preparativos para o último amassi, o membro fica sete dias no Centro acompanhado pela mãe de santo e são preparados os alimentos específicos para cada orixás. No dia da saída, há um ritual com a presença dos membros da comunidade e convidados.

Nesse dia, as atividades começam cedo. São recolhidas e lavadas as travessas e utensílios com a comida dos *orixás*. Vários membros vão ao Centro para ajudar nos preparativos: uma parte cuida da ornamentação e limpeza do altar; outra da limpeza e organização da casa de Exu; e outra do almoço dos membros que estão em obrigação e só podem comer alimentos brancos – arroz, frango e leite. Como as atividades começam cedo, o grupo toma o café da manhã no Centro.

Entre os preparativos, Mãe Iemanjá orienta sobre o ritual de saída da camarinha. Pai Ogum, Mãe Iemanjá e Pai Xangô definem com Ubiraci os pontos a serem cantados na cerimônia. A seguir, o grupo almoça e depois é realizado o ensaio para a camarinha. No ensaio, Ubiraci toca o atabaque e Mãe Iemanjá puxa o ponto *É do alá, é do alá...* Francisco carrega a esteira e a põe em frente ao altar, sobre a firmeza, em frente ao atabaque e à porta. A futura mãe de santo estava ao centro entre as quatro pessoas que seguravam o alá. O alá é uma espécie de manto conduzido por quatro pessoas que seguram uma haste em cada extremidade e ao centro fica a pessoa que faz a camarinha. Depois do ensaio, houve uma breve pausa. Mais tarde, há a sessão daquela noite. Após o encerramento da sessão, há uma breve interrupção para que as mães e os pais de santo troquem de roupa, para a camarinha da noite.

As mães de santo usam roupas brancas com brilho e com um pano amarrado ao corpo, chamado de atacam. Uma médium toca o adjá à frente do alá e quatro médiuns seguram o alá. A médium que faz a camarinha vem ao salão, bate cabeça no altar, depois na porta, na firmeza, no atabaque e aos pés de Mãe Iemanjá. Depois, a médium vem sob o alá e para perto do atabaque. É puxado o ponto do *orixá* de frente desta, ela incorpora o *orixá*, dança e cumprimenta a mãe de santo.

A médium retorna ao alá, entra em outro cômodo, troca de roupa que tem a cor do *orixá* de trás. Ela sai sob o alá, incorpora o segundo *orixá* e cumprimenta a mãe de

santo. Dança de costas para o altar e de frente para todos e cumprimenta as mães e os pais de santo. Depois, os membros da casa fazem fila no centro do salão para cumprimentá-la. A seguir, os convidados fazem o mesmo. Terminados os cumprimentos, Francisco estende a esteira de lado, em relação ao altar, e de frente para a mãe de santo.

Sob a esteira, a médium que faz a camarinha estende suas guias transparentes sobre o ojá, perto de uma fita na cor de seu orixá de cabeça e um adjá (uma sineta formada por três cones) dourado. Mãe Iemanjá beija a guia transparente, a entrega para a médium e depois a abraça. A médium se levanta e é formada uma roda. A médium agradece a ajuda de todos e a espiritualidade pelos ensinamentos. O grupo faz uma nova fila e todos cumprimentam a nova mãe de santo. Terminados os cumprimentos, é formada uma roda para um abraço coletivo e o ritual de camarinha é encerrado.

O casamento na Umbanda

No salão principal, sob a orientação de Mãe Iansã, médiuns e combonas se preparavam para iniciar a cerimônia de casamento. Perto do altar, as demais mães e pais de santo definem os últimos acertos para a celebração. Perto da porta, o noivo com camisa e calça branca fica a posto para o início do ritual. Os convidados sentam nas cadeiras da assistência.

A celebração tem início com o ponto de *Velho Manoel*. Ao som do atabaque e palmas, todos cantam: *Pai José cadê Zé Mané? Tá na roça colhendo guiné (2x). Diga a ele que quando vier que suba as escadas e não bata com pé (2x)*. Mãe Iemanjá estava de frente para o altar, ao seu lado esquerdo estava o banco, a cuia, a tabuleta, uma vela e a caixa de *Velho Manoel* aberta. Ele desce e Potira traz um copo com água e ascende a vela. Ele risca o ponto, cumprimenta a cambona, as mães e os pais de santo, os médiuns e as combonas.

A seguir, a cerimônia tem início. Um dos médiuns lê um texto sobre a importância do casamento. Em diagonal, do altar para porta, foram formadas duas fileiras com cinco mulheres em cada. Cada uma segura uma palma branca. Os membros e os convidados cantam o ponto Casamento na Umbanda, que tem a seguinte letra: *Vamos louvar, Umbanda! Umbanda, vamos louvar. Casamento na Umbanda é festa no nosso gongá. Laços de amor, luz de claridade. Que Oxalá lhes cubra de felicidade. Vamos louvar, Umbanda! Umbanda, vamos louvar. Casamento na Umbanda é festa no nosso gongá. Orixás e entidades ilumine a caminhada desses filhos de fé unidos nesta casa. Axé, axé, axé, axé por toda a vida. Bendita seja essa união em nossa Umbanda querida.*

Quando o noivo atravessa o corredor, as mulheres ergueram as palmas fazendo um túnel. Ele atravessa de braços dados com a mãe e atrás deles vem uma criança, que traz uma pequena almofada com as alianças. Depois, é a vez da noiva que vem de braços dados com o pai e atravessam o túnel de palmas.

Os noivos sentam-se de frente para *Velho Manoel*, que estava de chapéu de palha e fumava um cachimbo. Os pais dos noivos ficaram atrás deles. *Velho Manoel* deu algumas orientações e risca a testa dos noivos e os abençoa. É lida a oração aos noivos. Os membros cantaram o ponto: *Com licença Pai Oxalá. Pela luz que vibra no Gongá, com amor da Virgem da Conceição, o povo de Aruanda vem firmar essa união. Pela luz que vibra no Gongá, com amor da Virgem da Conceição, o povo de Aruanda vem firmar essa união. Os filhos de Oxalá unir o mundo não vai separar. Os filhos de Oxalá unir o mundo não vai separar. Quem cruza esses filhos na Umbanda pelo poder de Zambi e pela força de Oxalá. Quem cruza esses filhos na Umbanda pelo poder de Zambi e pela força de Oxalá.*

A seguir foi cantado um ponto, escolhido pelos noivos. Depois dois médiuns

incorporam os *orixás* padrinhos do novo casal. Os **orixás** abraçam e abençoam os noivos. Eles recebem uma chuva de pétalas de rosas brancas. A cerimonia termina com o cumprimento aos noivos.

**Entre as firmezas de Oxum e Omolu:
narrativas e trajetórias das Mães e dos Pais de Santo**

Apresentação

A fim de conhecer o sentido da pertença grupal vinculado à dinâmica das atividades mediúnicas e ao papel de liderança sacerdotal de mães e pais de santo umbandistas na comunidade pesquisada, foram realizadas entrevistas individuais com os oito sacerdotes da casa, seis mães e dois pais de santo, no período de 01/10/2016 a 10/12/2016. As entrevistas foram realizadas no Centro, na casa de Mãe Iemanjá e Pai Ogum e no escritório de Mãe Iansã.

Para atingir esses cargos dentro do Centro, o membro precisa realizar sete amassis. O amassi é um ritual em que o médium, que incorpora, realiza anualmente limpeza externa e interna em seu corpo, para facilitar a conexão com suas entidades. No Centro, são disponibilizadas três sextas-feiras, em que não acontece sessão, para que sejam realizados os amassis. O médium chega ao Centro pouco antes da meia-noite da sexta-feira escolhida, limpa sua quartinha, toma banho com sabão da costa, depois banho de ervas, usa uma toalha branca, veste roupas brancas, acende uma vela de sete dias e dorme num lençol branco sobre esteiras de palha grossa. No dia seguinte, recebe um jejum com alimentação leve, e, a seguir, inicia-se o ritual. No sétimo amassi, é realizada a ordenação de mãe ou de pai de santo.

Deste Centro, Mãe Iemanjá, Mãe Oxum e Pai Ogum foram ordenados em outras casas há, pelo menos, 20 anos. Desse modo, o Centro começou com a mãe zeladora da casa, Mãe Iemanjá, a Mãe Pequena, Mãe Oxum, e o Pai Pequeno, Pai Ogum. Os demais foram ordenados no Centro por Mãe Iemanjá. Como zeladora da casa, Mãe Iemanjá, explica: “eu sempre tento mostrar, de todas as formas, o quê é a nossa Umbanda pra nós, já que é uma Umbanda branca, uma Umbanda com o Oriente”.

Na Figura 5, destacados em cor azul, estão os nomes das mães e dos pais de santo do Centro, e, na sequência, apresentamos um breve resumo da trajetória de cada um e, em seguida, a análise das narrativas realizada por meio da Classificação Hierárquica Descendente (Figura 6).

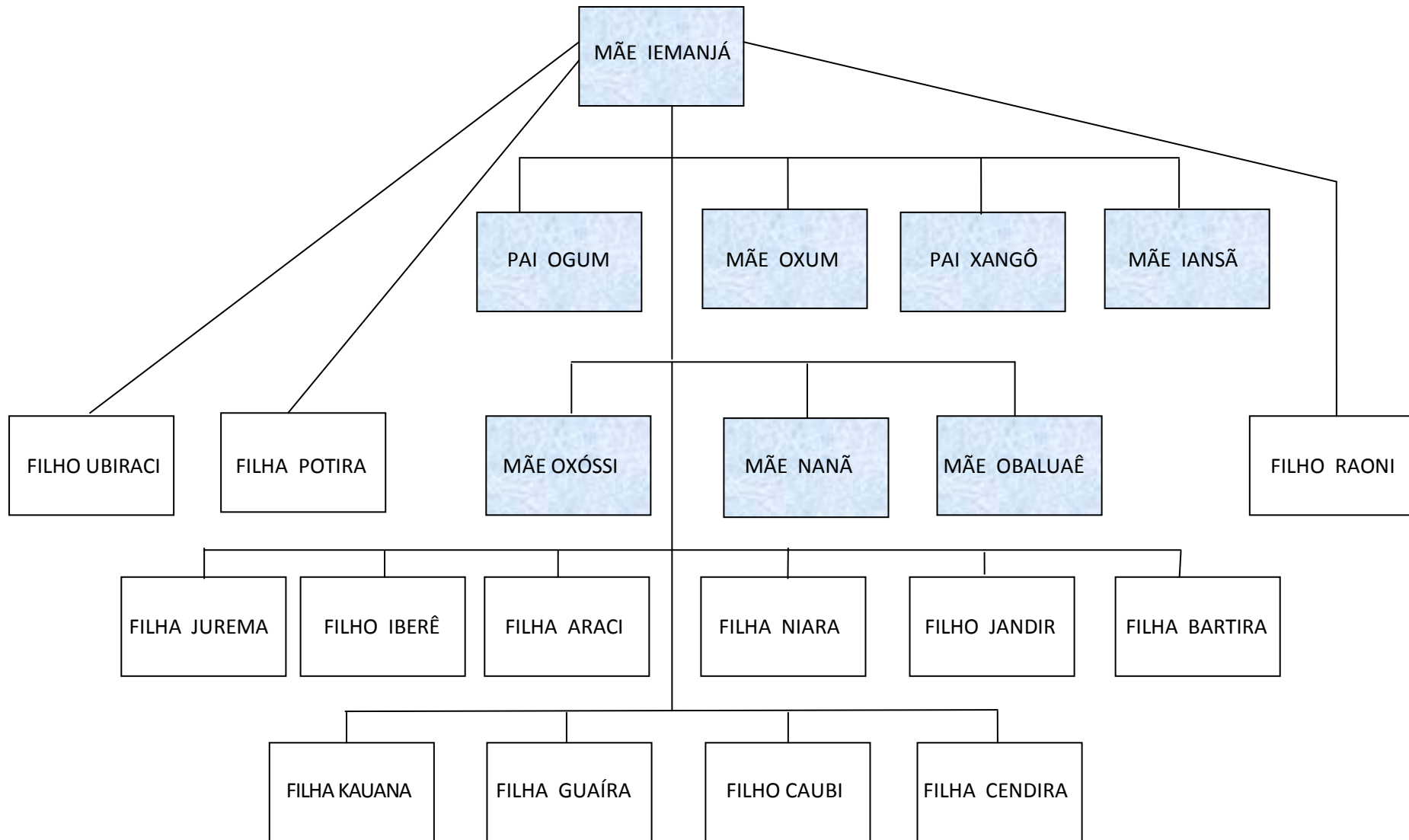


Figura 5. Identificação das mães e pais de santo do Centro, em cor azul.

Mãe Iemanjá

É branca, tem 61 anos e é aposentada. Seu ingresso na Umbanda ocorreu por volta dos 20 anos de idade. Trabalhava numa sala sozinha, em uma empresa no ramo de estética e começou a ouvir muitas vozes, como se fosse uma festa. Nessa época, era kardecista. Intrigada com o fato, comentou com uma colega umbandista que precisava procurar auxílio psiquiátrico, pois achava que estava ficando louca. A colega a acalmou, explicou-lhe que era médium de audição, sugeriu que procurasse um centro e acabou por levá-la àquele que participava. Mãe Iemanjá gostou da religião, passou a frequentar o centro de Umbanda e, com o decurso dos anos, desenvolveu sua mediunidade.

Tempos depois, seu pai de santo lhe informou que, mais cedo ou mais tarde, teria que ter uma casa aberta. Foi ordenada mãe de santo no Candomblé, mas em função do direcionamento de suas entidades, optou por seguir na Umbanda não traçada com o Candomblé, mas com Oriente, ou seja, com a inclusão de trabalhos de cura com entidades orientais. Duas décadas se passaram e, aos 50 anos de idade de Mãe Iemanjá, o Centro foi aberto.

Pai Ogum

É negro, tem 53 anos e é profissional da Educação de nível técnico. Filho adotivo, foi criado numa casa que integrava várias religiões: a mãe era católica tradicional, o pai metodista e os avôs maternos umbandistas. O avô era pai de santo e fazia consultas. Pai Ogum, desde pequeno, o auxiliava nos rituais do centro de Umbanda. Mesmo assim, aos domingos, frequentava com o pai a escola dominical.

Por volta dos sete anos de idade, a mãe o levava à igreja católica, quando se preparava para a primeira comunhão. Nessa época, o padre perguntou às crianças qual era a religião delas. Para a surpresa dele, Pai Ogum disse que era espírita. O padre informou-lhe que não poderia fazer a primeira comunhão porque não era católico. A

mãe foi chamada e o menino explicou o ocorrido. O episódio expôs para Pai Ogum a diferença e a divisão entre as religiões. Ele continuou frequentando as missas com a mãe e, por volta dos 15 anos, disse a ela que gostaria de comungar. A mãe refletiu acerca do pedido do filho e o autorizou a entrar na fila da comunhão. Receoso, ele foi, recebeu a hóstia e rezou pela família. E depois disso, nunca mais teve vontade de comungar.

Aos 20 anos, o primo e a avó o levaram ao centro de Umbanda na Baixada Fluminense. Ele começou a frequentar e, na terceira sessão, decidiu ingressar na Umbanda. Tempos depois, encontrou a esposa, Mãe Iemanjá, e o grupo que viria a formar o Centro atual. Fez suas obrigações, foi ordenado pai de santo e, atualmente, é o responsável por puxar os pontos e auxiliar Mãe Iemanjá nos rituais do centro.

Mãe Oxum

É branca, tem 55 anos e é profissional da Educação de nível superior. Conheceu a Umbanda na infância, sua avó materna trabalhava em um centro. Seus pais passaram a frequentar a Umbanda porque sua mãe absorvia energia negativa das pessoas ao redor. Esteve afastada daquele centro por alguns anos e voltou quando seu pai ficou doente. Os médicos que o atenderam não conseguiam fechar o diagnóstico. O pai foi levado ao centro onde recebeu cuidados e algum tempo depois faleceu, mas a família se preparou para a partida dele.

Ela foi criada na Igreja Católica, frequentava missas, mas gostava de ir ao centro. Lá, ouvia histórias e aos poucos foi conhecendo os rituais e tendo predileção pelos pretos velhos. Nunca imaginou que algum dia viria a trabalhar com santo. Contudo, quando Mãe Iemanjá passou a trabalhar num centro, começou atuar como cambona, mas não recebia entidades. Já estava há três anos naquele centro, quando o pai de santo fez uma sessão de desenvolvimento dos médiuns e Mãe Oxum recebeu três

entidades. Ficou 15 dias sem falar. O desenvolvimento de sua mediunidade se deu dormindo, por orientação do *Seu Estrela Branca*. Ela fez as obrigações no antigo centro e foi ordenada mãe de santo junto com Pai Ogum. Anos mais tarde, Mãe Iemanjá e Pai Ogum tornaram-se seus vizinhos. O grupo decidiu sair do antigo centro, e começaram as sessões na casa de Mãe Iemanjá e depois no Centro atual.

Pai Xangô

É branco, tem 62 anos e é aposentado. Conheceu a Umbanda aos 30 anos, pela dor, depois de sofrer acidente de moto e quebrar o punho.

A cunhada, Mãe Iansã, o convidou para fazer uma consulta num centro, gostou e passou a frequentá-lo. Naquele centro, falaram-lhe assuntos relacionados à sua vida íntima, que não eram do conhecimento de ninguém, o que o fez acreditar nos trabalhos desenvolvidos. Com isso, passou a frequentar mais assiduamente e ingressou na religião. Lá conheceu Mãe Oxum e se casam. Conforme o tempo foi passando, começou a receber as entidades, fez as obrigações e foi o primeiro pai de santo ordenado no Centro.

Mãe Iansã

É branca, tem 64 anos e é profissional da Construção Civil de nível superior. Os pais eram católicos. Por volta dos seus oito anos de idade, a mãe adoeceu. Depois de várias consultas médicas sem obter sucesso, o pai decidiu aceitar o conselho de uma prima e levou a esposa a um centro. Mãe Iansã viu a mãe ser tratada no centro e melhorar. A mãe não tinha forças para ficar de pé, mas depois de algumas sessões, voltou a andar.

Quando Mãe Iansã tinha aproximadamente 20 anos, recebeu a informação de que a filha, na época com menos de um ano, Mãe Obaluaê, teria que ter um terreiro. Ficou surpresa e continuou frequentando por muitos anos aquele centro como consulente, até

que chegou à conclusão de que, para ajudar a filha, precisaria conhecer mais sobre a religião. Passou a conversar com as entidades e pouco a pouco foi aprendendo sobre a Umbanda. Além disso, foi lhe comunicado que não teria o trabalho de incorporação e passou a se envolver com a parte de organização.

Quando fez 40 anos, mudou para outro estado, o que a afastou do antigo centro, embora continuasse a frequentá-lo esporadicamente. Passou a participar de um grupo de estudo sobre Umbanda com o Oriente na cidade em que passou a residir com a família, fora do estado do Rio de Janeiro. No antigo centro, houve um desentendimento e o grupo achou melhor organizar o seu próprio centro. Logo depois, passou a supervisionar os cambonos e a orientar a assistência. Alguns anos depois, as entidades mentoras da casa consideraram que era hora de ser mãe de santo, mesmo sem incorporação, por uma questão de hierarquia na casa e para que pudesse realizar algumas atividades que são restritas aos pais e mães de santo.

Mãe Oxóssi

É branca, tem 30 anos e é profissional da Saúde de nível superior. Conheceu a Umbanda desde que nasceu. Até a véspera de seu nascimento, sua mãe trabalhou num centro. Desde criança, gostava de ir com os pais a centros de Umbanda. Desde então, foi orientada pelas entidades da mãe de como ser umbandista entre pessoas que têm preconceito. Foi-lhe dito que a Umbanda era o seu segredo e passou a se preocupar com o fato de ser umbandista diante de crianças de outras religiões.

Aos 18 anos, ingressou no Centro, que funcionava na casa da sua mãe. O Centro atual foi construído, passou a incorporar, fez suas obrigações e, com o decorrer dos anos, foi ordenada mãe de santo junto com Mãe Nanã e Mãe Obaluaê.

