

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP

Ana Luiza da Silva e Silva

**Umbanda: Identidade e metamorfose - A formação de identidade religiosa em
um terreiro em São Luís - MA**

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

SÃO PAULO
2021

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP

Ana Luiza da Silva e Silva

**Umbanda: Identidade e metamorfose - A formação de identidade religiosa em
um terreiro em São Luís - MA**

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência
da Religião da Pontifícia Universidade Católica de
São Paulo, sob orientação do professor Dr.
Everton de Oliveira Maraldi.

SÃO PAULO
2021

BANCA EXAMINADORA

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 88887.371999/2019-00.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP).

Aos meus ancestrais.

AGRADECIMENTO

Sem o arco e a flecha que me guiam nada disso seria possível.

Minha profunda gratidão... A todos os guias de luz, em especial a Dona Mariana. Aos meus ancestrais, os quais tornaram a minha vida possível. Aos meus pais, avós e familiares, por todo alicerce, apoio e principalmente por acreditarem em mim. A todos os professores que me atravessaram ao longo de toda a minha vida de estudante, em especial a Rafisa Lobato que me mostrou o caminho da Psicologia da Religião e ao Everton Maraldi por tudo que me ensinou, por todas as orientações, pela dedicação, empatia e respeito.

Agradeço também a todos do Programa de Ciência da Religião da PUC-SP e a todos os meus colegas de jornada.

Agradeço a Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição, todos os seus médiuns, principalmente aos que participaram dessa pesquisa e em especial a Dona Jandira e Seu Euvaldo (em memória), os dois grandes alicerces desse trabalho.

Agradeço aos meus padrinhos Silvana e Raimundinho.

Agradeço a todos os meus amigos – especialmente ao Bonde Pesadão (Rayane, Lin e Yanny), Airi, Brenda, Tátia, Vanessa, Marcos, Marcelo e família – vocês trazem os refrescos ao caminho.

Agradeço a Fernanda Bosco, por todo apoio psicológico indispensável nessa jornada.

E por fim agradeço a cidade de São Paulo, por ter sido o meu lar nesses últimos anos.

AUTORA: Ana Luiza da Silva e Silva

TÍTULO: Umbanda: Identidade e metamorfose - A formação de identidade religiosa em um terreiro em São Luís – MA

RESUMO: Esta pesquisa teve por finalidade a compreensão da identidade umbandista a partir da investigação da história de um terreiro e de sua tríade hierárquica (mãe de santo, mãe pequena e pai pequeno) em São Luís do Maranhão, contextualizando aspectos individuais, sociais, culturais e históricos embasados nos conceitos e nas dinâmicas de identidade descritos a partir de Ciampa (1984; 1987) e Hall (2002), bem como na contribuição de Belzen (2010) e da psicologia cultural da religião. Opondo-se a teorias patologizantes e reducionistas da experiência mediúnica na Umbanda, buscou-se um modelo de análise psicossocial em que a subjetividade é considerada em sua dialética com a dimensão sócio-histórica. Acredita-se que a identidade religiosa de umbandistas aponta para uma identidade complexa, formada a partir de variadas referências socioculturais, em um constante interjogo de metamorfose e busca por identidade. A trajetória dos entrevistados aponta também para a centralidade do transe e da experiência com as entidades espirituais na construção do papel de médium Umbandista e na própria gênese e manutenção da identidade do grupo. Esperou-se contribuir com este trabalho para o desenvolvimento de teorias psicológicas e psicossociais mais condizentes com a realidade brasileira e que possam mobilizar discussões críticas sobre a generalização de conceitos clássicos da psicologia da identidade religiosa para além dos contextos norte-americano e europeu.

PALAVRAS-CHAVES: “Umbanda”, “identidade religiosa”, “identidade social”, “mediunidade”, “psicologia social da religião”.

AUTHOR: Ana Luiza da Silva e Silva

TITLE: Umbanda: identity and metamorphosis - The formation of the religious identity of umbandista in São Luís – MA

ABSTRACT: This research aimed to investigate the Umbanda identity based on the life histories of the members of a *terreiro* and its hierarchical triad (*mãe de santo*, *mãe pequena*, and *pai pequeno*) in the city of São Luís in the state of Maranhão, Brazil. The study considered individual, social, cultural and historical aspects based on the concepts and dynamics of identity described by Ciampa (1984; 1987) and Hall (2002), as well as on the contribution of Belzen (2010) and the cultural psychology of religion. In opposition to pathologizing and reductionist theories of the mediumistic experience in Umbanda, we sought a psychosocial analysis model in which subjectivity is considered in its dialectic with the socio-historical dimension. It is believed that the religious identity of umbandistas points to a complex identity, formed from various sociocultural references in a constant interplay of metamorphosis and search for identity. The personal trajectory of the interviewees also points to the centrality of trance and the experience with spiritual entities in the construction of the role of medium and in the genesis and maintenance of the group's identity. It is hoped that this work will contribute to the development of psychological and psychosocial theories that are more in line with the Brazilian reality and that can mobilize critical discussions on the generalization of classical concepts in the psychology of religious identity beyond the North American and European contexts.