Mãe Nanã

É branca, tem 38 anos e é servidora pública de nível superior. Na infância, conheceu a Umbanda. Os avôs maternos e a irmã eram umbandistas. Fez catecismo por imposição da mãe, mas nunca se sentiu à vontade na igreja católica.

Aos 24 anos, quando estava na faculdade, passou a ter crises de enxaqueca, que perduravam por até 48 horas e a impediam de estudar. Fez tratamento com homeopatia, mas não resolveu. Recebeu de sua irmã um recado da *Cigana*. No recado lhe foi dito que o que era físico já havia sido trabalhado, mas que as suas entidades estavam cobrando e era hora de desenvolver sua mediunidade. Foi à casa da Mãe Iemanjá e seu caboclo se manifestou. Passou a frequentar as sessões e a desenvolver sua mediunidade, fez as obrigações e foi ordenada mãe de santo junto com Mãe Oxóssi e Mãe Obaluaê. As dores de cabeça passaram e a enxaqueca só voltou a aparecer quando ficava tensa ou estava sobrecarregada de afazeres.

Mãe Obaluaê

É branca, tem 40 anos e é servidora pública de nível superior. Nasceu na Umbanda, sua mãe já frequentava um centro no Rio de Janeiro e a levava para as sessões ainda bebê. Quando criança, dizia para as pessoas que era católica, com receio de sofrer preconceito. Por volta dos 15 anos, seus pais, Raoni e Mãe Iansã, passaram a fazer culto no lar, uma prática espírita. Contudo, assumir-se umbandista, de fato, só aos 27 anos, quando começou a organização para abertura do Centro. Nessa época, Mãe Iemanjá fazia cultos em sua casa com a presença de familiares e amigos mais próximos. Esse movimento acabou por aglutinar o núcleo do centro atual.

Mãe Obaluaê, desde pequena, percebeu que a tratavam diferente das outras crianças. Nas sessões, alguns lhe diziam que tinha “uma coroa formosa”, outros a cumprimentavam com reverência, o que a deixava intrigada. Anos depois numa viagem

de carro, Mãe Iemanjá lhe disse, com muita naturalidade, que ela iria substituí-la no Centro; ou seja, no futuro Mãe Obaluaê será a principal mãe de santo da casa. Por isso, em 2012, cumpriu suas obrigações e passou a assumir a função de mãe de santo e, paulatinamente, sua participação nas sessões passou a ganhar maior destaque e responsabilidade.

Mudança social, relações mediúnicas e identidade social entre mães e pais de santo

O tratamento dos dados, obtido a partir da análise das oito entrevistas com as mães e os pais de santo, foi realizado com a utilização do Alceste (Reinert, 2001). Esse *software* ordena o banco de dados segundo unidades básicas de análise; ou seja, Unidade de Contexto Inicial (UCI) e Unidade de Contexto Elementar (UCE). Uma UCI equivale a uma entrevista e uma UCE a frações do *corpus*. Sendo assim, o Alceste possibilita o tratamento dos dados por meio de uma Classificação Hierárquica Descendente (CHD), cujo produto deste processo é apresentado por meio de um dendrograma, conforme Figura 1 (Camargo, 2005).

Das análises das oito UCIs, foram obtidos 78% de aproveitamento das 518 UCEs. O *software* estabeleceu a organização de seis classes, associadas a três eixos principais: 1) *A gênese da mudança social*, composto pela primeira e terceira classes; 2) *O processo identitário na relação mediúnica*, integrado pela segunda e quarta classes; e 3) *A demarcação do endogrupo*, constituído pela quinta e sexta classes.

A Figura 1 apresenta a análise realizada pelo programa e a organização de 10 palavras selecionadas, com base na sua maior representatividade, com base no valor do qui-quadrado.

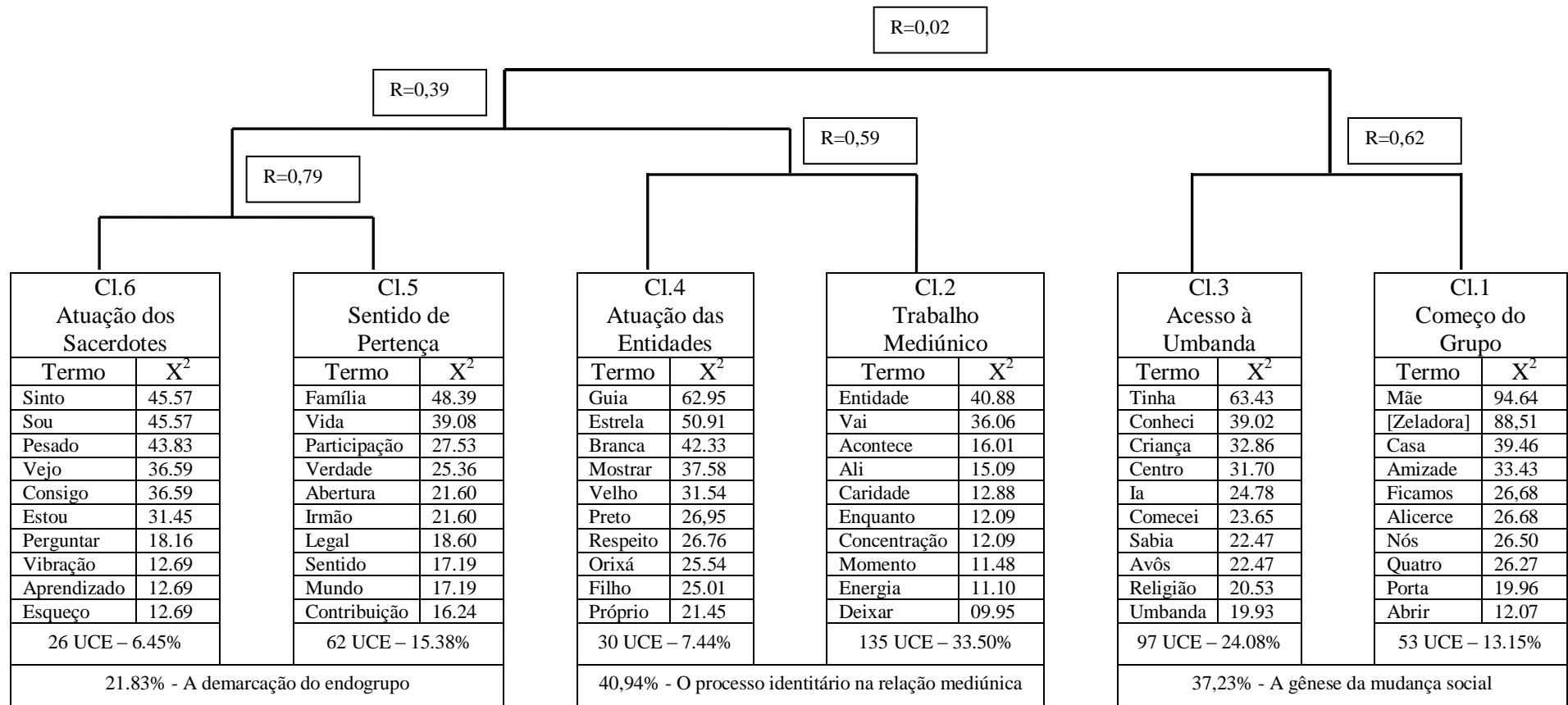


Figura 6. Dendrograma com Análise Hierárquica Descendente (n= 08)

Eixo 1 - A gênese da mudança social: Começo do grupo e Acesso à Umbanda

Este eixo representa 37,23% do *corpus total* e evidencia a implantação do Centro no litoral do estado do Rio de Janeiro demarcou um possível processo de mudança social. O grupo-alicerce, composto por três casais, rompeu com os devotos do Centro anterior, localizado na Baixada Fluminense, e esse episódio impôs a emergência da constituição de novo espaço para a continuidade da prática religiosa. Depreende-se disso dois momentos distintos: 1) a junção do grupo entremeadada por relações escolares, profissionais e familiares, estabelecidas pelas três mulheres pilares da casa, que, de algum modo, promoveu o fortalecimento da solidariedade e do sentido de pertencimento ao grupo; e 2) o acesso à Umbanda por meio da aproximação e da inserção dos membros à religião.

A classe 1, *Começo do grupo*, corresponde a 13,15% do *corpus* e contempla esse processo de integração dos membros da comunidade. Os laços de amizade foram apresentados como base para a vinculação. “*O grupo começou na amizade entre Mãe Iemanjá e Mãe Iansã*” (Pai Ogum, UCE – Cl. 1), cujas filhas estudavam na mesma escola. Além disso, os relacionamentos conjugais possibilitaram maior integração entre o grupo inicial. Assim, “*Mãe Iemanjá conheceu o Raoni, marido da Mãe Iansã, que é irmão do Pai Xangô, que mais tarde veio a se casar com a Mãe Oxum, que, por sua vez, trabalhava com a Mãe Iemanjá*” (Pai Ogum, UCE – Cl. 1).

A frequência à religião, praticada nos morros, nos subúrbios e nas cidades dormitórios nos arredores da capital do Rio de Janeiro serviu de elo para a maior integração do grupo, que seguia em caravana para o terreiro, localizado na Baixada Fluminense. Um evento desencadeou a decisão de formar uma nova casa, ou seja, a instalação de um terreiro próprio do grupo: Mãe Oxum “*passou mal e aí a Mãe Iemanjá, comentou com a irmã de santo dela*” (Pai Ogum, UCE – Cl. 1). Na ocasião, a

mãe pequena não havia dado a devida importância ao caso e isso provocou a tomada de decisão de Mãe Iemanjá de abrir uma casa própria, fato adiado por duas décadas – “*A mãe da casa se decidiu que deveríamos abrir um espaço*” (Pai Ogum, UCE – Cl. 1).

Essa decisão transformou-se numa determinação coletiva e em bloco o grupo abandonou o centro da Baixada Fluminense. O processo incluiu seis pessoas:

Os alicerces da casa, que seriam a Mãe Iemanjá [zeladora], eu (Pai Ogum), marido dela, Pai Xangô, Mãe Oxum, outro casal, e o casal Raoni e Mãe Iansã Nós quatro, os quatro primeiros que entrariam mais com a parte espiritual e os dois últimos, mais com a parte econômica e financeira da coisa (Pai Ogum, UCE – Cl. 1).

A classe 3, *Acesso à Umbanda*, equivale a 24,08% do *corpus* e retrata a aproximação das mães e dos pais de santo à religião na infância, promovida pelo contato com familiares ou com amigos que frequentavam terreiros. Além disso, a doença da própria pessoa ou de alguém próximo foi outra justificativa apresentada para visitar um centro.

As mães de santo mais jovens tiveram contato com a religião ainda bebês, acompanhando seus pais nas sessões. Um dos relatos explicita isso: “*bom... eu nasci na Umbanda, né. Eu frequento a Umbanda desde que eu nasci. A minha mãe já frequentava centro de Umbanda no Rio e eu nasci nessa religião*” (Mãe Obaluaê, UCE – Cl. 3). Já os membros mais velhos, estes presenciaram situações de tratamentos em saúde ou foram levados por amigos.

É uma história. Eu comecei através da... criança, ainda, com meus pais que eram católicos, né, mas numa determinada fase, minha mãe ficou muito doente e... depois de vários recursos, né, médicos e tudo, papai, por uma orientação de

uma prima dele mesmo, levou mamãe num centro e foi uma coisa que marcou porque minha mãe melhorou muito (Mãe Iansã, UCE – Cl. 3).

Outra situação descrita foi o contato com a religião praticada pelos avôs: “*Como eu conheci a Umbanda? Na minha infância... os meus avôs eram umbandistas. Na realidade, foi meio que, né, conhecer a história da família, assim. Meus avôs, por parte de mãe, e... depois minha irmã quando já tava no Rio começou a frequentar também. Quando eu ia pra visitar a minha mãe, às vezes, ia a alguma sessão” (Mãe Nanã, UCE – Cl. 3).*

A fundadora da casa, imigrante europeia, teve contato com a religião por meio de uma amiga.

Eu conhecia a Mãe Iansã da escola das crianças e nunca falamos de religião, nem ela a dela e nem eu a minha. Um dia, eu tinha saído desse centro que fiquei uns anos e eu falei com ela que estava procurando um centro e aí começamos a conversar sobre religião e ela me falou que era espírita também e que tinha um centro bom e me convidou a ir lá (Mãe Iemanjá, UCE – Cl. 3).

Eixo 2 - O processo identitário na relação mediúnica: Trabalho mediúnico e Atuação das Entidades

Este eixo retrata 40,94% do *corpus* total e aborda, dentre as especificidades da Umbanda, o transe mediúnico, a caridade e a presença de entidades nos rituais podem ser reconhecidos como marcas identitárias. Essas a diferenciam e a aproximam do Kardecismo, do Candomblé, do Catolicismo e da Encantaria.

O trabalho mediúnico refere-se à atuação colaborativa entre o médium e as entidades, que prestam serviço na sessão. “*Difícil explicar, né. É meio difícil. Como é que eu vou explicar a incorporação? É concentração. Você tem que estar com o corpo limpo e bem concentrado naquilo que você está fazendo” (Pai Xangô, UCE – Cl. 2). A*

relação entre o médium e a entidade é consensual. “*O médium que tá incorporado, que teve a incorporação, ele até escuta, mas muitas coisas a entidade leva, que ele fica confuso e nem tudo ele vai lembrar*” (Mãe Iansã, UCE – Cl. 2).

No Centro, as sessões mais concorridas são as de desobsessão em que as entidades incorporadas nos médiuns realizam uma espécie de doutrinação nos espíritos “de pouca luz”, que prejudicam os consulentes.

É, principalmente em sessões de descarrego, e... as pessoas que vão ali para serem atendidas, muitas vezes, vão tão carregadas que se você descarregar tudo, você descarrega tudo e a pessoa vai ficar sem energia para alguma coisa (Pai Ogum, UCE – Cl. 2).

Os trabalhos desenvolvidos nas sessões, denominados de caridade, têm como base de troca “a luz”. Ou seja, a entidade trabalha por meio do médium e para atender ao consulente receberia *luz* - o médium ao doar sua energia para o trabalho é gratificado com a sensação de bem-estar e o consulente é acudido em sua necessidade pessoal. Essa dinâmica mantém constante a frequência dos médiuns e consulentes às sessões.

Você não, não tem o domínio, você tem as sensações da entidade, a alegria da entidade, a alegria das moças. Aquela alegria, às vezes, você tá triste, chateada, né, cheia de problemas, aí você incorpora, aquele momento, você esquece todos os seus problemas (Mãe Oxum, UCE – Cl. 2).

A classe 4, *Atuação das Entidades*, refere-se a 7,44% do *corpus* e abrange a participação dos espíritos que exercem a caridade no Centro, a interação destes com os filhos de santo e a intermediação da mãe zeladora. A participação dos guias é gerenciada por *Seu Estela Branca* no plano espiritual e, no plano terreno, a dos médiuns, por Mãe Iemanjá, a zeladora da casa. As sessões têm horário para iniciar, mas o término é variável.

Então, isso é o próprio guia que define. A hora que sobe, que seja preto velho ou caboclo, subiu não tem mais trabalho. Encerrar da mesma forma, com os cânticos e agradecendo à espiritualidade tudo que foi recebido, tanto para os consulentes quanto para os filhos, porque a gente, às vezes, pensa que vem para trabalhar para os consultes, na realidade trabalhamos mais pra nós (Mãe Iemanjá, UCE – Cl. 4).

A atuação das entidades é grupal, sendo que qualquer um dos guias pode atuar em benefício do consulente e executar a tarefa solicitada. Embora a atuação seja grupal, há hierarquia entre os médiuns e entre os guias.

A gente sabe que tem Deus, acima, tem Jesus, mas para nós os Orixás e os... é... guias são muito importantes. Então, eu também tento transmitir o máximo, do que eu posso do respeito e amor que a gente deve ter ao santo e à casa que nós frequentamos (Mãe Iemanjá, UCE – Cl. 4).

Eixo 3 – A demarcação do endogrupo: Sentido de pertença e Atuação dos sacerdotes

Este eixo reflete 21,83% do *corpus* total e o sentido de pertença, que nomeia a classe 5, correspondendo a 15,38% desse, e referem-se às relações intragrupais. Na fala dos sacerdotes há uma fusão entre vida cotidiana, laços familiares e religião.

São os meus filhos! É a minha família! E ali... eles são tudo para mim. Eu não tenho duas filhas. Eu tenho todos os filhos do Centro e com eles me preocupo, e com eles eu deixo de dormir, e com eles choro e com eles rio. Minha vida, ela, é muito em função dos meus filhos do Centro, dos problemas que eles têm, com certeza (Mãe Iemanjá, UCE – Cl. 5).

Mesmo para a mãe de santo, que desempenha atividade profissional distanciada das atribuições religiosas, a fusão apresenta saliência: “*Isso que... às vezes, eu falo isso*

para as pessoas que a religião pra mim é uma coisa que tá muito atrelada à família” (Mãe Obaluaê, UCE – Cl. 5).

As atividades de organização e preparação das sessões envolvem todos os filhos da casa e, por hierarquia, os sacerdotes desempenham funções de maior *status* nos rituais. Essas de algum modo estimulam a manutenção da autoestima positiva das mães e dos pais de santos: “*Eu faço as orações de abertura e faço as orações de encerramento, né. Então, dentro dos rituais de abertura e fechamento, é essa a minha participação. Além de, né, de acender a vela em alguns pontos que são importantes dentro da casa*” (Pai Ogum, UCE – Cl. 5)

A classe 6, *Atuação dos sacerdote*, corresponde a 6,45% do *corpus* e inclui a realização de tarefas relativas aos atributos espirituais, um vez que eles detêm maior experiência com as práticas umbandistas, e ao papel de instrução aos médiuns em desenvolvimento. A divisão do trabalho facilita a integração do grupo e o contato dos sacerdotes com os filhos de santo.

Como eu sou a zeladora de santo, eu tenho outras pessoas que ajudam. Então, é a parte espiritual, absolutamente a parte espiritual, só com todos. Eu cuido da parte espiritual de cada um. Eu vejo é... o que cada um tem necessidade, quanto à parte espiritual (Mãe Iemanjá, UCE – Cl. 6).

Há, contudo, uma distinção entre as relações estabelecidas com os filhos da casa e com os guias. Com os filhos, há a necessidade de comunicação verbal e com os guias é preciso o silêncio e a concentração para facilitar a sintonia, conforme UCE, a seguir.

A pessoa vem falar comigo, eu tô muito fechada, porque eu tô tentando sentir a vibração, eu tô... Então, se eu tô na casa de Exu, estou fazendo, organizando lá, o tempo todo, eu sei que eles estão se comunicando comigo, eu já sinto quando eu entro ali (Mãe Nanã).

Com efeito, a prática com o sagrado estabelece as experiências pessoais, distintas, em cada sacerdote.

Acho que faz parte do processo. Depende muito, mas, de uma forma geral, tem dia que a minha cabeça tá a mil, tá voando, mas eu consigo trabalhar. Não sei te explicar. Tem dias que eu estou mais concentrada, tem giras que eu me identifico mais que outras, isso é óbvio (Mãe Obaluaê, UCE – Cl. 6).

O trabalho desempenhado pelos sacerdotes é identificado como uma oportunidade de aprendizado. Além disso, os ensinamentos trazidos pelas entidades são apresentados por meio da oralidade.

Sou muito bocudo, falo, grito com as pessoas, então, eu tenho que ficar quietinho. De verdade, isso, isso, isso, isso não deixa de ser um aprendizado. Então, como é que eu me sinto? Um aluno, aprendendo a todo o momento (Pai Ogum, UCE – Cl. 6).

“Entre as firmezas de Oxum e Omolu”, percorremos a vivência da Umbanda a partir das narrativas das mães e dos pais de santo do Centro. No próximo estudo, “Avante, filhos de fé!”, conheceremos a experiência dos demais membros da comunidade, as filhas e os filhos de santo.

**“Avante, filhos de fé!”:
entrevistas com as Filhas e os Filhos de Santo**

Apresentação

Para investigar a influência dos preceitos religiosos e da pertença grupal na constituição da identidade social dos membros da comunidade pesquisada, foram realizadas 13 entrevistas individuais, com oito filhas e cinco filhos de santo, membros da comunidade, no período de 01/10/2016 a 10/12/2016. Os locais de realização das entrevistas foram o Centro (salão principal e quintal), a residência de Mãe Iemanjá e Pai Ogum, o escritório de Filho Raoni e a residência de Filho Jandir.

Os membros do Centro seguem um manual de conduta que estabelece a obrigatoriedade de presença às sessões (e, no caso de ausência, a justificativa deve ser informada à Mãe Iemanjá), horários de chegada, procedimentos antes, durante e depois das sessões, e contribuição mensal para manutenção do Centro.

Na Figura 7, sinalizados em cor verde, estão os nomes das filhas e dos filhos de santo do Centro, e, na sequência, apresentamos um breve resumo da trajetória de cada um e, em seguida, a análise das narrativas realizada por meio da Classificação Hierárquica Descendente (Figura 8).

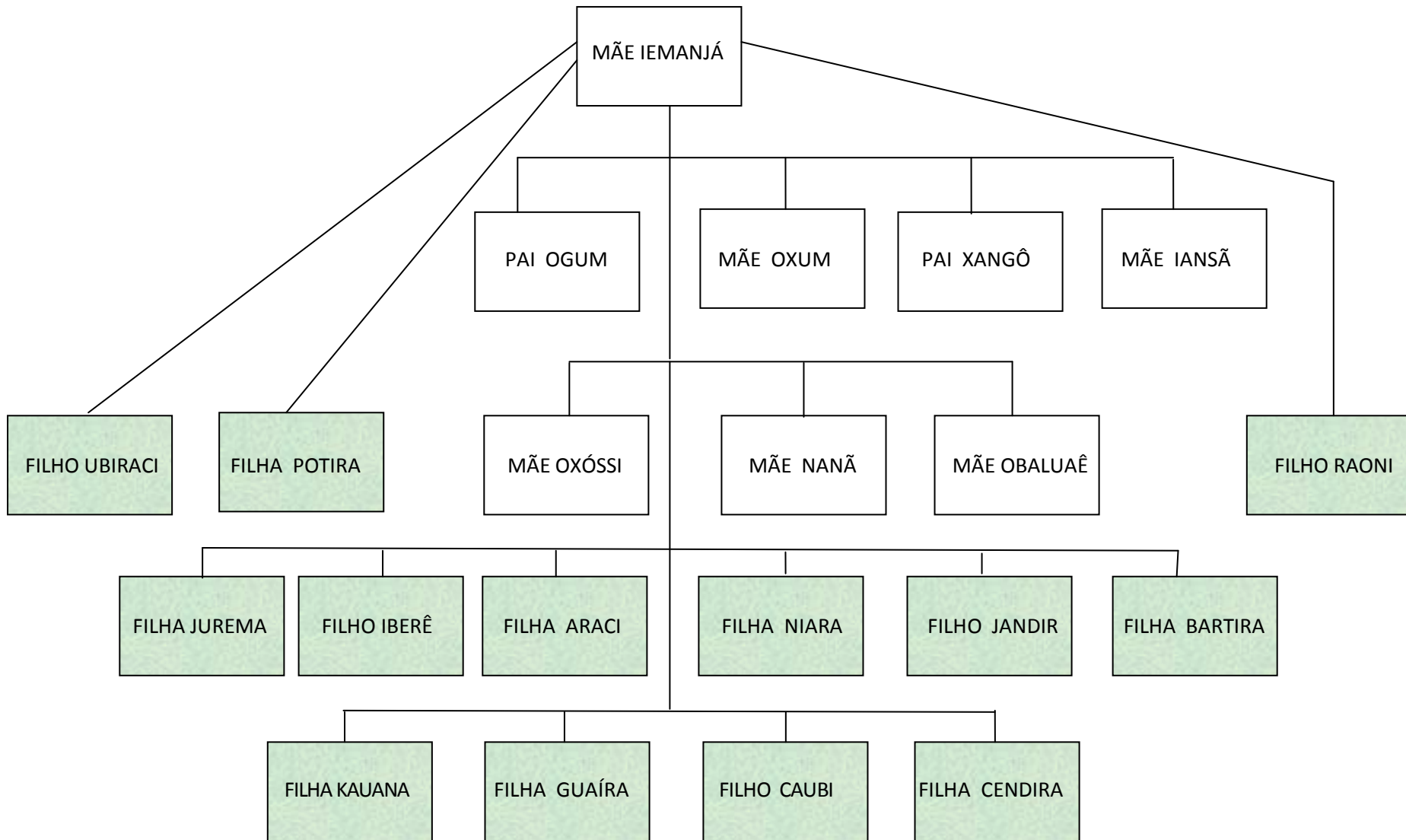


Figura 7. Identificação das filhas e filhos de santo do Centro, em cor verde.

Filho Ubiraci

É branco, tem 20 anos e é estudante. Na infância, frequentou, por muitos anos, a igreja Batista, devido à orientação do pai, mas não se identificava com aquela religião. Por influência da avó materna, conheceu a Umbanda, assistiu a algumas sessões, esporadicamente, e percebeu que era o lugar em que gostava de estar. Passou a frequentar o Centro com mais assiduidade depois que os pais se separaram. Tempos depois, começou a tocar o atabaque e hoje é o ogã da casa.

Filha Potira

É branca, tem 18 anos e é estudante. Antes de entrar para a Umbanda, frequentou igrejas evangélicas por três anos e por dois anos assistiu missas em igrejas católicas. Desde pequena, conhecia a Umbanda, mas não tinha vontade de entrar para o Centro. Por volta dos 15 anos, passou um mês na casa da avó para cumprir um castigo. Nessa época, ficou muito triste e chorava bastante, pois não queria ficar lá. Numa tarde, um dos médiuns do Centro incorporou uma entidade que conversou com ela. Nessa conversa, foram explicitados aspectos da religião que eram desconhecidos, os quais ela tinha medo. O conhecimento adquirido a fez se interessar pela Umbanda e passou a frequentar as sessões. Um ano depois, decidiu entrar para o Centro. Começou ajudando os médiuns e depois passou a cambonar as entidades de Mãe Iemanjá.

Filho Raoni

É branco, tem 69 anos e é militar da reserva. Quando criança era católico, batizado e crismado, mas a mãe, vez por outra, frequentava centro de mesa e ele a acompanhava. Aos 23 anos, comprou um carro e sofreu um acidente. Um primo o levou a uma senhora médium que descreveu detalhes do acidente e disse que esse fora resultado de um trabalho feito. Fora isso, costumava se perguntar sobre pessoas ou lugares que não conhecia, mas que ao encontrá-los não lhe pareciam estranhos. Anos

depois, já na época de namoro, passou a frequentar centros para acompanhar Mãe Iansã, cuja tia recebia entidades. Após o casamento, passou a frequentar centros junto com a esposa e as filhas. As filhas estudavam na mesma escola que a filha mais velha de Mãe Iemanjá, e, com isso, a esposa e Mãe Iemanjá ficaram próximas. As duas famílias passaram a frequentar os mesmos centros. Raoni foi se envolvendo com a religião e, com o passar dos anos, compôs o grupo que seria responsável pela formação do centro atual.

Filha Jurema

É branca, tem 49 anos e é profissional da Saúde de nível superior. Antes de entrar para o Centro, se dizia católica, pois foi batizada, mas não era praticante. Quando namorava, Iberê, ia às sessões e ficava na assistência. Casou com ele e continuou frequentando o Centro. Algum tempo depois, resolveu entrar e passou a fazer parte do corpo mediúnico da casa.

Filho Iberê

É pardo, tem 48 anos e é profissional da Educação de nível técnico. Foi batizado na Igreja Católica e frequentava missas. Sua família costumava frequentar um centro de Umbanda e ele foi para conhecer. Por volta dos 18 anos de idade, passou a acompanhar os pais. Nessa época, o centro que a família frequentava ficava a, aproximadamente, quatro horas de viagem. Passou a dirigir para os pais e, por isso, tinha que assistir às sessões. Há seis anos, casou na Umbanda e aí passou a frequentar o Centro, por opção, junto com a esposa. Aos poucos, percebeu a oportunidade que tem de conversar com as entidades e obter esclarecimento para os problemas do dia a dia. No Centro, além de incorporar, uma de suas atribuições é fazer limpeza dos espaços da casa e dos membros, erguendo o turíbulo com incenso em brasa.

Filha Araci

É branca, tem 70 anos e é aposentada. A mãe era evangélica e o pai era católico, mas a família frequentava as missas. Havia uma tia que era médium umbandista e a mãe, quando ia visitá-la, levava as filhas ao centro que a tia frequentava. Anos mais tarde, passou a ir, esporadicamente, junto com a família da irmã a outro centro. Contudo, sentia-se incomodada devido à discriminação que sofria quando dizia aos conhecidos que era umbandista. Mesmo assim, passou a continuar frequentando as sessões, pois gostava do ambiente. Lá, um sempre se preocupava com o outro, ajudando, percebia uma relação mais humana. Isso a foi cativando e a fez tomar a decisão de entrar para o Centro. Hoje participa do corpo mediúnico.

Filha Niara

É branca, tem 55 anos e é estudante. Antes de ser umbandista, era católica, mas acha que a decisão de ser umbandista foi a melhor coisa que fez, pois a auxiliou no seu desenvolvimento cognitivo.

Filho Jandir

É pardo, tem 39 anos e é profissional do Comércio de nível superior. Desde criança participava com os pais de um centro kardecista. Começou a frequentar a Umbanda porque a namorada era membro do centro. Com o decurso dos anos passou a gostar. Numa das sessões, uma das entidades que estava incorporada na mãe de santo perguntou se tinha interesse em desenvolver a mediunidade e ele disse que nunca tinha pensado nisso. Sem que percebesse, foi se envolvendo, se casou e hoje compõe o corpo mediúnico do centro.

Filha Bartira

É branca, tem 38 anos e é profissional da Construção Civil de nível superior. É umbandista desde criancinha, frequentava centros com os pais, a irmã, os parentes e os amigos. Sempre gostou da religião e nunca teve vontade de sair.

Filha Kauana

É branca, tem 31 anos e é servidora pública de nível superior. Era católica, batizada, crismada e criada na Igreja, mas nunca foi a religião em que ela realmente se encontrasse. Aos 23 anos de idade, decidiu mudar de religião por dois motivos. O primeiro foi a amizade e afinidade com a Mãe Obaluaê, quem lhe apresentou o Centro e a Umbanda, e com Mãe Iemanjá e Pai Ogum. O segundo motivo surgiu nas primeiras sessões, quando duas ou três entidades conversaram com ela. Embora nunca tivesse ido a outro centro, foi como se já reconhecesse aquilo de alguma forma e isso a completasse. A partir daí, decidiu entrar para o Centro e desenvolver sua mediunidade.

Filha Guáira

É branca, tem 29 anos e é profissional da Saúde de nível superior. Quando tinha uns 10 anos de idade, estudou num colégio de freira, frequentava missas e fez catequese. Apesar disso, a avó materna sempre incorporava entidades e a sua proximidade com ela a fez ter concepção religiosa vinculada ao espiritismo. Como o tempo, foi orientada, por uma entidade da avó, que deveria desenvolver sua mediunidade na Umbanda. Aos 25 anos de idade, passou a procurar por um centro e o primeiro que encontrou foi o que está até hoje, em que compõe o corpo mediúnico.

Filho Caubi

É branco, tem 32 anos e é profissional da Saúde de nível técnico. Até a adolescência, era católico, sem que fosse frequentador assíduo. Seu primeiro contato com uma entidade foi aos 15 anos. Aos 21 anos de idade, passou a frequentar um centro

de Umbanda trançada com o Candomblé. Aos 28 anos de idade, decidiu frequentar a Umbanda pura e ingressou no Centro onde atua como médium de incorporação.

Filha Cendira

É branca, tem 41 anos e é profissional da Saúde de nível superior. Era católica e muitas coisas ruins estavam acontecendo na sua vida. Um ex-namorado, depois que terminaram, fez um trabalho para que ela não arrumasse mais ninguém. Sua mãe a levou num centro e fizeram uma desobsessão. Nessa atividade, os médiuns que estavam incorporados começaram a cair e isso a deixou assustada. Após a sessão, ela melhorou. Tempos depois, passou a ter aborrecimentos constantes no trabalho. Os colegas diziam que era inveja e que alguém havia feito algo para ela. Além disso, estava se sentindo muito suscetível a tudo aquilo. Foi quando uma amiga a convidou para visitar o Centro, a fim de se fortalecer. Decidiu ir para buscar ajuda para superar os problemas no trabalho e se proteger. Passou a frequentar o Centro por quase sete anos como assistência até decidir ingressar como membro da casa.

Processos identitários: camuflagem e assimilação

Os dados obtidos nas 13 oito entrevistas com as filhas e os filhos de santo foram tratados com a utilização do ALCESTE (Reinert, 2001). Assim, o processo de análise de 13 Unidades de Contexto Inicial (UCIs) no *software* obteve 72% de aproveitamento das 743 Unidades de Contexto Elementar (UCEs). Além disso, o ALCESTE estabeleceu cinco classes subdivididas em dois eixos importantes: 1) Camuflagem identitária, constituído pela primeira, segunda e quinta classes; 2) Efeito de assimilação, formado pela terceira e quarta classes.

A Figura 8 expõe a análise realizada pelo programa e a organização de 10 palavras selecionadas, com base na maior representatividade de sentido, do rol de até 20 palavras listadas com maior qui-quadrado.

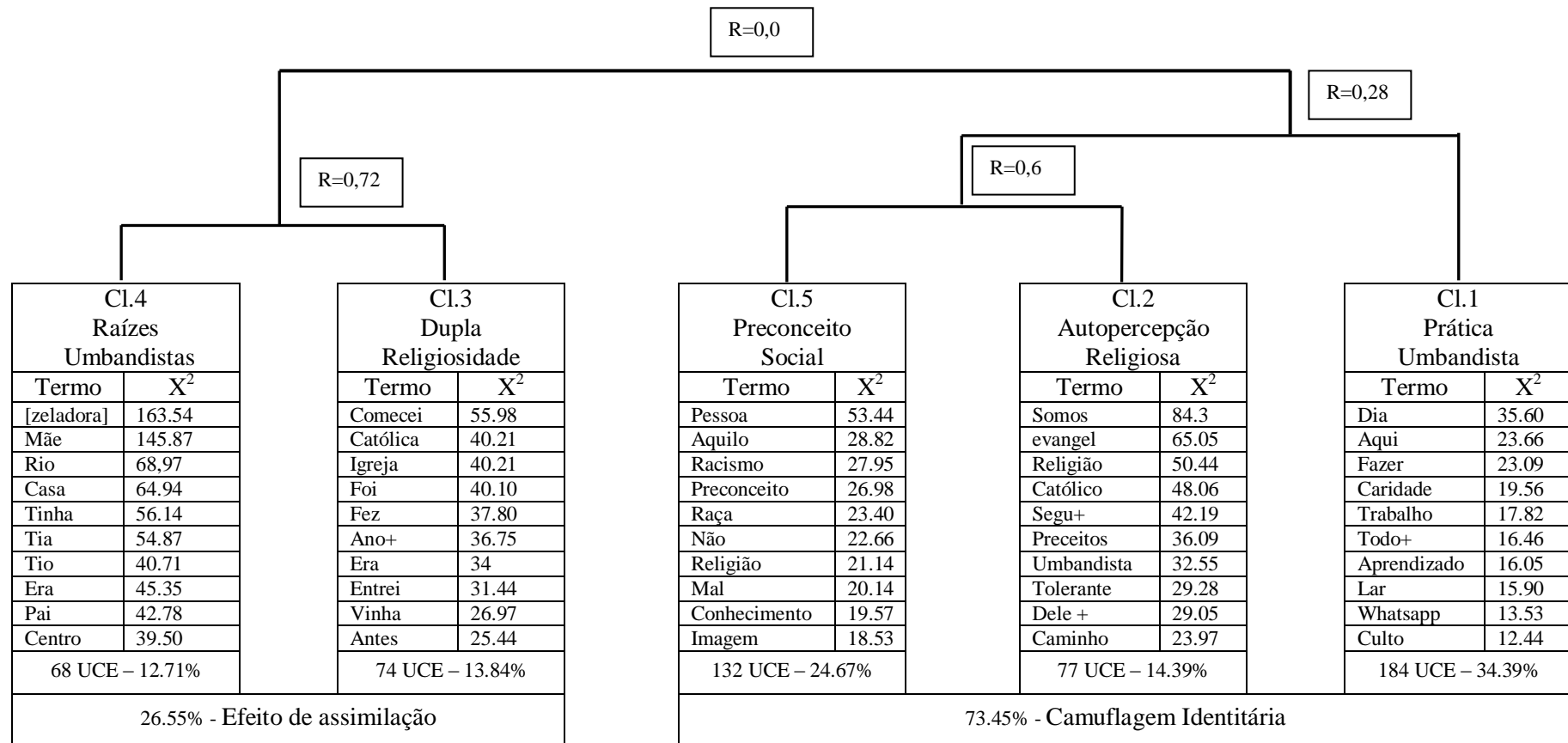


Figura 8. Dendrograma com Análise Hierárquica Descendente (n= 13)

Eixo 1 - Camuflagem identitária: Prática Umbandista, Autopercepção Religiosa e Preconceito Social

Este eixo exprime 73,45% do *corpus* total e expressa o preconceito direcionado à Umbanda no decurso da história brasileira, por incluir o transe mediúnico em seu ritual, aliado à memória das perseguições policiais vivenciadas por seus adeptos, até as últimas décadas do século passado, pode ser a explicação para que os umbandistas evitassem expor sua crença nos ambientes sociais cotidianos, como trabalho, escola e comunidade. Com isso, essa dimensão da identidade ficaria camuflada, ou seja, ela permaneceria sobreposta a outras que apresentassem melhor aceitação social. Assim, a identidade umbandista seria ativada e incorporada no terreiro onde haveria segurança e proteção para o exercício da “umbandidade” das filhas e dos filhos de santo.

A classe 1, *Prática Umbandista*, equivale a 34,39% do *corpus* e contempla as ações cotidianas realizadas pelos adeptos e que guardam similaridade com a doutrina religiosa que estes professavam. No cotidiano dos adeptos, o aprendizado adquirido com a frequência religiosa é exercido por meio da manutenção da autoconsciência em auxiliar aos próximos, aos familiares ou aos colegas de trabalho.

Pra mim, significa que eu faço parte de um todo, que busca é... melhorar a cada dia, que busca é... evoluir espiritualmente, a cada dia, e que busca amar ao próximo e tentar fazer o melhor pro outro, assim (Filha Kauana, UCE – Cl. 1).

Com efeito, o ambiente familiar é o contexto acessível para por à prova os ensinamentos aprendidos: *“Procuro sempre. Procuro sempre colocar sempre em prática no meu dia a dia... Eu percebo que eu coloco muito em prática na minha própria família” (Filha Jurema, UCE – Cl. 1).*

A prática caritativa seria outra modalidade de exercitar os preceitos religiosos: *“Então no meu dia a dia, eu sempre busco levar alegria, amor, ser mais paciente e me*

colocar mais no lugar do próximo pra assim conseguir... é... fazer valer mesmo esses valores” (Filha Potira, UCE – Cl. 1). Essa prática é percebida como oportunidade para dar continuidade ao desenvolvimento espiritual, como ilustra a UCE, a seguir.

Pra mim, significa que eu tô fazendo uma porcentagem, talvez, do que eu me propus a fazer, né, do desenvolvimento espiritual e também da caridade de ajudar as pessoas que precisam, ajudar os espíritos que vão lá pedir algum auxílio (Filho Jandir).

A herança kardecista é expressa no estudo de literatura espírita em família: “E também todo, toda semana, a gente faz o estudo lá no culto no lar, que é também lendo alguns livros da área espírita, para poder ter um desenvolvimento melhor para um aprendizado” (Filho Jandir, UCE – Cl. 1).

Apesar de valorizar a prática do acolhimento e da caridade ao próximo, o estudo é apresentado com destaque, como elemento de vinculação com a religião.