KEYWORDS: “Umbanda”, “religious identity”, “social identity”, “mediumship”, “social psychology of religion”.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 - Identidade religiosa	22
1.1 Contribuições de Ciampa e Hall para o problema da identidade	25
1.2 Identidade religiosa e a dinâmica de conversão	30
CAPÍTULO 2 - Umbanda: aspectos sócio-históricos e etnográficos	34
2.1 Umbanda: aspectos históricos e culturais	35
2.2 Umbanda e a questão do sincretismo	37
2.3 A anunciação da Umbanda	39
2.4 A Umbanda e a busca por legitimação	40
2.5 Umbanda no Maranhão	42
2.5.1 Tambor de Mina e Terecô	45
CAPÍTULO 3 – Identidade religiosa umbandista: uma história	53
3.1 A história da TENSOC e a produção de identidade religiosa	54
CONCLUSÃO	69
REFERÊNCIAS	72
ANEXO	79

INTRODUÇÃO

Para se conhecer a identidade de alguém, é preciso ouvir a sua história, uma história que é sempre aberta e inacabada. “A identidade é o movimento de concretização de si” (CIAMPA, 1987, p. 199). “Uma totalidade contraditória, múltipla e mutável, no entanto uma” (CIAMPA, 1984, p. 61). É a partir desse entendimento que este estudo se constrói e busca compreender a identidade umbandista a partir da história de um terreiro e da história de vida de seus médiuns, que compõe sua tríade hierárquica (mãe de santo, mãe pequena e pai pequeno) em São Luís do Maranhão. Sendo a história e a cultura basilares para essa pesquisa, faz-se importante estar informado de que as representações “maranhense” e “umbandista” fazem parte do processo, produto e operação da dinâmica identitária da pesquisadora.

Ao visitar diferentes terreiros no Estado do Maranhão e na cidade de São Paulo, pode-se perceber as diferentes representações de ser umbandista, os diferentes impactos das condições históricas, sociais, culturais e individuais de cada terreiro, fatores importantes para a compreensão dos fenômenos religiosos, sobretudo, no Brasil, considerado um contexto singular para a pesquisa das religiões mediúnicas. Como bem observou a pesquisadora Emily Pierini “cada estudioso, na verdade, qualquer pessoa que visite o Brasil, não pode deixar de notar a incrível diversidade religiosa e a fluidez de diferentes trajetórias religiosas e formas de religiosidade que define os acentos e ritmos do cotidiano” (PIERINI, 2020, p. 4).

Desta forma, acreditamos que:

A psicologia não deve buscar satisfazer uma visão de um conjunto de elementos presumivelmente básicos do funcionamento psíquico e que seja válido para todas as pessoas, independentemente do tempo e do espaço, a psicologia da religião deve tentar detectar como uma forma específica de vida religiosa se constitui, cresce e regula o funcionamento do psiquismo dos membros desse grupo religioso [e a isto se dedica esta pesquisa] (BELZEN, 2010, p. 102).

Levando em consideração que, a identidade religiosa de umbandistas aponta para uma identidade religiosa complexa e dinâmica, permeada por características históricas e sociais multifacetadas, hibridismo cultural, dinâmica de múltiplos pertencimentos e, ainda, por fenômenos psicossociais específicos como o

transe mediúnico. Somado a esses aspectos, práticas e símbolos se diferem nos diversos terreiros brasileiros, mesmo havendo pontos em comum e uma constante busca por essa organização. A umbanda não possui um poder centralizador, e tem como base de formação diferentes cultos - afros, indígenas, espírita, católica e orientais - que não se desenvolveram de forma homogênea no país. Dessa forma, os diferentes estados do Brasil se alicerçam de diferentes formas com relação a estes cultos. Além disso, é considerada por alguns como uma prática mágico-religiosa, ou seja, possui “filosofia e práticas próprias que são observadas e trazidas à luz por intermédio dos espíritos guias” (SARACENI, 2013, p. 19).