Então, durante o dia, realmente, todo o meu dia, a gente procura ajudar essas pessoas com uma palavra amiga, com uma atitude. Mas, se for pensar no culto do lar, essas coisas assim, eu faço, mas não... poderia fazer mais, né. Mas, no dia a dia, é o que acontece (Filho Iberê, UCE – Cl. 1).

A classe 2, *Autopercepção Religiosa*, constitui 14,39% do *corpus* e refere-se ao resultado atribuído à comparação social, tendo como referência evangélicos e católicos. Os filhos de santo do Centro se veem como mais concedentes que os membros das outras duas religiões. “Eu acho que nós somos mais tolerantes, porque a gente segue os nossos preceitos e não tem essas barreiras” (Filha Bartira, UCE – Cl. 2). Essa característica é valorizada pelo grupo, conforme UCE: “Somos tolerantes. Posso dizer, eu acredito que, por exemplo, o umbandista ele é ele é mais... ele doa mais a sua, o seu tempo e a sua energia do que as outras religiões” (Filho Jandir).

Para os adeptos, a Umbanda exige maior responsabilidade de seus praticantes. *“É, você tem seu livre-arbítrio, que a gente acredita muito, a questão da reencarnação. Então, eu acho que se vai lá, a partir do momento que a cada um é responsável por si”* (Filha Bartira, UCE – Cl. 2).

Além disso, para os participantes, os preceitos da religião devem ser exercidos em interação com os demais seres humanos (Filha Bartira, UCEs – Cl. 2): *“Eu acho que é uma religião onde você tem os preceitos da fé, da caridade, da humildade, que eu acho que a gente tem que seguir, né, e de ajudar o próximo”; “Eu acho, para mim, ser umbandista é praticar essa, esses três preceitos e não julgar, não ser uma pessoa que fique julgando ou achando que uma religião melhor que a outra”. Somado a isso, há a obrigação de não excluir o semelhante: “Ser umbandista é você, a cada dia, ter a responsabilidade que você tem que praticar a caridade, agir com o ser humano de forma amorosa, fazer o bem, sem olhar a quem, e não julgar qualquer tipo de pessoa”.*

Os umbandistas, participantes do estudo, se consideram cristãos: *“Somos é... fiéis em... Deus, como essas outras duas religiões são. Acreditamos em Jesus Cristo, como as religiões são, têm os santos, né, a quem somos devotos, como as outras também têm e a gente busca paz interior”* (Filha Kauana, UCE – Cl. 2).

Na comparação com os outros grupos, há maior proximidade com os católicos - *“Eu acho que tem católicos que também são tolerantes e também são agregadores, porque eles realmente seguem o que a religião deles prega”* (Filha Bartira, UCE – Cl. 2). No que tange aos evangélicos, é percebida a intolerância daqueles: *“Porque eu sou do lado errado, porque eles entendem que Umbanda é coisa do capeta, é coisa ruim, eles não conseguem entender que a Umbanda é uma religião como a dele”* (Filha Araci, UCE – Cl. 2).

A classe 5, *Preconceito Social*, evidencia 24,6% do *corpus* e demonstra o reconhecimento pelos membros do centro acerca de como a sua religião, a Umbanda, é interpretada socialmente.

No entendimento dos entrevistados, o preconceito social é contra as religiões que utilizam o transe em suas práticas (UCE – Cl. 5): “*Então, essa a ideia que as peessoas têm em relação ao espiritismo em geral, não só Umbanda*”; “*Existe muito preconceito, né. Eu fico, eu fico até com receio. Eu não costumo falar pras peessoas, assim, que eu sou umbandista, só quando eu vejo oportunidade, quando eu percebo que essa peessoa é também, mas existe muito preconceito*” (Filha Jurema). O silêncio social quanto à prática religiosa é uma estratégia de proteção adotada pelo grupo: “*Eu não falo, assim, diretamente, para as peessoas que eu sou umbandista porque eu sei que existe esse preconceito*” (Filho Jandir).

Para os entrevistados, o desconhecimento em relação à religião alimenta o preconceito - “*Porque eu acho que as peessoas tão falando mal, mas não sabem nem como é, entendeu?*” (Filha Araci). Além disso, eles identificam que há confusão com outras práticas religiosas.

Acham que a Umbanda é uma religião que faz alguma coisa ruim pras peessoas ou se mistura muito Umbanda e Candomblé. As peessoas acham que é a mesma coisa. Então, eu acho que isso não é muito bem esclarecido, não. E, assim, acho sinceramente que a maioria das peessoas vê não com maus os olhos, com preconceito, mesmo, sabe? (Filha Kauana, UCE – Cl. 5).

Para o grupo, o preconceito se restringe ao aspecto religioso e não racial: “*Olha nunca, eu nunca... de todas as coisas que eu escutei sobre, nunca escutei nada a ver com raça*”(Filha Guaíra); “*bom, nunca aconteceu comigo, nesse caso, assim. Eu só acho que... não é racismo por cor, eu acho. Por ter apresentações africanas, não acho*

que seja por isso” (Filha Potira). Contudo, é percebida hostilidade em relação ao suposto baixo nível econômico dos participantes: “Então, eu acredito que existe um preconceito religioso e um preconceito social. Que eles falam, ah são as pessoas mais pobres, são isso, são aquilo e tal” (Filho Jandir, UCEs – Cl. 5).

Para os participantes, a dualidade *bem e mal* seria o traço mais característico desse preconceito: *“Pelo fato de, por exemplo, evangélico prega algumas coisas que são diferentes da Umbanda. Até por conhecimento para as pessoas não terem mais essa imagem de que é Umbanda é ruim, de que faz maldade, faz isso, faz aquilo”; “Eles nunca é... as pessoas que eu ouvi falando mal nunca associam que a raça de..., religião de negro. É sempre religião de diabo, do diabo, eu só escuto essa associação” (Filho Ubiraci, UCEs – Cl. 5).*

Eixo 2 – Efeito de assimilação: Dupla religiosidade e Raízes Umbandistas

Este eixo exprime 26,55% do *corpus* total e explicita a simplificação, decorrente do processo de categorização social, produz o efeito de assimilação que é o aumento da percepção das semelhanças intracategoriais. Essas semelhanças parecem ser balizadas por dois núcleos, a memória umbandista e a dupla religiosidade.

A classe 3, *Dupla religiosidade*, compõe 13,84% do *corpus* e retrata a transição da filiação católica, o envolvimento gradativo com a Umbanda e a decisão de ingresso no Centro. Antes de se identificarem como umbandistas, os adeptos se reconheciam como católicos: *“Eu era católica. Eu fui batizada, fiz a crisma, tudo na igreja católica, fui criada com os meus pais indo pra igreja católica”*. Contudo, por indicação de amigos ou por necessidade, buscaram o Centro: *“Primeiro, foi por indicação de uma amiga minha que me trouxe pra cá. A segunda é que vinha acontecendo muita coisa na minha vida, acontecendo coisa ruim e eu percebia que na Igreja Católica não dava, por mais que eu fosse à igreja, rezasse” (Filha Kauana).*

Com a dupla religiosidade em curso, o ingresso no Centro foi acontecendo aos poucos: “Eu entrei pra casa, tem... eu vinha, que eu participo deve ter pelo menos sete ou oito anos, mas eu estava na assistência. Agora, eu entrei pro grupo para trabalhar... há dois anos pra trabalhar” (Filha Cendira, UCE – Cl. 3).

A classe 4, *Raízes Umbandista*, simboliza 12,71% do *corpus* e resgata a experiência de participação dos entrevistados em outros centros, na companhia dos pais ou de outros familiares e da fundação do Centro. As lembranças sobre as longas viagens para participar de sessões se misturam com as histórias familiares. Do grupo, há membros que fazem parte da terceira geração da mesma família - “Foi minha avó, né, que fundou. Aí juntou todo mundo. Veio [Mãe Iansã] depois e ela começou em outro centro e aí o **Velho Manoel** disse que ela precisava abrir uma casa e abriu aqui” (Filha Araci).

Em comitiva, percorriam muitos quilômetros, participavam das sessões e retornavam. A distância foi diminuída com a decisão de montar um centro próprio - “E aí foi se enrolando, foi se passando o tempo, várias coisas aconteceram e depois a tia [Mãe Iemanjá / zeladora] veio morar [Na Região dos Lagos] onde a [Mãe Oxum] e o tio e começou” (Filha Bartira). Havia um compromisso firmado entre os três casais, os alicerces, de que deveriam abrir um centro e fundar a comunidade.

Discussão

“Pisa na linha de Umbanda, que eu quero ver” (Ponto cantado).

Apresentação

Nos capítulos anteriores, apresentamos os resultados obtidos no estudo etnográfico e nas entrevistas com as mães, os pais, as filhas e os filhos de santo, percorrendo a tarefa de investigar o fenômeno do pertencimento grupal vinculado aos processos identitários entre os umbandistas daquela comunidade religiosa. Além disso, mais especificamente, buscamos analisar a organização da comunidade para compreender os vínculos identitários produzidos entre os membros da comunidade no decurso de suas interações. Desse modo, poderíamos conhecer o sentido da pertença grupal no contexto das atividades mediúnicas sob a liderança de seus sacerdotes, bem como investigar a identidade social das filhas e dos filhos de santo, tendo como referências os preceitos religiosos e a pertença ao Centro de Umbanda.

No Estudo 1 – *“Com a sua licença, Ogum e Seu Porteira”*: um estudo etnográfico no Centro de Umbanda, foi apresentada a síntese das 40 sessões, em que a pesquisadora pôde estar presente como observadora-participante. Nessa, foram descritos o espaço físico (com os locais sagrados e ritualísticos), a organização e a preparação do templo para as sessões, o espaço social com os quatro tipos de componentes (sacerdotes, entidades, médiuns e cambonos), bem como os tipos, o preparo e o desenrolar das sessões e de outros tipos de rituais.

Por meio do Estudo 2 – *Entre as firmezas de Oxum e Omolu: narrativas e trajetórias das Mães e dos Pais de Santo*, identificamos que a organização da comunidade religiosa deu-se a partir das relações escolares, profissionais e familiares de três mães de santo, que estabeleceram laços de solidariedade e produção de sentido de pertencimento ao grupo. Isso foi referenciado no acesso e na inserção dos membros às práticas umbandistas em suas histórias de vida. Somado a isso, o transe mediúnico, a caridade e a participação das entidades nos rituais, marcas umbandistas, foram

mediadoras das relações intergrupais. Para o grupo, essas marcas seriam elementos a compor o exercício religioso, mas, ao mesmo tempo, foram percebidas como motivadoras do preconceito que lhes era direcionado.

No que diz respeito às relações intragrúps, o sentido de pertença foi realçado pela fusão entre o cotidiano, a família e a religião, sendo que a organização e a preparação das sessões, ao congregar os membros, favoreceu a manutenção da autoestima positiva, pois a ideia de um destino comum os manteve próximos. Essa integração tinha continuidade durante as sessões, nas quais todos participavam e a atuação dos sacerdotes tendia a facilitar os processos de incorporação e desincorporação dos médiuns em desenvolvimento, práticas valorizadas no grupo.

Quanto ao Estudo 3 - “*Avante, filhos de fé!*”: *entrevistas com as Filhas e os Filhos de Santo*, foram reconhecidas as atividades dos adeptos relacionadas à formação religiosa, à autopercepção resultante da comparação com católicos e evangélicos, e ao preconceito dirigido à Umbanda. Além disso, esse estudo trouxe informação sobre a transição da dupla religiosidade à decisão de ingresso na Umbanda, o contato dos membros com outros Centros na companhia de familiares e a fundação do novo Centro.

Tendo em vista os principais resultados encontrados, iremos discutir três eixos principais, a saber: 1º) *criatividade social – a formação da comunidade religiosa, as matrizes da Umbanda e as linhas da Casa*; 2º) *A identidade social e as duas incorporações: identitária e mediúnica*; e 3º) *O processo grupal – a transmissão intergeracional, a formação religiosa e a expansão das relações*.

A criatividade social trata-se de estratégia adotada por um grupo a fim de reagir à insatisfação ou desvalorização da identidade social de seu grupo social de referência (Cabecinhas, 2007; Senos, 1997; Tajfel & Turner, 1979). Nesta tese, consideramos que a formação da nova comunidade foi motivada pela desvalorização da identidade do

grupo atual junto aos membros da casa anterior, mais alinhados às raízes africanas, posto que os integrantes da nova comunidade vieram de tradições católicas e kardecistas. A partir daí, eles tiveram de construir coletivamente um novo terreiro, estruturar a concepção religiosa e a organização administrativa e ritualística da nova Casa. Nesse processo, a identidade social do novo grupo foi se dissociando do grupo anterior e ganhando força e contornos próprios.

Na sequência, o eixo de discussão *a identidade social e as duas incorporações* abordará o pertencimento grupal dos participantes das sessões (médiuns, cambonos e assistência) em sua relação com as entidades que atuam no Centro. Consideramos que a identidade social umbandista é avivada no terreiro, onde os membros vestem-se de branco para receber as entidades ou dialogar com elas em busca de orientação para suas demandas.

O último eixo, *O processo grupal – a transmissão intergeracional, a formação religiosa e a expansão das relações*, trata dos aspectos relativos à grupalidade sob o enfoque tajefeliano, que considera critérios *externos*, consenso dos indivíduos exteriores ao grupo, e *internos*, autoidentificação dos membros, para definição de grupo social (Miranda, 1998; Vala & Monteiro, 1993/2013). Como a formação da comunidade religiosa examinada, nesta tese, decorre dos vínculos de três famílias originais, cujos membros contabilizam três gerações, será integrada à discussão a análise sobre a transmissão intergeracional e a formação religiosa, bem como a expansão das relações advindas do ingresso de novos membros por casamento, relações de amizade ou de trabalho.

Consideramos que poderia haver outras trajetórias para a discussão; contudo, nossa opção foi pelo enfoque das relações intergrupais, com base na Teoria da

Identidade Social, a partir dos processos identitários daquela comunidade umbandista. Dito isso, iniciamos a discussão com os três eixos propostos.

Criatividade social – a formação da comunidade religiosa, as matrizes da Umbanda e as linhas da Casa

Duas décadas antes da abertura do Centro, o grupo inicial, reunido em caravana, cruzava estradas para participar de sessões em terreiros, que mesclavam Umbanda com Candomblé, conforme propunha o Sacerdote Tancredo da Silva Pinto em consonância com a Federação Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros (Carneiro, 2014; Ortiz, 1978/2011, Silva, 2005). O grupo pesquisado tinha uma orientação mais próxima das proposições religiosas do Sacerdote Zélio Mores e do grupo União Espírita da Umbanda do Brasil (Brown, 1985; Linares & Trindade, 2011; Ortiz, 1978/2011), que utilizavam a doutrina kardecista como referência. Nessa época, Mãe Iemanjá foi informada que deveria abrir uma Casa. Com o passar dos anos e o desgaste das viagens, o grupo foi notando as diferenças existentes entre seus valores e os dos outros. Somado a isso, o sentimento de pertencimento foi sendo enfraquecido e o grupo decidiu deixar o antigo Centro. Com isso, ficou acordado que o grupo teria um Centro próprio. Esse fato acabou por unir as três mães de santo do núcleo formador, sendo que duas delas ficaram encarregadas dos trabalhos espirituais e a outra da parte material.

Paralelo ao trabalho de construção física, ocorria a formação dos sacerdotes. Assim, Mãe Oxum e Pai Ogum foram feitos mãe e pai de santos, no antigo terreiro, e puderam participar da consagração de Pai Xangô, o primeiro sacerdote ordenado na nova Casa. Com isso, dois casais passaram a ser os responsáveis pelos rituais e o terceiro casal assumiu as obrigações administrativas e legais da Casa. Além deles, filhas, filhos e parentes foram se aglutinando e absorvendo papéis no corpo mediúnico, de formação inicial autóctone e o Centro começou a funcionar.

A construção e a organização ritualística da comunidade religiosa ilustram o processo de criatividade social (Tajfel & Turner, 1979) como estratégia de enfrentamento a uma situação de negatividade ou ameaça à identidade social (Cabecinhas, 2007; Neto & Amâncio, 1997). Em seu processo criativo, o grupo foi construindo sua distintividade a fim de positivar sua identidade na comparação com o grupo anterior; e, com isso, foi alterando elementos de comparação (Robinson & Tayler, 1986; Senos, 1997). Ao romper com o antigo grupo, a nova comunidade religiosa passou a compor regimento próprio de funcionamento, assimilando práticas, ressignificando ritos e excluindo atividades tidas como desnecessárias no novo ambiente, como, por exemplo, reverências hierárquicas de cumprimentos, de subserviência ou a proibição de acesso a espaços sacralizados. Contudo, a nova configuração fez com que os membros do endogrupo tivessem que ocupar cargos de liderança religiosa entre si. Essa redefinição, gradativamente, possibilitou a adaptação ritualística, tendo em vista o novo ambiente e a quantidade de participantes. Segundo relato de um dos pais de santo, no Centro anterior atuavam mais de 100 médiuns e no início do novo Centro, o endogrupo era formado por 15 pessoas fixas.

Essa nova configuração pode ser interpretada como dimensão alternativa valorizada (Tajfel & Turner, 1979; Robinson & Tayler, 1986). Assim, o endogrupo foi se desprendendo das referências anteriores e criando e valorizando as suas próprias. Desse modo, houve a inversão dos valores e o que poderia ser considerado como desfavorável, passou a ser enxergado com novas lentes, obtendo o *status* favorável, como, por exemplo, a reorganização dos rituais para se adequar às demandas do endogrupo, deixando para trás a tradição do antigo Centro. Aí, podemos perceber a inversão de valores levando ao favorecimento comparativo (Neto & Amâncio, 1997; Cabecinhas, 2007). Comparando com o Centro anterior, o atual melhorou a posição

social dos participantes, pois na Casa anterior, eles estavam misturados a um grupo amplo. No novo centro, o endogrupo teve a possibilidade de ativar seus contornos identitários (Deschamps & Moliner, 2009; Vala & Monteiro 1993/2013) e obter autonomia para organizar os ritos de acordo com suas necessidades e interesses.

Gradativamente, o endogrupo foi deixando os traços mais vinculados ao Candomblé para construir sua identidade Umbandista. Os ritos passaram a depender menos do atabaque e, em algumas sessões, ele praticamente não era utilizado, as vestimentas passaram a ser mais simples e leves, as relações interpessoais mais horizontalizadas e as definições administrativas, para manutenção da Casa, decididas de modo colaborativo. Desse modo, houve mudança em relação ao exogrupo de comparação, outro indicador da estratégia de criatividade social (Tajfel & Turner, 1979; Robinson & Taylor, 1986; Senos, 1997).

No novo Centro, a cruzeta das matrizes formadoras da Umbanda estava presente nos ritos: a *matriz europeia* (catolicismo e kardecismo) estava presente nas imagens dos santos católicos, no turíbulo com brasas e essências para a limpeza dos espaços e das pessoas, por meio dos incensos; e o kardecismo nas mesas de estudos e na utilização da literatura espírita nos ritos e na formação dos membros; a *matriz ameríndia* se fazia presente nas sessões de caboclos e nas sessões de cura nas quais essas entidades utilizam plantas e técnicas xamânicas nos atendimentos; a *matriz africanicista* estava presente nas sessões de festas dos orixás, nas giras de pretos velhos e dos exus; e a *matriz oriental*, por sua vez, estava presente nas sessões de cura, coordenadas pela entidade hindu, *Seu Estrela Branca*.

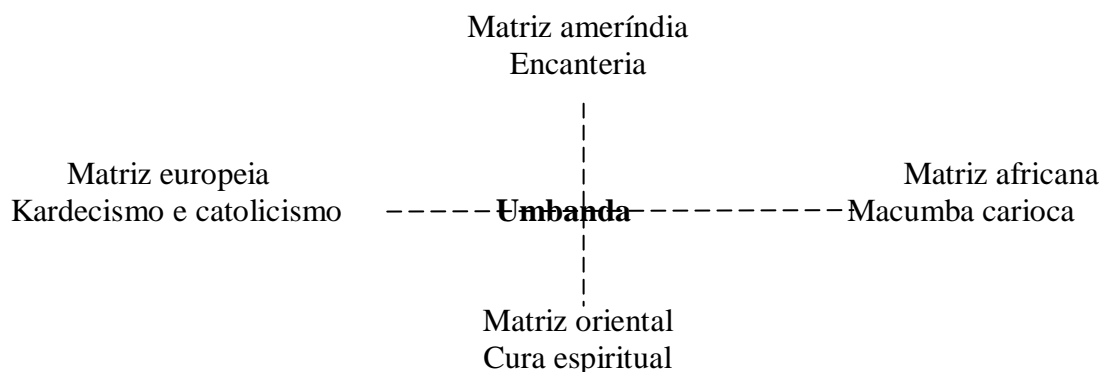


Figura 2. Cruzeta das matrizes formadoras da Umbanda

Desse modo, a organização do rito e a ampliação do Centro traduziram-se num novo *status* do grupo. Mesmo num bairro de periferia, o templo estava próximo das casas de duas famílias de sacerdotes que funcionavam como extensão do templo, pois serviam de dormitório para os viajantes. Com isso, o Centro passou a ser o lugar do endogrupo, os fieis e os guias, que trabalhavam na casa. Nesse aspecto, os três casais tiveram papel essencial para manter a comunidade umbandista avivada, oferecendo suporte físico, social, espiritual e financeiro.

Durante as sessões, médiuns e entidades realizavam suas atividades sob a coordenação de Mãe Iemanjá, cujos guias eram os primeiros a “baixar” e, em geral, os últimos a “subir”. Eles eram os líderes de cada linha de trabalho, mas suas participações dependiam da presença dos médiuns e dos consulentes. Essa relação será tratada com maior profundidade no próximo eixo de discussão.

Com base nas explicações dos sacerdotes e nas observações do estudo etnográfico, propomos um esquema de atuação das entidades e dos médiuns da casa em sete linhas. As sete linhas de umbanda são marcas identitárias da religião; contudo, a composição de cada linha é variável a fim de atender às especificidades de cada casa (Barbosa Júnior, 2016; Leite Filho, 1994; Ortiz, 1978/2011; Silva, 2018).

Tabela 6. *As Sete Linhas de trabalho do Centro*

Linhas	Grupos	Coordenadores	Assistentes principais
1 Branca Fé	Oxalá	<i>Oxalá (não incorporado)</i>	<i>Iemanjá, Ogum, Seu Estela Branca, Velho Manoel, Seu Pena Roxa, Dandê e Cigana do Oriente</i>
2 Azul Amor	Orixás	<i>Iemanjá e Ogum</i>	<i>Oxum, Oxóssi, Iansã, Xangô, Nanã e Omulu</i>
3 Amarela Caridade	Orientais	<i>Seu Estela Branca</i>	<i>Pai Jacó, Estrela do Mar, Tobias e Tomás</i>
4 Cinza Humildade	Pretos Velhos	<i>Velho Manoel</i>	<i>Pai Joaquim, Vovó Maria Conga, Pai Pedro e Vovó Cambina</i>
5 Verde Sabedoria	Caboclos	<i>Seu Pena Roxa</i>	<i>Mata Virgem, Boiadeiro, Ubirajara, Seu Caçador, Cabocla Jurema, Pena Verde e Açapuru</i>
6 Rosa Alegria	Crianças	<i>Dandê</i>	<i>Crispim, Mariazinha, Pedrinho, Damiana, Pretinha e Dito</i>
7 Preta Evolução	Exus	<i>Cigana da Estrada e Padilha</i>	<i>Seu Veludo, Zé Pelintra, Seu Tranca Rua, Dona Sete, Sapatinho, Seu Caveira, Seu Malandro, Mulambo, Tiriri e Cigana</i>

Cabe ressaltar que a formação da nova comunidade religiosa possibilitou ao grupo encontrar uma alternativa para fortalecer e florescer sua identidade social num novo cenário. Desse modo, com base na criatividade social foi possível ao grupo se assumir como um movimento autônomo, atualizar seus ritos e integrá-los, a seu modo, às matrizes da Umbanda, o que lhe permitiu colocar em relevo as diferentes linhas de trabalho daquela Casa.

A identidade social e as duas incorporações: identitária e mediúnica

A identidade social é o processo decorrente da noção valorativa e afetiva dos múltiplos pertencimentos grupais de uma pessoa (Tajfel, 1983). Portanto, a depender do valor atribuído pela sociedade, essa identidade pode ser valorizada ou desvalorizada socialmente na comparação com outros pertencimentos grupais (Cabecinhas, 2007; Gondim et al., 2013; Matos, Maia & Maciel, 2012).

Sendo assim, é necessário considerar que nos dias atuais a vivência grupal ou comunitária parece ser algo distante e sem lugar diante das emergentes demandas que

empurram as pessoas para as relações mediadas por aparelhos tecnológicos. A velocidade e a superficialidade nos contatos provocam consideráveis mudanças de comportamento nos espaços sociais, contudo a avalanche de informações incitam novas necessidades, as quais incidem na busca do sentido da existência humana (Bauman, 2004; Boff, 1999; Castells, 2001; Lévy, 1999).

Esse sentido vincula-se, por sua vez, aos processos identitários que servem de referência para a vida em sociedade. Por isso, a vida comunitária parece apontar para a construção de uma alternativa de superação de um “estupor social”, por possibilitar o contato mais próximo e a interação entre pessoas que compartilham ideários semelhantes. No caso de uma comunidade religiosa, inclui a necessidade de exercitar seus rituais, práticas e preceitos (Amâncio, 1993; Arendt, 1981; Durkheim, 1912/1989; Eliade, 2013; Moscovici, 1988/2011; Sawaia, 1996).

A religião pode ser considerada, portanto, como construção coletiva no interstício entre o sagrado e o profano e dependente da participação de seus membros em suas práticas e rituais. Todavia, essa prática não é descompromissada; pelo contrário, ela está baseada em crenças comuns compartilhadas em grupo. Desse modo, a religiosidade está vinculada a uma crença e a um sistema fundamentado numa doutrina ou numa prática de adoração compartilhada em grupo (Panzini et al., 2007). Essa crença é restrita a “coisas sagradas” e, portanto, protegida e resguardada pela comunidade de seguidores. Essa comunidade detém uma espécie de pacto moral, o qual a agrega e a mantém veiculada como instituição. A agregação é fortalecida pelos ritos, os quais “têm como objetivo fazer com que os indivíduos participem, colocá-los em comunhão e refrescar-lhes o sentimento de pertencimento à sociedade” (Moscovici, 1988/2011, p. 82).

Só que na sociedade há uma tendência a utilizar como referência as normas e os valores das religiões hegemônicas, no caso do Brasil, a católica e, mais recentemente, as diferentes denominações da tipologia pentecostal e neopentecostal . Para esses adeptos, as práticas ritualísticas da Umbanda são consideradas como divergente de seus dogmas que têm a bíblia como referência (Cumino, 2016; Pinto, 2014; Prandi, 2014; Silva, 2007). Mas na Umbanda são a tradição e a oralidade que perpetuam o conhecimento e as práticas religiosas entre novos membros e gerações (Pinto, 2014; Rivas Neto, 2012).

No terreiro, os fiéis se encontram quinzenalmente, em geral, dispostos e animados para participar da limpeza do templo. Essa movimentação ilustra a preservação dos sistemas de valores e da autoestima positiva do grupo (Neto & Amâncio, 1997; Robinson & Tayler, 1986; Senos, 1997). Divididos em pequenas equipes, assumiam a condução de vassouras, rastelos, pás, baldes e panos; ora cantando pontos ora conversando, e realizavam as atividades que lhes cabiam naquele dia. Esse envolvimento fazia com que dinamizassem sentimentos e o reconhecimento dessa pertença (Matos, Mais e Maciel, 2012; Miranda, 1998; Vala & Monteiro, 1993/2013).

As parcerias para a realização das tarefas possibilitavam o compartilhamento de informações, impressões e emoções, pois o estar no Centro era percebido como oportunidade para avivar os laços de pertença entre as mães, os pais, as filhas e os filhos de santo. Esses laços eram fortalecidos no desenrolar das sessões com as manifestações de mediunidade. Incorporados ou não, os membros atuavam de modo colaborativo. Nos pequenos gestos, nos abraços, nas conversas, os contatos estabelecidos eram face a face. Além disso, para entender a linguagem das entidades, o interlocutor precisava estar atento para captar o sentido das orientações dadas, a partir de uma mescla de termos populares e simbólicos. Nem sempre a comunicação era fácil, pois as palavras manifestadas por meio dos médiuns eram, muitas vezes, inteligíveis aos consulentes;

necessitando a atuação dos camponos como tradutores, em tempo real, a fim de explicar ou apresentar sinônimos para facilitar a compreensão entre as partes. De fato, da consulta à gira, as ações demandavam a necessidade de interação grupal.

Fora do templo, a mediunidade, umas das dimensões que caracteriza a Umbanda, tem nela projetada diversas faces do preconceito. A desqualificação da mediunidade foi abordada por Zingrone (1994), que demonstrou a existência de conflitos envolvendo raça, gênero e classe social. Segundo o autor, a mediunidade, por ser evidenciada em grupos marginalizados, melindrava interesses políticos e religiosos das classes dominantes.

Como estratégia de manejo do preconceito, os membros exerciam sua “umbandidade” no terreiro, fora dele eram identificados pela profissão que ocupam ou pelas atividades que exerciam no cotidiano, como estudantes, por exemplo. Assim, a identidade social (Miranda, 1998; Tajfel, 1983; Vala, 1997) de *umbandista* era iluminada no terreiro e ofuscada fora dele. De fato, no contexto das relações cotidianas a identidade *umbandista* ficava imersa, mas no terreiro era diferente. No templo podia se emocionar e entregar-se afetivamente à sua crença num território protegido; portanto, ali sua “umbandidade” podia emergir. De certo modo, o afeto envolvido naquela pertença era valorizado pelos contatos face a face e pelo reconhecimento endogrupal. Nesse aspecto, a dimensão social do comportamento grupal era realçada (Bonomo, 2010; Cabecinhas, 2007; Tajfel, 1983).

A pertença grupal caracterizada pelo templo e pela mãe de santo ratificam os postulados básicos da Teoria da Identidade Social (Cabecinhas, 2007; Gondim et al., 2013; Tajfel, 1983). Com efeito, o primeiro postulado estabelece que o autoconceito dos indivíduos seria derivado da identificação e pertença grupal e o segundo se refere ao fato de que os indivíduos são motivados a manter uma autoestima positiva (Neto &

Amâncio, 1997; Robinson & Tayler, 1986). Esses postulados estão contemplados no grupo, embora os membros tendam a não se declararem umbandistas fora do terreiro. A participação destes na organização e na realização dos rituais reitera a positividade do autoconceito de ser umbandista e de pertencer àquela comunidade partilhando as obrigações e as responsabilidades para que o grupo permaneça ativo, e o templo seja ampliado.

Terminados os preparativos, eles vestiam roupas brancas, a sessão começava e as entidades eram incorporadas nos médiuns. Aí eram evidenciados os aspectos grupais entre os filhos de santo e as entidades. A pertença a um grupo de referência é um dos pilares da Teoria da Identidade Social (Matos, Mais e Maciel, 2012; Miranda, 1998; Senos, 1997). Nas giras de caboclo, por exemplo, baixavam índios e boiadeiros, em conjunto, que se relacionavam como irmãos.

A hierarquia no grupo era vinculada a dois dispositivos, o tempo de ingresso no terreiro e o nível de desenvolvimento do médium. A capacidade de incorporação era valorizada na comunidade e a distinção baseada entre duas subcategorias, os médiuns e os cambonos. A incorporação era o meio de integração entre os dois níveis de membros da Casa, as pessoas e as entidades. Além disso, a mediunidade era o elemento de comparação entre o endogrupo e os exogrupos. Para o endogrupo, a capacidade de incorporar espíritos era valorizada em função da própria ritualidade umbandista, com consultas e orientações de entidade intermediadas por médiuns, e para alguns exogrupos um dos pivôs do preconceito. Com isso, a incorporação poderia ser um dos elementos distintivos de pertença, que ajuda a estabelecer o lugar do indivíduo na sociedade (Miranda, 1998; Robinson & Tayler, 1986; Vala, 1997).

De fato, o Centro era o espaço de excelência da vivência umbandista. Nele estavam os membros com suas famílias e seus amigos e lá podiam manifestar sua

pertença grupal, serem reconhecidos e aclamados por isso. Tanto a incorporação identitária como a mediúnica eram revitalizadas nas sessões e nos contatos entre os membros. Ao chegar ao Centro eram reativados a emoção, o conhecimento e a valoração de estar entre os seus, o seu grupo de referência e de pertença.

O processo grupal – a transmissão intergeracional, a formação religiosa e a expansão das relações

O processo grupal diz respeito às ações engendradas nos e pelos grupos. Para Tajfel (1972), um grupo pode ser definido por critérios externos e internos (Vala & Monteiro, 1993/2003). Os externos apontam para aportes consensuais elaborados por outros grupos, mas que podem produzir critérios de pertencimento no grupo de referência (Tajfel, 1983). Já os internos referem-se ao sentimento de pertencimento nos grupos de referência e que são fundamentados nos valores, no senso de justiça e nos laços de solidariedade (Amâncio, 1993; Cabecinhas, 2007; Souza, 2004).

Nesse aspecto, há um fato a considerar pela especificidade do grupo, a maioria era parente, por laços sanguíneos ou por agregação (casamentos, inclusão de familiares ou de amigos). Nesse sentido, se configura a transmissão intergeracional, ou seja, a difusão de legado, rituais e tradições entre gerações (Lisboa, Féres-Carneiro & Jablonski, 2007).

A prática religiosa apontada como herança de avós, avôs, mães e pais das primeiras mães de santo do Centro era perpetuada como prática de transmissão de valores para filhos, irmãos e netos, crianças e adolescentes, que frequentavam o Centro. Assim, as atividades inerentes ao funcionamento dos rituais passaram a ser, paulatinamente, assumidas pelas novas gerações; como, por exemplo, no caso da principal mãe de santo que trabalhava na companhia de sua filha, mãe de santo, do neto, o ogã que tocava o tambor, e da neta, sua cambona e que assistia às principais entidades da Casa. Além disso, a segunda geração de sacerdotes era formada, exclusivamente, por membros autóctones; ou seja, ordenados no

próprio Centro, filhas e irmã das fundadoras da Casa. Com isso, os membros mais jovens participaram e testemunharam a construção, física e social, do Centro.

De fato, a continuidade e a expansão do Centro foram facilitadas pela transmissão intergeracional. Com efeito, família e religião praticamente se fundiam, a tal ponto de a palavra verbalizada, pelos adeptos, para expressar o sentido do grupo para eles foi o termo “família”. Assim, “em família” os ensinamentos umbandistas eram repassados de geração em geração sob a supervisão das entidades, os mentores do saber religioso a ser partilhado. Nas moradias, a Umbanda era tema relevante para as famílias, pois a ida ao Centro incluía os preparativos para uma viagem; como, por exemplo, organização de bagagem, preparação de vestimentas, objetos e produtos para as entidades, compra de passagens ou abastecimento de automóveis, dentre outras providências para o embarque rumo aos portais de Aruanda.

Do mesmo modo, a Umbanda se constituía como assunto de esfera privada, do lar e do terreiro. Nota-se a estratégia de proteção do grupo de camuflar sua crença a fim de evitar confronto com outras expressões religiosas. Essa estratégia funcionava como uma “capa protetora”; ou seja, ao evitar a auto-exposição, o membro do Centro passava a não ser alvo de questionamentos e de maledicências alheias. Desse modo, a opção religiosa era omitida ou relativizada como espírita ou cristã. Além disso, pelo fato de os membros exercerem atividades profissionais de liderança, tendiam a evitar disputas ideológicas em seus ambientes de trabalho, pautando suas condutas pela competência técnica. Com isso, a comparação intergruppal deixava de ser religiosa e passava para o campo profissional, o que possibilitava a manutenção de autoconceito positivo, uma vez que o grupo detinha alta escolarização e seus membros gozavam de prestígio profissional (Amâncio, 1993; Robinson & Tayler, 1986; Miranda, 1998).

Distantes geograficamente do templo, sem lugar para manifestação de sua opção religiosa nos espaços laborais ou acadêmicos, a formação religiosa continuada dos membros se desenvolvia dentro de suas casas por meio do culto no lar, pela leitura de livros espíritas ou pela audição de pontos. Assim, só as pessoas que gozam de sua intimidade poderiam ter acesso a essa informação. Com isso, no aconchego da família, os vínculos religiosos eram preservados e fortalecidos. Somado a isso, as diversas famílias tendiam a se frequentar e a realizar atividades em conjunto, como festas e passeios. Havia uma espécie de pacto de afinidade entre os membros, o que favorecia a intensificação dos vínculos e da positividade da autoimagem grupal.

Além disso, o Centro não era aberto para receber visitantes da comunidade do entorno, um bairro de periferia no litoral do estado do Rio de Janeiro. Por isso, os trabalhos e as consultas eram voltados para os membros do grupo, acompanhantes ou visitantes convidados. Desse modo, a identidade social do endogrupo era preservada com a manutenção da autoestima positiva (Bonomo, 2010; Tajfel, 1983), uma vez que não havia espaço para oposição ou conflitos relativos à crença.

Diferente de outras religiões que investem na atração de novos adeptos, os convidados do Centro, em geral, são amigos, parentes ou colegas de membros que recorriam ao terreiro para orientações relativas a problemas amorosos, financeiros ou de saúde. Para o acesso do convidado à sessão, a principal mãe de santo é contatada e, em consonância, com os guias, “o visto de entrada” do consulente era autorizado. Desse modo, o motivo que trazia o visitante para o terreiro não era o religioso, e, sim, uma necessidade pessoal ou familiar. Resolvida à demanda, específica e pontual, o consulente, em geral, não dava continuidade à frequência nas sessões; muitos, nem voltavam para agradecer a ajuda obtida. Aqueles que retornavam eram pessoas que tinham maior afinidade com os membros ou se sentiam identificados com os ritos. Desse modo, havia

um processo seletivo, de inclusão e de exclusão, implícito para inserção de novos membros. Os sacerdotes diziam que muitos vinham, mas poucos ficavam.

Com isso, a expansão das relações para inserção de novos membros era calibrada por critérios qualitativos, de afinidade, de merecimento e de pertencimento. A principal mãe de santo dizia que os membros do Centro faziam parte de uma mesma família espiritual. O critério de ingresso não era quantitativo, mas qualitativo. Assim, de algum modo, os princípios de aglutinação e continuidade poderiam ser mantidos sem que houvesse perda dos valores e das tradições do grupo.

Os novos membros, em geral, chegaram como consulentes, acompanhantes ou visitantes (conforme Figura 9). Adentravam no templo e, na assistência, podiam observar os rituais sentados. De tempos em tempos, no transcorrer das sessões, eram convidados a cumprimentar as entidades ou fazer consultas. A música, as danças e as orientações das entidades tendiam a despertar o interesse de alguns desses participantes. Esses passavam a retornar às sessões com frequência até tomar a decisão de ingressar no Centro; ou seja, cruzar a linha divisória que separava a assistência do salão principal. Ao ingressar no Centro, passavam a cambonar e alguns começavam o processo de desenvolvimento da mediunidade. Como isso, passavam a realizar o amassi anual e, em havendo continuidade, poderiam chegar a sacerdote da Casa.