A vista disso, surgem os seguintes questionamentos aos quais nos dedicaremos nesta pesquisa: como se percebe a identidade religiosa de umbandistas? Quais os significados atribuídos por essas pessoas às práticas religiosas umbandistas? Como se dá a dialética entre elementos da história de vida de seus adeptos e o contexto histórico-cultural religioso? E, ainda, como essa discussão pode contribuir para o desenvolvimento futuro de modelos psicológicos e psicossociais que considerem as peculiaridades da cultura brasileira?

O campo da psicologia da religião no Brasil, apesar das contribuições de alguns autores datarem mais de duas décadas, compreende ainda uma área incipiente de pesquisas empíricas, sobretudo, com religiões afro-brasileiras como a umbanda. Em relação a identidade religiosa, há estudos abordando a formação da identidade espírita, da identidade em contextos cristãos tradicionais e religiões orientais (a saber ZANGARI, 2003, MARALDI, 2011;2014; PAIVA,1999; 2004; 2005; 2007).

Estudos que se referem à religião e religiosidade no Brasil, assim como na América Latina, continuam a usar teorias e categorias que não foram projetadas para sua realidade religiosa, isso porque as ferramentas conceituais que são usadas atualmente pretendem compreender as transformações da modernidade na religiosidade europeia e/ou norte-americana. Entende-se que o uso dessas categorias permite o diálogo científico, porém, por limitar a realidade, excluem particularidades culturais próprias de cada região, haja visto que as religiões são historicamente construídas dentro de uma dinâmica cultural concreta e por isso não podem ser compreendidas apenas por parâmetros do Atlântico Norte (MORELLO, 2019).

Há toda uma discussão, no campo da psicologia da religião norte-americana e europeia acerca da necessidade de uma nova perspectiva sobre identidade religiosa e suas dinâmicas, a qual compreenda fenômenos como conversão e desconversão religiosa, múltiplos pertencimentos e descrença religiosa (a exemplo PALOUTZIAN; RICHARDSON; RAMBO, 1999; PALOUTZIAN, 2014; PEEK, 2005; STREIB; KELLER, 2004; STREIB et. al, 2009; YSSELDYK; MATHESON; ANISMAN, 2010). De maneira geral, compreender a identidade religiosa visa olhar para crenças, práticas, simbologias e representações do âmbito religioso em como refletem e constituem o ser no mundo; como o indivíduo se comporta, sente e percebe todos esses aspectos no campo individual e social, ou seja, como se expressa psicossocialmente (MARALDI, 2011).

Observa-se uma tendência ao pensar a identidade religiosa em termos de afiliação, vínculo institucional, pertencimento a grupos com características demarcadas e distintas de outros grupos. A exemplo, Tajfel (1972), define identidade como o conhecimento de um indivíduo de pertencer a determinados grupos sociais e a isso atribuir significado emocional. Segundo o autor, essa identidade se relaciona estritamente ao que ele denomina de categorização social, um sistema de orientação que cria e define o lugar particular de um indivíduo na sociedade, assim sistematizando e ordenando o ambiente social, orientando suas ações e valores. Com relação a pertencer a determinados grupos e outros não, ele discorre sobre a importância dos papéis que desempenham como grupos de referência, a influência de seus membros em vários aspectos da vida do indivíduo e a possibilidade ou a incapacidade de pertencer ou sair do grupo.

Segundo a trilha de Tajfel, Ysseldyk, Matheson e Anisman (2010, p. 60-61), discorrem mais especificamente acerca da identidade religiosa, a qual em suas palavras, “acreditam desempenhar uma função exclusivamente poderosa na modelagem dos processos psicológicos e sociais”. Propõem que a associação a um grupo, ligado a um sistema de crenças, favorece a adoção de uma religiosidade tenaz, fornecendo uma sensação inabalável e “solo sólido” para os membros. Esse grupo social, segundo os autores, é constituído por uma coleção de indivíduos que se percebem membros da mesma categoria social e estabelecem uma “rede de apoio altamente organizada” e compartilham a “fé em um poder superior”.

Diante do exposto, podemos perceber o pouco espaço nessas definições para se discutir contradições acerca desse pertencimento, a fluidez e as dinâmicas

de mudança religiosa, aspectos importantes na paisagem religiosa contemporânea, como fenômenos de conversão e desconversão e múltiplos pertencimentos religiosos. Os autores apresentam a identidade religiosa como estável, fixa e apenas ligada a aspectos institucionais.