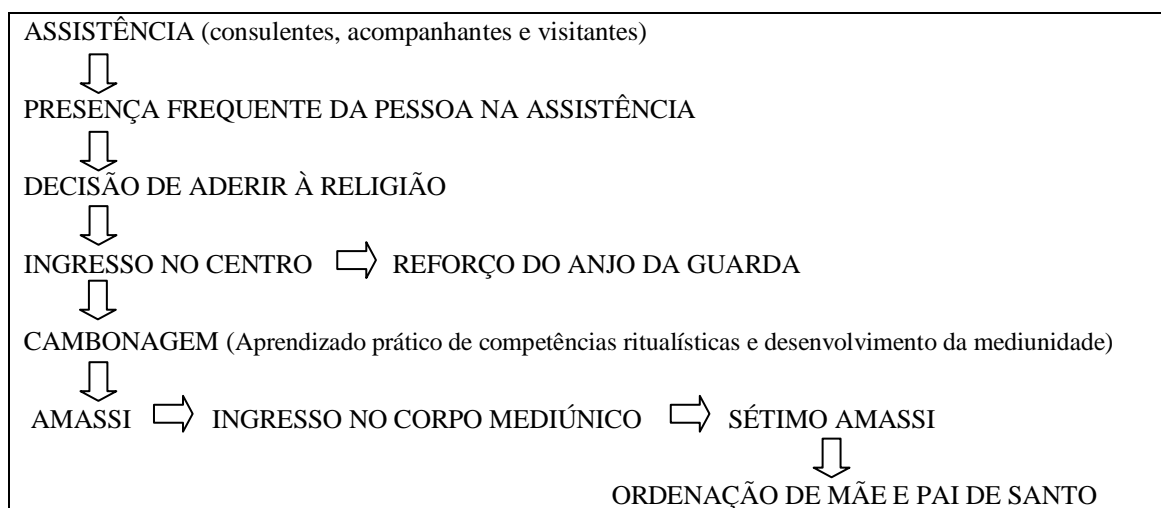


Figura 9. Trajetória Umbandista no Centro

Embora a inserção de novos membros disponha de normas internas do Centro, a atração desses “candidatos”, em geral, se dá pelo afeto. Sentimento de pertencimento (Cabecinhas, 2007; Neto & Amâncio, 1997) despertado tanto pelo contato mais próximo com as irmãs e os irmãos de fé quanto pelo fato de poder interagir solidariamente com pessoas que compartilham ideários afins aos seus valores.

Esse aspecto está diretamente ligado ao conceito de grupo proposto pela Teoria da Identidade Social, para o qual o grupo está inserido no campo psicológico e não no geográfico (Souza, 2005; Tajfel, 1983). Além disso, a integração ao grupo possibilitava ao novo membro o despertar de sua consciência de pertença (Vala, 1997), beneficiando seu autoconceito por meio da valorização de sua identidade social. No território protegido do terreiro, ser umbandista era valorizado e desejado (Gondim et al., 2013; Matos, Maia & Maciel, 2012).

Em linhas gerais, o processo grupal dos membros do Centro parece ter sido balizado pela transmissão intergeracional, pela formação religiosa e pela expansão das relações. O acesso à religião facilitado pelos laços familiares promoveu a adesão de novos membros por vínculos conjugais, profissionais ou escolares. Além disso, a valorização dada ao desenvolvimento da mediunidade contribuiu para a continuidade da formação religiosa no espaço doméstico, onde eram repassados valores e tradições do grupo.

Para fechar a gira e encerrar demandas

Investigar o pertencimento grupal vinculado aos processos identitários dos membros do Centro foi um desafio que nos agraciou com a oportunidade de utilizar a Teoria da Identidade Social (Cabecinhas, 2007; Tajfel, 1983; Vala, 1997). Ao utilizar a estratégia da criatividade social (Neto & Amâncio, 1997; Robinson & Tayler, 1986; Senos, 1997), ao invés do ataque, da agressão ou do enfrentamento direto, é possível

encontrar caminhos para valorizar a pertença de uma minoria e, com isso, não sucumbir frente a uma marca identitária hegemônica e socialmente mais bem posicionada.

Considerando que a positividade ou a negatividade do autoconceito de um grupo é influenciada pelos atributos de outros grupos (Cabecinhas, 2007; Tajfel & Turner, 1979; Matos, Mais & Maciel, 2012), a pesquisa nos oportunizou perceber que a força do grupo e o lastro da pertença são capazes de alterar a realidade de uma identidade social vista como negativa no processo de comparação social (Gondim et al., 2013; Miranda, 1998; Neto & Amâncio, 1997).

No que tange à Umbanda no estado do Rio de Janeiro, o acesso às informações sobre os eventos históricos nos trouxe o conhecimento da fusão entre a religião, a política e a cultura popular (Brown, 1985; Linares & Trindade, 2011; Ortiz, 1987/1999; Pinto, 2014). Essas informações nos ajudaram a identificar a “umbandidade” do grupo, camuflada na sociedade e acesa no Centro.

De todo modo, as quarenta sessões, as 21 entrevistas e as quase 800 horas de contato direto com o grupo, nos trouxeram muitos ensinamentos e reflexões sobre o fenômeno da Umbanda integrado aos processos identitários do grupo. Desse modo, percebemos que a Teoria da Identidade Social, utilizada como referencial teórico desta tese, foi uma escolha adequada para analisar este processo grupal, posto que essa teoria, fundamentada nos processos intergrupais (Cabecinhas & Lázaro, 1997, Cabecinhas, 2007; Tajfel, 1983; Vala & Monteiro, 1993/2013), nos auxiliou a compreender a organização e a identidade social do grupo.

Essa identidade estava amparada na noção e no sentido de ser umbandista, muitas vezes, se confundindo com as noções de família e projetos de vida. Aliada a isso, a atuação integrada das três gerações nos rituais e nas atividades inerentes ao Centro demonstrou que a transmissão intergeracional permanecia ativa fortalecendo a “umbandidade” do grupo.

Considerações Finais

“Eu fecho a nossa gira, Zambolê pemba de Angola” (Ponto Cantado).

“Pelo poder de Zambi e pela força de Oxalá”: identidade social entre mães, pais, filhas e filhos de santo de uma comunidade de Umbanda no estado do Rio de Janeiro é o resultado de quatro anos de investimento acadêmico, afetivo, profissional e pessoal, a fim de dar conta da tarefa de investigar o fenômeno do pertencimento grupal junto a uma comunidade umbandista, formada há 10 anos e com três décadas de vinculação.

Na medida do possível, conseguimos analisar a organização da comunidade e os vínculos identitários presentes em suas vivências cotidianas, bem como o sentido da pertença grupal ativado nos rituais e favorecido pelas lideranças sacerdotais, e, ainda, as influências da religiosidade e da pertença grupal na identidade social dos membros do Centro.

Com isso, consideramos que as contribuições principais desta tese foram: a utilização da Teoria da Identidade Social como aporte teórico para o estudo da identidade social de modo dinâmico e contextualizado, em um grupo natural, segundo a estrutura de relações sociais que se expressam em uma comunidade; realização de um estudo de tipo etnográfico, fortalecendo as produções da Psicologia Social na esfera de metodologias que contemplem a observação das interações e práticas sociais; estudo de um grupo minoritário, ainda pouco pesquisado no campo da Psicologia Social; e valorização do estudo do fenômeno religioso, de extrema saliência social no contexto contemporâneo, podendo contribuir para a análise de outros objetos sociais que se interseccionam com fenômenos dessa ordem.

Apesar do empenho e dos investimentos no desenvolvimento dessa tese, não foi possível dar conta da análise de todo o fenômeno. Faz-se necessário considerar que a Umbanda, por si, é multifacetada e complexa, não sendo possível considerar as análises realizadas nesse estudo como representativas dessa religião. Indicamos a necessidade de

aprofundamento das seguintes temáticas: relações intergrupais entre umbandistas e denominações religiosas de oposição (como igrejas evangélicas neopentecostais); relações raciais e o fenômeno de branqueamento em determinados grupos da Umbanda; processos identitários no contexto das práticas cotidianas de uma “identidade secreta” (ser umbandista fora do terreiro); vivência comunitária e práticas sociais cotidianas; e promoção de saúde na Umbanda.

Esperamos que esse trabalho possa contribuir com o conjunto de estudos já realizados sobre a Umbanda, posto que entendemos que uma das funções da ciência, especialmente no contexto de determinados grupos sociais, é contribuir para que o conhecimento seja instrumento e recurso formativo para a produção de práticas mais societárias e livres de discriminação. Esperamos, portanto, que a divulgação, a leitura e o debate desta obra possam, de algum modo, auxiliar na redução do preconceito contra grupos umbandistas ou outros grupos religiosos categorizados como minoria social.

“Ele foi embora... diz que Umbanda tem mironga... Meu pai caboclo... balanceia, mas não tomba... ele vai embora... deixa Zambi em seu lugar...”

(Ponto Cantado).

Referências Bibliográficas

- Abrams, D., & Hogg, M. A. (1999). *Social Identity and Social Cognition*. Oxford: Blackwell
- Almeida, L. O. (2015). Pontos e pen drives: práticas de mediação religiosa na Umbanda. *Avá Revista de Antropologia*, (27), 63-80.
- Álvaro, J. L., & Garrido, A. (2006). *Psicologia Social: Perspectivas psicológicas e sociológicas*. São Paulo: McGraw-Hill.
- Amâncio, L.. (1993). Níveis de análise no estudo da identidade social. *Análise Psicológica*, 2(11), 213-221.
- Amorim, C. R. (2014). Religiões Afro-Brasileiras e identidades: interlocuções entre Antropologia e Psicologia Social. *[SYN]THESIS Cadernos do Centro de Ciências Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro*, 7 (2), 159-168.
- Andúgar, J. N., & Cutillas, P. M. (2015). La identidad social a través del lenguaje: estudio del doblaje de "The Wire" al Español. *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 31(5), 642-665.
- Araújo, A. C., & Aragão, M. G. S. (2005). Os frutos da carne e os do espírito: aproximações entre corpo e religião. *Revista Integração*, 11(40), 33-41.
- Araújo, M. B. (2009). *A cabana umbandista de Pai Joaquim de Angola: frente à intolerância a Umbanda na cidade do Natal/RN* (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.
- Arendt, H. A. (1981). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Florence Universitária.
- Baiardi, A., Mendes, F. S., & Rodrigues, W. G. (2013). Cosmopolitismo científico e culturas locais: percepções dos avanços da ciência por lideranças religiosas no recôncavo baiano. *Caderno CRH*, 26(69), 433-448.
- Bairrão, J. F. M. H., & Rotta, R. R. (2010). Mulheres médiuns e caboclas espirituais. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 62(2), 169-177.
- Barbosa Júnior (2016). *Dicionário de Umbanda*. São Paulo: Anúbis.
- Bardin, L. (2011). *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70.
- Barros, C. M. D. L., Torres, A. R. R., & Pereira, C. R. (2017). Atitudes de estudantes de medicina face ao "Mais Médicos" revela favorecimento endogrupal. *Psico*, 48(1), 12-20.
- Barros, M. L. (2013). "Os deuses não ficarão escandalizados": ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado. *Revista Estudos Feministas*, 21(2), 509-534.
- Barros, M. L., & Bairrão, J. F. M. H. (2015). Performances de gênero na Umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de "mulher"? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (62), 126-145.

Bastide, R. (1971). *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira/Edusp.

Bauman, Z. (2004). *Amor líquido: sobre a fragilidade das relações humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Beaud, S., & Weber, F. (2007). *Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos*. Petrópolis: Vozes.

Bendassolli, P. F., & Borges-Andrade, J. E. (2012) Representações e estratégias identitárias na experiência do artista. *Psicologia & Sociedade*; 24(3), 607-618.

Berger, P. L., & Luckmann, T (1966/2014). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis Vozes.

Bertollo-Nardi, M., Souza, L., & Menandro, M. C. S. (2012). Representações, identidade social e tensões interpartidárias: um estudo com jovens militantes. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, 7(2), 299-310.

Birman, P. (1985). *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense.

Boff, L. (1999). *Saber cuidar: Ética do humano - compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes

Bonomo, M. (2010). *Identidade social e representações sociais de rural e cidade em um contexto rural comunitário: campo de antinomias* (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória.

Bonomo, M., de Souza, L., Trindade, A. Z., Canal, D. F., Brasil, A. J., & Livramento, M. A. (2011). Mulheres ciganas: medo, relações intergrupais e confrontos identitários. *Universitas Psychologica*, 10 (3), 745-758.

Borges, J. F., Enoque, A. G., & Borges, A. F. (2016). O “sagrado instituído” e os “deuses sonhados”: organização missionária e outras metáforas organizacionais. *Organizações & Sociedade*, 23(76), 15-36.

Bourhis, R. Y., Gagnon, A., & Moise, L. C. (1999). Discrimination et relations intergroupes. In R. Y. Bourhis & J-P. Leyens (Eds.), *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes* (pp. 161-200). Liège: Mardaga.

Brasil (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Congresso Nacional.

Brito, L. G. (2017). A vibração dos corpos: notas sobre uma teoria umbandista do intercâmbio mediúnico-energético. *Religião & Sociedade*, 37(3), 173-197.

Brown, D. (1985). Uma história da Umbanda no Rio. *Cadernos do ISER*, 18(1), 9-42.

Brumana, F. G., & Martinez, E. G. (1991). *Marginália Sagrada*. Campinas: Editora Unicamp.

Cabecinhas, R. (2007). *Preto e branco: a naturalização da descriminalização racial*. Porto: Campos das Letras.

- Cabecinhas, R., & Lázaro, A. (1997). Identidade Social e Estereótipos Sociais de Grupos em Conflito: Um Estudo numa Organização Universitária. *Cadernos do Noroeste*, 10(1), 411-426.
- Camargo, B. V. (2005). *Alceste: um programa informático de análise quantitativa de dados textuais*. In A. S. P. Moreira; B. V. Camargo; J. C. Jesuíno, & S. M. da Nóbrega (Orgs.) *Perspectivas teórico-metodológicas em representações sociais* (pp. 511-601). João Pessoa: Euufpb.
- Camargo, C. P. F. (1961). *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira.
- Campelo, M. M., & Monteiro, A. (2017). Mediniunidade e iniciação: notas sobre a iniciação de crianças na Umbanda. *Revista do NUFEN*, 9(1), 108-126.
- Cantalice, T. (2015). *Dia Nacional da Umbanda. Fundação Cultural Palmares*. Brasília: Ministério da Cultura.
- Carlessi, P. C. (2017). Jeitos, sujeitos e afetos: participação das plantas na composição de médiuns umbandistas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 12(3), 855-868.
- Carlessi, P. C. (2015). Dimensão e fluxo material das plantas em um terreiro de Umbanda. *Avá Revista de Antropología*, 27(1), 47-62.
- Carneiro, J. L. (2014). *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Vozes.
- Castells, M. (2001). *A sociedade em rede*. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra.
- Chatelain, H. (1894/2010). *Folk-Tales Of Angola - Fifty Tales, With Ki-Mbundu Text Literal English Translation Introduction, And Notes*. Whitefish, Montana: Kessinger Publishing.
- Ciscon-Evangelista, M. R., & Menandro, P. R. M. (2011). Trânsito religioso e construções identitárias: mobilidade social de evangélicos neopentecostais. *Psico-USF*, 16 (2), 193-202.
- Conselho Federal de Psicologia. (2005). *Código de Ética Profissional do Psicólogo*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia.
- Conselho Nacional de Saúde (2012). *Resolução 466/12*. Brasília: Ministério da Saúde.
- Costa, J. F. (2007). *História da Psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Creswell, J. W. (2010). *Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto*. Porto Alegre: Artmed.
- Cumino, A. (2016). *A Umbanda e o umbandista: quem é e o que é?* São Paulo: Madras.
- Deschamps, J.-P., & Moliner, P. (2009). *A identidade em psicologia social: dos processos identitários às representações sociais*. Petrópolis: Vozes.
- Dujarric, G., Vázquez, M., & Álvarez, D. P. (2015). Identidad social de un grupo de altos ingresos económicos. *Revista Novedades en Población*, 11(22), 159-166.

Durkheim, E. (1912/1989). *Formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus.

Eliade, M. (2013). *O sagrado e profano: a essência das religiões*. São Paulo: WMF/Martins Fontes.

Enoque, A. G., Borges, A. F., & Borges, J. F. (2015). “Além do que se Vê...”: Análise do Conceito Weberiano de Vocação à Luz da Dinâmica do Empreendedorismo Religioso. *Organizações & Sociedade*, 22(75), 505-520

Farr, R. M. (1998). *As raízes da Psicologia social moderna*. Petrópolis: Vozes

Fernandes, D. C. (1942). Espiritismo de Umbanda na Evolução dos Povos. In: *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, (pp. 17-47). Rio de Janeiro, RJ.

Ferreira, J. F. S. (2011). La formación de un espacio de culto en Portugal: una mirada etnográfica sobre la Umbanda. *Sociedad y religión*, 21(36), 37-65.

Ferretti, M. (2014). Brinquedo de Cura em terreiro de Mina. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (59), 57-78.

Galinkin, A. L., & Zauli, A. (2011). Identidade Social e alteridade. In C. V. Torres & E. R. Neiva (Orgs.), *Psicologia Social: principais temas e vertentes* (pp. 253-261). Porto Alegre: Artmed.

Gaskell, G. (2002). Entrevistas individuais e grupais. In G. Gaskell, & M. W. Bauer (Eds), *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático* (pp. 64-89). Petrópolis: Vozes.

George, L. K., Larson, D. B., Koenig, H. G., & McCullough, M. E. (2000). Spirituality and health: what we know, what we need to know. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19(1), 102-116.

Gianordoli-Nascimento, I. F., Trindade, Z. A., & Santos, M. F. S. (2007). Mulheres brasileiras e militância política durante a ditadura militar: a complexa dinâmica dos processos identitários. *Revista Interamericana de Psicología*, 41(3), 359-370.

Godoy, D. B. O. A., & Bairrão, J. F. M. H. (2014). O método psicanalítico aplicado à pesquisa social: a estrutura moebiana da alteridade na possessão. *Psicologia Clínica*, 26(1), 47-68.

Gomes, R. S. A. (2013). "A língua desse povo não tem osso, deix'esse povo falá": campo sonoro da linha de Quimbanda do Terreiro de Umbanda Reino de Luz - som e preconceito. *Per Musi*, (28), 192-207.

Gondim, S. M. G., Techio, E. M., Paranhos, J., Moreira, T., Brantes, C., Bonifácio Sobrinho, J., & Santana, V. (2013). Imigração e Trabalho: Um Estudo Sobre Identidade Social, Emoções e Discriminação Contra Estrangeiros. *Psicologia em Pesquisa*, 7(2), 151-163.

Hellern, V., Notaker, H., & Gaarder, J. (2002). *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Hernández, J. V., Mansilla, E. W., Gárate, T. O., Yzerbyt, V., & Goic, C. E. (2015). Variables asociadas a la identidad social satisfactoria y sus efectos diferenciales en el esencialismo endo y exogrupal. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 33(2), 175-188.
- Hess, D. (1991). *Spiritists and scientists: ideology, spiritism, and brazilian culture*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Hogg, M. A., Abrams, D. Otten, S., & Hinkle, S. (2004). The social identity perspective: intergroup relations, self-conception, and small groups. *Small Group Research*, 35(3), 246-276.
- Kapa, R. (2015). Choque entre religiões: adeptos de Umbanda e candomblé pedem inquérito contra Universal e Gladiadores do Altar. *O Globo*, 90(29.908), 23.
- Kardec, A. (1957/1999). *O Livro dos Espíritos*. São Paulo: Petit
- Klimo, J. (1998). *Channeling: investigations on receiving information from paranormal sources*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Kloppenburg, B. (1961). *Umbanda no Brasil: orientação para católicos*. Petrópolis: Vozes.
- Lages, S. R. C. (2012). Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pombagira das Rosas. *Psicologia & Sociedade*, 24(3), 527-535.
- Leite Filho, T. G. (1994). *Seitas mágico-religiosas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Juerp.
- Lévy, P. (1999). *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34.
- Lima, L. C. (2008). Programa Alceste, primeira lição: a perspectiva pragmatista e o método estatístico. *Revista de Educação Pública*, Cuiabá, 17(33), 83-97.
- Linares, R. A., & Trindade, D. F. *Memórias da Umbanda do Brasil*. São Paulo: Ícone, 2011.
- Lisboa, A. V., Féres-Carneiro, T., & Jablonski, B. (2007). Transmissão intergeracional da cultura: um estudo sobre uma família mineira. *Psicologia em Estudo*, 12(1), 51-59.
- Lopes, J. R. (2002). Os caminhos da identidade nas ciências sociais e suas metamorfoses na Psicologia Social. *Psicologia & Sociedade*, 14(1), 7-27.
- Macedo, A. C., & Bairrão, J. F. M. H.. (2011). Estrela que vem do Norte: os baianos na Umbanda de São Paulo. *Paidéia (Ribeirão Preto)*, 21(49), 207-216.
- Mariano, R. (2007). Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In V. G. da Silva (Org.), *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (pp. 119-148). São Paulo: Edusp.
- Matos, T. G. R., Maia, L. M., & Maciel, R. H. (2012). Catadores de Material Reciclável e Identidade Social: Uma Visão a Partir da Pertença Grupal. *Interação em Psicologia*, 16(2), 239-247.

- Mello, M. L., & Oliveira, S. S. (2013). Saúde, religião e cultura: um diálogo a partir das práticas afro-brasileiras. *Saúde e Sociedade*, 22(4), 1024-1035. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902013000400006>
- Miranda, J. (1998). Comportamento intergrupual - revisão de literatura. *Análise Psicológica*, 16(4), 599-614.
- Mokhlis, S. (2009). Relevancy and measurement of religiosity in consumer behavior research. *International Business Research*, 2, 75-84.
- Morais, M. A. (2012). *Umbanda: uma religião essencialmente brasileira*. São Paulo: Novo Ser.
- Moscovici, S. (1988/2011). *A invenção da sociedade: sociologia e psicologia*. Petrópolis: Vozes.
- Negrão, L. N. (1996) *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.
- Neto, M. M., & Amâncio, L. (1997). Algumas estratégias identitárias dos algarvios face ao impacto do turismo: uma abordagem psicossociológica. *Revista da ESGHT/UAL*, 2(5), 31-38.
- Oliveira, D. C. (2008). Análise de Conteúdo Temático-Categorial: uma proposta de sistematização. *Revista de Enfermagem UERJ*, 16(4), 569-576.
- Oliveira, R. C. de (1976). *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.
- Oro, A. P. & Ureta, M. (2007). Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, 13(2), 281-310.
- Ortiz, N. P. D., & Bandeira, M. L. (2015). Responsabilidad social interna: entre la diferencia y el discurso en el escenario organizaciona. *Cadernos EBAPE.BR*, 13(2), 346-368.
- Ortiz, R. (1978/2011). *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes.
- Pagliuso, L. & Bairrão, J. F. M. H. (2011). A etnopsicologia e o trabalho institucional em uma unidade de abrigo. *Revista da SPAGESP*, 12(1), 43-55.
- Panzini, R. G., Rocha, N. S. da, Bandeira, D. R., & Fleck, M. P. A. (2007). Qualidade de vida e espiritualidade. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(1), 105-115.
- Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Yes and no. *Internacional Journal for the Psychology of Religion*, 9, 3-16.
- Penteado, F. (2015). *Umbanda uma religião sem fronteiras*. São Paulo: Nova Senda, 2015.
- Penteado, F. (2015). *Umbanda: uma religião sem fronteira*. São Paulo: Nova Senda.
- Pereira, C., Sindic, D., & Camino, L. (2013). Metodologia da pesquisa em psicologia Social. In L. Camino, A. R. R. Torres, M. E. O. Lima, & M. E. Pereira (Eds.), *Psicologia Social: temas e teorias* (pp. 109-186). 2 ed. Brasília: Technopolitik.

- Pinto, F. (2014). *Umbanda religião brasileira: guia para leigos e iniciantes*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Prandi, R. (2014). Prefácio. In J. L. Carneiro (Ed.), *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica* (pp. 09-13). Petrópolis: Vozes. p. 9-13.
- Prandi, R. (1991). *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na cidade nova*. São Paulo: Hucitec.
- Rafael, U. N., & Maggie, Y. (2013). Sorcery objects under institutional tutelage: magic and power in ethnographic collections. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 10(1), 276-342.
- Ramos, A. (1940). *O negro brasileiro*. São Paulo: Nacional.
- Ramos, A. (2003/1934). *O negro brasileiro: etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Graphia,
- Reinert, M. (2001). Alceste, une méthode statistique et sémiotique d'analyse de discours; Application aux "Rêveries du promeneur solitaire" . *La Revue Française de Psychiatrie et de Psychologie Médicale*, 5(49), 32-36.
- Ribeiro Neto, P. M., & Avellar, L. Z. (2015). Identidade social e desinstitucionalização: um estudo sobre uma localidade que recebe residências terapêuticas no Brasil. *Saúde e Sociedade*, 24(1), 204- 216.
- Ribeiro Neto, P. M., & Avellar, L. Z. (2016). Concepções sobre a interação com moradores de residências terapêuticas. *Psicologia & Sociedade*, 28(1), 162-170.
- Ricoeur, P. (1991). *O si mesmo como o outro*. Campinas: Papirus.
- Rio, J. (1906/2015). *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Rivas Neto, F. (2012). *Escolas das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Arché.
- Rivas, M. E. & Jorge, E. F.C. (2012). Por uma interpretação dos dados do censo de 2010: da repressão ao movimento umbandista atual. *Revista Identidade*, 17(1), 121-136
- Robinson, W. P., & Tayler, C. A. (1986). Auto-estima, desinteresse e insucesso escolar em alunos da Escola Secundária. *Análise Psicológica*, 1(5), 106-113.
- Rodríguez, M. (2012). Aportes para un análisis multidimensional de la eficacia performativa ritual. Imprevistos en una ceremonia Umbanda argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), 163-188.
- Sá, C. P. de (2015). *Estudos de Psicologia Social: história, comportamento, representações e memória*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- Sampaio, D. S. (2007). *De fora do terreiro: o discurso católico e kardecista sobre a Umbanda entre 1940 e 1965*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais.
- Saraceni, R. (2016). *Tratado Geral de Umbanda: as chaves interpretativas teológicas*. São Paulo: Madras.

- Saraiva, C. (2010). Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo. *Etnográfica*, 14(2), 265-288.
- Saroglou, V. (2002). Religion and the five factors of personality: a meta-analytic review. *Personality and Individual Differences*, 32, 15-25.
- Sátyro, D. D. P., & Sátyro (2014). *Afinal, o que é Umbanda ?* 2. ed. Rio de Janeiro: Novo Ser.
- Sawaia, B. B. (1996). Comunidade: a apropriação científica de um conceito tão antigo quanto a humanidade. In: R. H. F. Campos (Org.). *Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia* (pp. 35-51). Petrópolis: Vozes
- Scorsolini-Comin, F. (2014a). Atenção psicológica e Umbanda: experiência de cuidado e acolhimento em saúde mental. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 14(3), 773-794.
- Scorsolini-Comin, F. (2014b). Plantão psicológico centrado na pessoa: intervenção etnopsicológica em terreiro de Umbanda. *Temas em Psicologia*, 22(4), 885-899.
- Scorsolini-Comin, F. (2015). Um toco e um divã: reflexões sobre a espiritualidade na clínica etnopsicológica. *Contextos Clínicos*, 8(2), 114-127
- Scorsolini-Comin, F. (2017). Espiritualidade e brasilidade na clínica etnopsicológica. *Psicologia Clínica*, 29(2), 319-338.
- Scorsolini-Comin, F., Bairrão, J. F. M. H., & Santos, M. A. (2017). Com a licença de Oxalá: a ética na pesquisa etnopsicológica em comunidades religiosas. *Revista da SPAGESP*, 18(2), 86-99.
- Senos, J. (1997). Identidade social, auto-estima e resultados escolares. *Análise Psicológica*, 15(1), 123-137.
- Silva, M. B. B. (2015). De paciente a causo: uma etnografia com egressos de internação psiquiátrica. *Ciência & Saúde Coletiva*, 20(2), 353-362.
- Silva, V. G. (2005). *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5. ed. São Paulo: Selo Negro.
- Silva, V. G. (Org.) (2007). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: USP.
- Silva, W. W. M (2018). *Umbanda de todos nós*. São Paulo: Ícone.
- Sodré, N. W. (1962). *Formação Histórica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- Somekh, B., & Lewin, C. (2015). *Teoria e Métodos de Pesquisa Social*. Petrópolis: Vozes.
- Souza, L. (2004). Processos de categorização e identidade: solidariedade, exclusão e violência. In: L. Souza, & Z. A. Trindader (Orgs.), *Violência e exclusão: convivendo com paradoxos* (pp. 57-74). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Souza, L. (2005). Processos de identidade social: da intolerância e violência à utopia solidária. In *X Encontro Nacional PROCAD – Psicologia/CAPES. Violência e desenvolvimento humano, textos completos* (pp.131-138). Vitória, ES.

- Suda, J. R., & Souza, L. (2006). Identidade social em movimento: a comunidade japonesa na Grande Vitória (ES). *Psicologia & Sociedade*, 18 (2), 72-80.
- Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. In S. Moscovici (Ed.). *Introduction à la Psychologie Sociale* (pp. 272-302). Paris Lorraine Université.
- Tajfel, H. (1982). *Grupos humanos e categorias sociais: estudos em Psicologia Social* Vol. 1. Lisboa: Livros Horizonte.
- Tajfel, H. (1983). *Grupos humanos e categorias sociais: estudos em Psicologia Social* Vol. 2. Lisboa: Livros Horizonte.
- Tajfel, H., & Turner, J. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. In W. Austin, & S. Worchel (Eds), *The social psychology of intergroup relations* (pp. 33-47). Monterey, California: Brooks Cole.
- Tajfel, H., Bellig, M., Bundy, R., & Flament, C. (1971). Social categorization and intergroup behavior. *European Journal of Social Psychology*, 1, 149-178.
- Tapper, A.J.H., & Kroll-Zeldin, O. (2015). Paulo Freire and the Israeli–Palestinian Conflict: The Pedagogy of a Social Justice and Experiential Educational Program in Israel and Palestine. *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social*, 4(1), 71-88.
- Taylor, D. M., & Modghaddam, T. M. (1974). *Theories of intergroup relations: international social psychological perspectives*. Westport: Praeger.
- Teixeira, L. C., Cavalcante, M. M., Barreira, K. S., Aguiar, A. C. de, Gonçalves, A. C., & Aquino, E. C. (2010). O corpo em estado de graça: ex-votos, testemunho e subjetividade. *Psicologia & Sociedade*, 22(1), 121-129.
- Torres, A. R. R., & Camino, L. (2011). Grupos sociais, relações intergrupais e identidade social. In L. Camino, A. R. R. Torres, M. E. O. Lima, & M. E. Pereira (Eds.), *Psicologia Social: temas e teorias* (pp. 215-239). Brasília: Technopolitk.
- Torres, T. L., Camargo, B. V., & Bousfield, A. B. S. (2016). Estereótipos sociais do idoso para diferentes grupos etários. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32(1), 209-218.
- Vaini, S. S. (2008). *O sagrado ganha espaço: um estudo de caso sobre a Umbanda*. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Vala, J. (1997). Representações sociais e percepções intergrupais. *Análise Social*, 32(1), 07-29.
- Vala, J., & Monteiro, M. B. (1993/2013). *Psicologia Social* (9 ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Vaughan, G. M (2018). *Henri Tajfel*. Chicago: Encyclopédia Britânica.
- Vera-Márquez, A. V., Sanudo, J. E. P., Jariago, I. M., & Ramos, D. H. (2015). Identidad social y procesos de adaptación de niños víctimas de violencia política en Colombia. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 47(3), 167-176.

Vieira, A., Carrieri, A. P., Monteiro, P. R. R., & Roquete, F. F. (2017). Gender Differences and Professional Identities in Health and Engineering. *Brazilian Administration Review*, 14(1), e160082.

Vieira, I. (2016). Umbanda é declarada patrimônio imaterial do Rio de Janeiro. Brasília: Empresa Brasileira de Comunicação. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-11/Umbanda-e-declarada-patrimonio-imaterial-do-rio-de-janeiro>

Woodward, K. (2000). Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: T. T. Silva (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 3. ed. Petrópolis: Vozes.

Zingrone, N. L. (1994). Images of woman as medium: power, pathology and passivity in the writings of Frederic Marvin and Cesare Lombroso. In L. Coly, & R. A. White (Eds.), *Women and parapsychology: Proceedings of an international conference* (pp. 90-123). New York: Parapsychology Foundation.

GLOSSÁRIO

Esta seção tem por finalidade fornecer informações sobre alguns termos utilizados no terreiro e que não fazem parte do universo vocabular da população em geral. Destacamos que as informações apresentadas neste glossário são originárias de duas fontes, quais sejam: os dados provenientes do estudo etnográfico e da pesquisa bibliográfica realizada para a produção da tese. Além disso, esta seção foi revisada pela principal mãe de santo do Centro em que o estudo foi desenvolvido e tem como objetivo orientar a leitura no que se refere à pesquisa desenvolvida, não pretendendo servir como glossário generalizável a todos os Centros de Umbanda.

Abrir velas – consiste em dobrar a ponta da embalagem ao redor da parte superior da vela de sete dias, para conter o excesso de parafina que escorre quando a vela está acesa.

Acender sua vela – antes do início de cada sessão, cada membro do Centro dirige-se a um dos roncós para acender uma vela de sete dias, que fica à frente de sua quartinha branca de louça com água. Caso algum membro falte à sessão, um dos médiuns recebe a incumbência de acender a vela do “irmão” que não pôde comparecer.

Acompanhante – pessoa que leva cônjuge, namorado, namorada, parentes ou amigos para serem consultados ou para trabalhar no Centro.

Adjá – sineta formada por três cones ou mais e utilizada para facilitar a incorporação e a desincorporação dos médiuns.

Alá - espécie de manto conduzido por quatro pessoas que seguram uma haste em cada extremidade e ao centro fica a pessoa que faz a camarinha.

Alguidar – tigela de barro.

Altar – ponto do Centro com maior concentração de energia. Nele, os membros reverenciam as entidades batendo cabeça, fazem pedidos e orações. O Altar apresenta todas as falanges, grupos de entidades, que atuam no salão principal e segue uma hierarquia: no topo fica **Oxalá** (associado a Jesus Cristo), abaixo dele e no centro, **Seu Estrela Branca** (que é oriental e chefe da casa), e, na sequência, ficam os orixás. Essa disposição facilita a conexão dos médiuns com as entidades às quais estão vinculados.

Amassi – é um ritual em que o médium, que incorpora, realiza anualmente limpeza externa e interna em seu corpo para facilitar a conexão com suas entidades.

Aruanda – é a cidade celestial.

Assentamento de santo – louças ou objetos que representam os orixás vinculados às mães e aos pais de santo.

Assistência – grupo de pessoas que assiste às sessões, consulentes e acompanhantes.

Atabaque – é um tambor, instrumento musical, que tem a função de “trazer” os orixás para o centro. Ele funciona como um elo, uma ligação, do material com o espiritual e favorece a incorporação dos médiuns.

Atacam - pano amarrado na frete do corpo das mães de santo em festas especiais.

Caboclos – grupo de entidades composto por representação de índios e de boiadeiros.

Cabula – sessões religiosas praticadas, no estado do Espírito Santo, secretamente, em bosques com a utilização de árvore para compor uma mesa de altar (Ramos, 1934/2003; Rivas Neto, 2012).

Camarinha – ritual de ordenação de mãe ou de pai de santo, após a conclusão do sétimo amassi.

Caridade – refere-se aos trabalhos desenvolvidos nas sessões que têm como base de troca a “luz”. Ou seja, a entidade trabalha por meio do médium e para atender ao consulente e receber *luz*, o médium (ao doar sua energia para o trabalho) é gratificado com a sensação de bem-estar e o consulente é acudido em sua necessidade pessoal.

Casa de Exu - local onde ficam as imagens e os objetos referentes às entidades da categoria de exus, que trabalham naquele Centro. Todos os exus que trabalham no Centro têm seu lugar representado por um pedaço de granito, onde é acesa uma vela de sete dias, antes de cada sessão. Ao lado dessa vela, fica um copo ou taça, no qual é inserida a bebida de preferência do Exu. Além das bebidas, próximas às taças e aos copos, há imagens de exus e pratos com trabalhos ou velas.

Centro de Umbanda – também chamado de terreiro, é o templo onde as sessões de Umbanda são praticadas.

Combona(o) – filha(o) de santo que não incorpora ou está em desenvolvimento mediúnico.

Congá – o mesmo que altar.

Consulente – pessoa que vai ao Centro para pedir orientação a alguma entidade, em geral, sobre questões familiares, amorosas ou financeiras, receber passe ou agradecer por benefícios alcançados.

Copo com água – utilizado para purificar o ambiente.

Coroa – conjunto de entidades que dão suporte espiritual ou trabalham com o médium.

Crianças – grupo de entidades composto por representações de meninos e meninas.

Cruzeiro das almas – firmeza externa e espaço destinado aos *pretos velhos* que trabalham no Centro.

Cuia de coco – recipiente em formato de pequena tigela feito com a casca de coco seco e utilizado com copo.

Cuspidores – são caixas de plástico, de aproximadamente 25cm por 50cm, com um pouco de areia no fundo, que são usados para jogar pontas de cigarro ou charuto, palitos de fósforos ou para cuspir.

Defumação – ação de limpeza espiritual nos espaços e nas pessoas por meio de produção de fumaça densa.

Desincorporação – momento em que a entidade “sobe” e o médium se despede dela.

Desobsessão – atividade realizada durante gira de exus. Para isso, os cambonos se organizam em dois subgrupos, um para servir bebidas e tabaco para os *exus* e outro para fazer as orações dispostos, em semicírculo, sentados em bancos e entre dois destes há uma vela acesa e um copo com água. A seguir, é posto um copo com água e sal grosso e uma vela debaixo de uma cadeira e o consulente é convidado a sentar. Os cambonos iniciam a leitura de preces, como Caritas, São Jorge, Pai Nosso, Ave Maria, entre outras. O grupo se reveza na leitura das preces e os médiuns se posicionam a redor do consulente atendido. É iniciado o trabalho pedagógico junto aos espíritos de pouca luz que perturba ou prejudica o consulente. Desse modo, os médiuns puxam para si esses espíritos que gritam, xingam e esperneiam. Ao redor do médium que catalisa o espírito sem luz, alguns médiuns fazem orientações e dão conselhos. Enquanto isso, os outros

médiuns incorporados com as entidades ficam ao redor do consulente fazendo imposição de mão. Ao final do atendimento, outro consulente é convidado e o procedimento é repetido até que todos os consulentes agendados para aquela noite sejam atendidos.

Entidades – espíritos que se manifestam por meio dos sacerdotes e dos médiuns.

Está em terra – significa que a entidade está incorporada no médium.

Estar limpo – ter passado pelo ritual de defumação.

Exus – grupo de entidades composto por representações de pombas-gira, de malandros e de ciganos que, em termos de evolução, estariam mais próximos dos seres humanos.

Festa da Volta dos Orixás – é comemorada em março ou em abril, no sábado de Aleluia, após a Quaresma.

Festa das Ibas (Oxum e Iansã) – é realizada num sábado na primeira quinzena de dezembro para celebrar o dia de Santa Bárbara (Iansã), que é 4 de dezembro, e o dia de Nossa Senhora da Conceição (Oxum), que é dia 8 de dezembro.

Festa de Crianças – há duas festas de *criança* no Centro. A Festa de Cosme e Damião, que acontece num sábado, próximo ao dia 27 de setembro, que é o dia de Cosme e Damião, e a Festa de *Crispim*, num sábado próximo ao dia 25 de outubro.

Festa de Exus – são celebradas três no Centro. A principal é a de *Ogum* (de Nação) comemorada num sábado próximo a 13 de junho, dia de São Antônio. A festa da *Cigana* e do *Zé Pelintra* é comemorada em maio, num sábado próximo ao dia 24, dia de Santa Sara de Kali, a protetora do povo cigano. A festa de *Seu Caveira* é realizada em novembro, num sábado próximo ao dia 2, dia de Finados.

Festa de Iemanjá – é realizada em agosto, num sábado próximo ao dia 15, dia de Nossa Senhora da Glória.

Festa de Ogum – é realizada em abril, num sábado próximo ao dia 23, dia São Jorge.

Festa de Omulu – é realizada num sábado, na primeira quinzena de dezembro, junto com a festa das Ibas, para celebrar São Lázaro (Omulu), que é dia 17 de dezembro.

Festa de Oxóssi – é comemorada em janeiro, num sábado próximo ao dia 20, dia de São Sebastião, protetor do Rio de Janeiro.