Nessas pesquisas em psicologia da religião, a identidade tende a ser pensada como ancorada em valores mais tradicionais, verificadas a partir de sinais de pertencimento, enfatizando medidas psicométricas, como, por exemplo, o número de idas a igreja/templos, número de vezes que a pessoa reza/ora ou se dedica a rituais de sua religião e posições assumidas pelo indivíduo dentro do grupo (seus papéis sociais). Consequentemente, tem-se poucas informações sobre fenômenos como espiritualidade independente de religião, sobre múltiplas afiliações e hibridismo religioso. Os processos de identidade tendem a ser vistos como a-históricos e universais (MARALDI; DIAS, 2019).

Peek (2005), ao estudar a formação da identidade religiosa em muçulmanos de segunda geração nos EUA, aponta como a religião continua sendo um importante fator organizador na hierarquia de identidade e na composição do eu. Sua pesquisa descreve a identidade religiosa como processo dinâmico, contínuo e não estático, constituído por indivíduos e grupos em sua realidade social. Ele ainda postula que o desenvolvimento de uma identidade religiosa considerada forte, relaciona-se à reflexão, autoconsciência, escolhas individuais e reconhecimento externo, processo este permeado por significados religiosos constituídos de dentro para fora em resposta a conflitos e escolhas internas, pressões e recompensas e tudo isso é responsável pela formação da identidade religiosa.

Streib e Keller (2004), sugerem a necessidade de articular discussões sobre o fenômeno da desconversão, em resposta às mudanças contemporâneas, que revelam identidades religiosas como dinâmicas ao invés de relativamente fixas. Ao apontarem o elemento central da desconversão, discutem a “desconversão de crise”, a qual é caracterizada pela crise de fé religiosa específica, mediada por críticas morais, podendo levar a busca de um outro lugar para fé, uma nova afiliação ou descartar qualquer afiliação e seguir em busca de uma fé mais independente.

Desta forma, reconhece-se que a formação da identidade religiosa tende a ser um processo complexo, envolvendo várias etapas e gradações, um processo de metamorfose (CIAMPA, 1984; 1987), ao invés de uma única experiência de

conversão ou transformação. Todavia, pouco se sabe, ainda, a respeito de como esse processo complexo se dá e como as diferenças culturais podem moldá-lo.

À vista disso, há necessidade de observarmos o Brasil, o qual possui uma diversidade de especificidades culturais que implicam na formação da identidade religiosa do brasileiro(a), como exemplo, o que os pesquisadores das ciências sociais chamam de religiões afro-brasileiras e religiosidade popular. A umbanda, religião considerada em conchavo com esta realidade, demarca características próprias na identidade religiosa de seus adeptos e na identidade religiosa de todo o país, tendo em vista que é fruto de sua diversidade cultural, indissociável de seu desenvolvimento histórico e social. Consequência dos múltiplos encontros (forçados e não forçados) entre negros, europeus e indígenas, é a personificação da miscigenação constitutiva, plenamente ajustada e sincrética à realidade brasileira, mesmo a mais urbana e modernizada (HAAG, 2011).

De acordo com Sérgio Ferretti (2001), toda essa diversidade cultural religiosa é resultado de um processo histórico, que vai desde a própria constituição cultural dos colonizadores, “somada” às várias nações africanas (geralmente já colonizadas) e às várias nações indígenas (que já habitavam as terras brasileiras). Fomentando no país um hibridismo religioso, o qual entendemos aqui, a partir da perspectiva de hibridismo cultural defendida por Hall (2003, p.93) como “a combinação de elementos culturais heterogêneos em uma nova síntese”, os quais devem ser vistos “como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos” (BURKE, 2003, p.31). E é a partir desses encontros múltiplos que se constrói a religião umbanda e que demarca e caracteriza até os dias de hoje a identidade religiosa de seus adeptos.

Em consonância com este desenvolvimento histórico e com o aspecto híbrido, a umbanda é considerada uma religião em constante transformação. Consequência de uma flexibilidade ritualística e simbólica, fruto de sua conjunção com a cultura africana, o catolicismo, a cultura indígena e com o espiritismo, ressaltando o aspecto dinâmico da religião, denominado de mutabilidade simbólica. Desta forma, existem pontos em comuns entre práticas e símbolos, dentro dos diversos terreiros do Brasil, porém, estes são modificados de acordo com as necessidades dos membros de cada grupo, atribuindo autonomia e diversidade à expressão religiosa umbandista, tendo em vista que a religião não possui poder

centralizador (MALANDRINO, 2006). Nesse sentido, neste trabalho, propõe-se estudar a Umbanda em Maranhão, um contexto marcado por enorme diversidade e riqueza de práticas umbandistas e cultos afro-brasileiros (retornaremos a uma discussão sobre a Umbanda em Maranhão no capítulo dois desta dissertação).