Festa de Xangô – é realizada em junho, num sábado próximo ao dia 24, dia São João Batista.

Festa dos Pretos Velhos – é realizada num sábado próximo ao dia 13 de maio, dia da Abolição da escravatura.

Festas de Orixá – têm relação com os dias em que são comemorados os santos católicos. Nessas festas, são entregues flores e presentes. Quase sempre, há uma roda de dança em torno da firmeza da casa e o *orixá* abençoa objetos e os participantes.

Filha(o) de santo – membros de templo de Umbanda.

Firmeza de Omolu – fica localizada na parte central do chão do salão principal. É uma pequena cisterna seca e coberta com uma pedra de mármore branco de 50cm x 50cm. Dentro, tem a vela, uma quartinha com água, um alguidar, tigela de barro com pipoca. **Omolu** é o orixá que trata da saúde.

Firmeza de Oxum – fica localizada na parte central do teto do salão principal. Nela, há velas, uma quartinha com água e uma tigela com tampa, onde dentro tem búzios banhados em azeite de oliva e mel. **Oxum** é o orixá que trata do ouro e do amor.

Ganhar mais luz – benefício recebido por entidade ou espírito, no plano em que se encontram, após realizar caridade.

Gira – é o conjunto de atividades realizadas por um grupo de entidades incorporadas durante uma sessão, como, por exemplo, *pretos velhos*, *exus*, *crianças* e *caboclos*. Numa gira, os médiuns incorporam as entidades daquela categoria, a seguir se cumprimentam, recebem cumprimentos dos carbonos e da assistência, fazem consultas, dão passes, e recebem pedidos. Ao término da gira, os médiuns desincorporam.

Guias – tem duas acepções: 1) colares de contas de vidro unidas por um condonê (cordão de algodão encerado), cuja cor das contas remete a um orixá; como, por exemplo, azul a *Iemanjá*. As guias são instrumento de proteção dos filhos de santo contra as forças negativas. 2) Entidades ou espíritos que trabalham na Casa.

Guias de cura – entidades de orientais ou de caboclos que realizam tratamentos espirituais por meios de imposição de mãos, toques, com elementos da natureza, como pedras e plantas.

Incorporação – momento em que a entidade “desce” e o médium a recebe.

Lei de Umbanda – sistema religioso composto por sete linhas de trabalho relacionadas aos grupos de entidades que prestam caridade e recebem luz nas sessões ritualísticas.

Linhas de Umbanda – uma das sete subdivisões da Lei de Umbanda.

Lua – associada ao transcorrer do tempo.

Macumba - termo usado para se referir aos pedidos ou às sessões ritualísticas de Umbanda ou outras religiões que utilizem em suas práticas o transe mediúnico.

Macumba carioca – é a denominação utilizada para se referir genericamente às manifestações religiosas que envolvem transe, orixás, cerimônias com sacrifício de animais e pagamento por trabalhos relacionados à magia que aconteciam na periferia e nas favelas da cidade (Rio, 2015). Esses rituais incluíam elementos do catolicismo popular, por meio de bricolagem multiforme de cultos de nações, provavelmente vindas da África e do Oriente (Ramos, 1934/2003).

Macumbeiro – termo utilizado para se referir ao umbandista ou ao praticante de religiões que utilizem em suas práticas o transe mediúnico.

Madrinha – médium, com amassi, que têm a função de acompanhar o desenvolvimento da(o) filha(o) de santo na religião.

Mãe de santo – sacerdotisa de Umbanda, ordenada após realizar sete amassis.

Médium – pessoa com habilidade ou sensibilidade para incorporar entidades, ver cenas, ouvir ou escrever mensagens encaminhadas por espíritos.

Mediunidade – ação comunicativa entre uma pessoa com habilidade ou sensibilidade mediúnica e uma entidade ou força de uma realidade ou dimensão não física (Klimo, 1998).

Obrigaçã – período em que o médium, por opção, deixa de realizar atividades cotidianas para realizar ações voltadas às suas entidades, como ocorre nos dias de amassi.

Oferenda – presentes ou objetos dados às entidades com demonstração de carinho, respeito ou afeição.

Ogã – membro do Centro que toca os pontos no atabaque.

Ojá – turbante, geralmente na cor branca.

Olhos de Exu – semente vermelha com um ponto preto.

Orientais – são entidades ligadas à magia que realizam tratamentos espirituais nos consulentes por meio de imposição de mãos, toques ou com elementos da natureza, como pedras e plantas.

Oxalá ou Pai Oxalá – orixá associado à representação de Jesus Cristo.

Padrinho – médium, com amassi, que têm a função de acompanhar o desenvolvimento da(o) filha(o) de santo na religião.

Pai de santo – sacerdote de Umbanda, ordenado após realizar sete amassis.

Pano do anjo da guarda – pequena toalha de tecido branco, geralmente, com renda na borda, que é posta no chão para a(o) filha(o) de santo pôr a cabeça quando está ajoelhado, no início e no final da sessão.

Pedido - é uma solicitação de ajuda a entidades incorporadas nos médiuns, trazida pelos filhos de santo ou visitantes. O pedido, como, por exemplo, um emprego, é registrado em pedaços de papel a lápis, que é depositado num prato de sobremesa branco. Sobre o papel, é posta uma vela de sete dias, geralmente, são acrescentados no prato mel, açúcar, sementes, folhas, ervas aromáticas, pó de pemba e outros materiais, que sejam solicitados pelos médiuns incorporados. Esses fazem imposição de mãos sobre os pedidos e a vela é acesa.

Pedir a bênção – atividade de reverência na qual o filho de santo inclina o corpo, dá um giro de 360°, deita a cabeça sobre as mãos no pano do anjo da guarda para cumprimentar *Velho Manoel*, logo após ele incorporar na principal mãe de santo do Centro.

Pemba – espécie de pedra de giz, disponível nas cores branca, vermelha ou preta.

Pito – cigarro.

Pontos – são músicas ritmadas, com letras e refrãos de fácil memorização, entoadas durante as sessões para facilitar a sintonia com as entidades da casa. Os pontos podem ser acompanhados por atabaques e/ou palmas.

Pretos Velhos – grupo de entidades composto por representações de pessoas, geralmente idosas, que foram escravizadas.

Quartinha do anjo da guarda – vaso de louça branca com tampa. Há quartinha com asa e sem asa. A com asa é para os casos em que a entidade principal do membro é feminina, e a sem asa é para aqueles que a entidade principal é masculina. Esse vaso é adquirido em lojas de produtos religiosos.

Reencarnação – doutrina na qual um mesmo espírito poderia animar indivíduos diferentes em épocas distintas.

Reforço do anjo da guarda – é um ritual no qual o membro do Centro, que não incorpora, realiza anualmente limpeza externa e interna de seu corpo a fim de fortalecer sua vinculação com as entidades.

Riscar seu ponto – espécie de assinatura da entidade. É realizada com o registro de desenhos específicos, com a utilização de uma pomba, em tabuleta de madeira.

Ritual de bater a cabeça – prestar reverência às entidades da Casa no altar do salão.

Roncó – cômodo ou quartos ritualísticos nos quais os filhos de santo da casa mantêm uma quartinha de louça branca com água e, à frente desta, sobre um pires branco, fica uma vela de sete dias, que é acesa antes de cada sessão.

Sabão da costa – sabão em pedra composto de ervas e utilizado para eliminar os maus fluidos.

Sessão de cura – ritual em que entidades de orientais ou de caboclos realizam tratamentos espirituais por meios de imposição de mãos, toques ou com elementos da natureza, como pedras e plantas.

Sessão de Mesa – ritual em que ao redor de uma mesa com uma jarra com água sentam-se médiuns para leitura e debate de temáticas relacionadas à doutrina espírita. Em meio às leituras, há pedaços de papéis com nomes de encarnados e desencarnados (pessoas falecidas). Enquanto isso, alguns espíritos incorporam nos médiuns da mesa e recebem orientações dos médiuns não incorporados. Depois, as mães e os pais de santo impõem as mãos sobre alguns pedaços de papel com nomes de pessoas encarnadas e desencarnadas. Ao final da sessão, a água da jarra é repartida entre os presentes.

Tabuleta – suporte quadrado de madeira utilizado pela entidade incorporada no médium para riscar seu ponto com pomba branca.

Terreiro – é o templo onde as sessões de Umbanda são praticadas.

Toda a espiritualidade – sociedade de entidades que trabalham nos terreiros.

Trabalhar com santo – atividades realizadas por médium quando incorporado por entidade.

Trabalhar no Centro – atuar no terreiro como ogã, cambona(o) ou médium.

Transe mediúnico – similar à mediunidade.

Trocar de roupa para iniciar a sessão – durante a preparação da sessão, os membros utilizam roupas comuns para realizarem a limpeza do Centro, mas para iniciar a sessão vestem roupas limpas e brancas.

Turíbulo – vaso de metal suspenso por três correntes que contém brasa e incenso utilizado para fazer a limpeza espiritual, por meio da produção de fumaça densa, nos espaços e nas pessoas.

Umbanda – religião constituída pelo sincretismo brasileiro a partir de influências do catolicismo, do kardecismo, da macumba carioca, da magia oriental e ameríndia.

Umbanda elementar – se refere às concepções de Umbanda propostas Zélio Mores (1891-1975) e o grupo fundador da União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB), que preconizava adoção da doutrina kardecista (Kardec, 1857/1999), ausência de sacrifício de animais, de tambores nos rituais, gratuidade nas consultas e passes.

Umbanda integrada – acolhe os conteúdos da Umbanda elementar e da Umbanda mesclada e acrescenta-lhes filosofia oriental e elementos esotéricos, como cristais, triângulos, essências, entre outros, e teve como líder o sacerdote Woodrow Wilson da Matta e Silva (1916-1988), que fundou a Tenda de Umbanda Oriental em Itacuruçá, no sul do estado Rio de Janeiro.

Umbanda mesclada – refere-se à inclusão de elementos africanistas e do tambor, por influência do sacerdote Tancredo da Silva Pinto (1904-1979), a partir de 1952 (Ortiz, 1987/2011). Esse sacerdote fundou, em 1950, a Federação Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros.

Umbandista – praticante da Umbanda, geralmente vinculado a um Centro espírita.

Vela – é para dar luz.

Ver criança na cabeça – quando o médium incorpora entidades infantis.

Zambi – denominação de Deus na Umbanda.

Zeladora de santo – principal mãe de santo do Centro.

APÊNDICE A

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Desde a década de 1920, sob a influência do Movimento Modernista devido ao forte apelo nacionalista, o interesse pelas Religiões Afro-Brasileiras passou a ganhar corpo entre os cientistas sociais. O marco desse processo foi o I Congresso das Religiões Afro-Brasileiras, realizado em 1934, em Recife, promovido pelo sociólogo Gilberto Freyre, que participou ativamente da organização da primeira federação de Religiões Afro-Brasileiras, em Pernambuco (Brown, 1985).

A caracterização das Religiões Afro-brasileiras é apresentada por Rivas Neto (2012), que enumera os seguintes aspectos, a saber: 1) tradição oral; 2) transe mediúnico ou de possessão; 3) culto a orixás ou ancestrais ilustres; 3) canto, música e dança sacra; 4) utilização facultativa de sacrifício de animal; e 5) utilização facultativa de bebidas.

Durante o transe, o fiel doa temporariamente seu corpo, deixa-o em poder da divindade, que o utiliza plenamente para expressar-se aos presentes ou àquele que lhe dirige uma consulta. Assim, o espírito (divindade) fala, às vezes utilizando metáforas, e também gesticula ao dar conselhos e até ordens. Mas também purifica o consulente por meio dos passes. Para isso, reza, canta, dança, sopra sobre sua cabeça, manipula, com o corpo daquele que lhe empresta (o ‘cavalo’), o corpo do outro que o solicita. Às vezes parece esmaecer-se devido ao grande esforço despendido. Toma um pouco de sua bebida, revigora-se e continua. A divindade constrói, com esse conjunto de gestos e expressões, a magia que leva ao solicitante a cura, a solução das suas aflições ou, ao menos, um direcionamento para lidar com elas (Amorim, 2014, p. 164).

As Religiões Afro-brasileiras seriam, para Prandi (2014), expressão da cultura popular, refletida, dentre outras expressões, na literatura, na música, no cinema, na culinária, na estética e na visão de mundo. Essas religiões surgem no cerne das massas e passam a ocupar a periferia geográfica e cultural urbana (Rivas Neto, 2012). Além disso, há que se considerar que a memória coletiva negra é partilhada de modo diferenciado nos diversos estados brasileiros, geralmente, tendo como referência as especificidades das nações africanas, cujas culturas são reunidas em três tipos principais: sudanesa, islâmica e bando (Ortiz, 1999).

Em diferentes estados do país, formaram-se núcleos de Religiões Afro-brasileiras que adotaram rituais diversificados e nomes diferenciados: Candomblé, na Bahia; Xangô, em Pernambuco e em Alagoas; Tambor de Mina, no Maranhão e no Pará; Batuque, no Rio Grande do Sul, e Macumba, posteriormente Umbanda, no Rio de Janeiro (Hellern, Notaker & Gaarder, 2002).

De todo modo, as Religiões Afro-brasileiras se estabelecem a partir de pequenos grupos vinculados a uma mãe ou pai de santo, principal, que é autoridade maior do templo (Prandi, 2007). A organização de cada terreiro é autônoma e funciona como uma comunidade familiar, com regras e valores privados e modulados a partir do grau hierárquico de seus membros (Ortiz, 1999).

A Umbanda é uma das Religiões Afro-brasileiras, mas também é indo-europeia e ameríndia (Saraceni, 2016). Com os orixás e os pretos velhos, o legado negro é a avivado em suas sessões. “O sentido de ancestralidade é muito forte entre os umbandistas, sentimento este muito positivo e que herdamos de nossas matrizes religiosas africanas” (Saraceni, 2016, p. 17).

APÊNDICE C

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

(Em 2 vias, firmado por cada participante e pela pesquisadora responsável)

Eu, _____, tendo sido convidado(a) a participar como voluntário(a) do estudo “A identidade social no terreiro de Umbanda: uma análise dos processos identitários”, recebi da pesquisadora Isabele Santos Eleotério, das Faculdades Integradas São Pedro, as seguintes informações que me fizeram entender sem dificuldades e sem dúvidas os seguintes aspectos:

- Que o objetivo geral deste estudo é investigar o fenômeno de pertença grupal vinculado aos processos identitários de umbandista numa comunidade religiosa do estado do Rio de Janeiro.
- Que o estudo ajudará a analisar a organização e a constituição histórica da comunidade pesquisada a fim de conhecer os vínculos identitários estabelecidos na vivência cotidiana dos membros da comunidade.
- Que terei como benefício pela minha participação conhecer mais sobre a influência dos preceitos religiosos e do sentimento de pertença na prática comunitária e na constituição identitária dos membros.
- Que a participação nesse estudo prevê riscos mínimos para mim, porém se for constatado algum risco ou dano a minha pessoa, minha participação será encerrada e a pesquisadora me dará apoio psicológico e o que mais for necessário para a recuperação do meu bem-estar.
- Que o estudo será feito com entrevistas baseadas em um roteiro semiestruturado, realizadas individualmente com cada participante e gravadas com minha autorização a partir do final da leitura deste termo.
- Que eu participarei da seguinte etapa: coleta de dados, por meio de entrevista, através de reposta verbal às perguntas feitas pela pesquisadora.
- Que serão fornecidos esclarecimentos sobre cada uma das etapas do estudo e que, a qualquer momento, eu poderei recusar a continuar participando dele e poderei retirar esse consentimento, sem que isso me traga qualquer penalidade ou prejuízo.
- Que as informações conseguidas através da minha participação não permitirão a identificação da minha pessoa e que a divulgação dessas informações só será feita entre os profissionais estudiosos do assunto.
- Que os resultados dessa pesquisa poderão ser publicados em revistas científicas, com o objetivo de gerar novos conhecimentos para a capacitação de profissionais e que, nesta divulgação, a minha identificação não será possível.

Endereço da responsável pela pesquisa

Isabele Santos Eleotério - Faculdades Integradas São Pedro de Curso de Psicologia (FAESA)

Av. Vitória, 2.220, bloco 3 – Ilha de Monte Belo - Vitória/ES - CEP 29053-360 -

Telefones para contato: 2122-4290 (institucional) e 999797374 (Isabele Santos Eleotério)

Divulgação dos resultados: e-mail isabele_se@yahoo.com.br

ATENÇÃO: Caso você tenha dificuldade em contatar a pesquisadora responsável, comunique o fato à Comissão de Ética em Pesquisa da Associação Educacional de Vitória pelo e-mail comite.etica@aev.edu.br

Assinatura do Voluntário(a)	Isabele Santos Eleotério

APÊNDICE D

ESTUDO 2

Roteiro de entrevista semiestruturado para mães e pais de santo

Data: / / Horário: _____ h _____ às _____ h _____ Nº: _____

Local: _____

1. Como você conheceu a Umbanda?
2. Em que momento da sua vida você percebeu que era umbandista?
3. Imaginava que algum dia seria mãe (ou pai) de santo? Como se deu esse processo?
4. Como a comunidade foi formada e qual a sua participação na constituição do grupo?
5. Como são transmitidos os valores da religião entre os membros desta comunidade?
6. Atualmente, quais são as suas atribuições nos rituais? Você poderia falar um pouco sobre isso...?
7. Para que as sessões aconteçam é preciso “abrir a gira”. Como é esse momento e qual a sua participação?
8. No decorrer das sessões, alguns membros “incorporam”. Pode me explicar como é esse processo?
9. Qual a relação dessas incorporações com os rituais da casa?
10. Como você se sente durante as sessões?
11. Como se dá a desincorporação? Qual o seu papel como sacerdote nesse momento?
12. As sessões têm horário para começar, mas não têm para acabar. Como é definido o encerramento dos trabalhos e o fechamento da gira?
13. Após o encerramento da sessão, seu trabalho está concluído?
14. Fora da sessão, você oferece algum tipo de suporte espiritual aos membros do grupo? Você poderia falar um pouco disso...
15. Você recebe algum tipo de suporte espiritual do grupo?
16. Qual a importância e o significado desse grupo para você?

Identificação do(a) entrevistado(a)

Nome fictício: _____ Sexo: _____ Cor: _____ Idade: _____

Estado Civil: _____ Escolaridade: _____

Cidade em que reside: _____

Profissão: _____ Renda familiar: _____

Ocupação profissional atual: _____

Quando ingressou nesta comunidade: _____

APÊNDICE E

ESTUDO 3

Roteiro de entrevista semiestruturado para membros da comunidade

Data: / / Horário: _____ h _____ às _____ h _____ N°: _____

Local: _____

- 1) Você já participou de outra religião, antes de ser umbandista? Se sim, qual?
- 2) O que você acha que as pessoas de outras religiões pensam sobre os umbandistas?
- 3) Você já sofreu algum tipo de preconceito por ser umbandista? Se sim, qual a situação?
- 4) Considerando as realidades *umbandistas* e *católicos ou evangélicos*:
 - a) Nós, *umbandistas*, somos?
 - b) Por que vocês são assim?
 - c) *Eles, católicos ou evangélicos*, são?
 - d) Por que eles são assim?
- 5) Qual a sua participação na comunidade?
- 6) Fora dos dias de sessão, como você se mantém vinculado ao grupo?
- 7) O que significa para você pertencer a esta comunidade?
- 8) Você exercita sua prática religiosa fora da comunidade? Se sim, com que frequência e como isso se acontece?
- 9) Quais os valores da Umbanda que você considera importante para sua vida?
- 10) Como você os aprendeu?
- 11) Esses valores fazem parte do seu dia a dia? Se sim, qual a situação?
- 12) Aconselharia a alguém, de outra religião, a conhecer a Umbanda? Por quê?

Identificação do(a) entrevistado(a)

Nome fictício: _____ Sexo: _____ Cor: _____ Idade: _____

Estado Civil: _____ Escolaridade: _____

Cidade em que reside: _____

Profissão: _____ Renda familiar: _____

Ocupação profissional atual: _____

Quando ingressou nesta comunidade: _____