Ao nos debruçarmos sobre a literatura antropológica e sociológica sobre Umbanda, vemos como tem favorecido uma leitura de aspectos culturais e sócio-históricos mais amplos sem, contudo, dar conta suficientemente dos aspectos psicodinâmicos individuais e de como se entrelaçam com os aspectos socioculturais mais amplos, com exceção talvez dos trabalhos de Bairrão (2004) e Zangari (2003). Em um contexto contemporâneo em que a identidade religiosa se mostra cada vez mais negociável, marcada por uma espiritualidade heterogênea construída no nível individual (STREIB; KELLER, 2004), é fundamental considerar mais adequadamente o papel da subjetividade.

Com relação aos estudos brasileiros sobre as religiões mediúnicas (religiões em que a mediunidade é o ponto central no que se referem às práticas e doutrinas), no início do século XX, alicerçadas em pesquisas médicas, influenciadas pelo pensamento psiquiátrico europeu do século XIX, a mediunidade constantemente foi associada a psicopatologia, descontextualizando as experiências de seus aspectos culturais (ZANGARI, 2003). Com a ampliação de pesquisas sob a perspectiva das Ciências Sociais, nessa temática, foi possível uma melhor compreensão acerca dessas práticas e religiões, seus religiosos e o combate de estigmas e preconceitos (MARALDI; ZANGARI, 2016).

Foi na década de 60 que a visão clínica e biomédica foi perdendo força para os estudos sociais, e passando a abranger a totalidade psicossocial do indivíduo, reconhecendo que as relações sociais não são somente aspecto de influência, mas fazem parte como elemento constitutivo do desenvolvimento individual e de seu psiquismo (MARALDI, 2011). Belzen (2010, p.101), em seu livro *Para uma psicologia cultural da religião*, aponta a imprescindibilidade do aspecto cultural nos estudos em psicologia da religião, isso porque:

Os potenciais marginalizados e mesmo patologizados por uma cultura podem ser reconhecidos como talentos, e assim desenvolvidos social e pessoalmente como habilidades adaptativas, nos contextos culturais em que essas habilidades são aceitas.

Desta forma, esta pesquisa, a qual nos propomos realizar, ao levar em consideração aspectos culturais e sociais, e ao discorrer sobre a identidade religiosa de adeptos da umbanda, uma religião originária do Brasil, permeada por aspectos culturais próprios, estamos contribuindo para uma melhor compreensão do religioso brasileiro em seu aspecto psicossocial, compreendendo suas nuances e dinâmicas, possibilitando o diálogo a respeito das teorias e categorias estabelecidas e padronizadas no meio científico. Além de trazer para o diálogo científico grupos considerados socialmente como marginalizados, colocando-os assim no âmbito público, contribuindo com a dissolução de estigmas e preconceitos.

Ademais, como já fora mencionado, os estudos com religiões afro-brasileiras disponíveis têm ocorrido mais no campo da antropologia, enfatizando pouco os aspectos psicológicos, com exceção de estudos sobre transe mediúnico, mas, ainda assim, enfatizam mais os aspectos culturais dessas experiências, com pouca consideração da psicodinâmica individual e de sua dialética com a cultura (AMORIM, 2015). Há, ainda, uma série de estudos a partir da etnopsicologia (BAIRRÃO, 2004; 2005) que estudam o papel do corpo na umbanda numa interface com teorias psicanalíticas. Porém, poucas pesquisas abordam especificamente sobre a identidade religiosa de umbandista.

Á vista disso há claramente a necessidade de mais estudos que ajudem a pensar a formação da identidade religiosa na umbanda a partir de um olhar voltado para a história de vida, a dialética da psicodinâmica individual e a cultura, e para os processos psicodinâmicos e desenvolvimento da identidade umbandista. É fundamental, como sugeriu Pierini (2020, p. 5), que se busque por “abordagens não reducionistas que nem sempre se encaixam nos paradigmas explicativos seculares ocidentais”. Este trabalho visa contribuir para preencher essa lacuna na literatura brasileira.

Portanto, nesta pesquisa, abordamos a questão da identidade religiosa umbandista, contextualizada aos aspectos individuais e sociais de seus adeptos, a partir da investigação do papel da história (psicobiografias) de vida e de fatores psicodinâmicos na formação da identidade religiosa, em sua inter-relação com os fatores socioculturais. Possuindo como principal objetivo verificar como os entrevistados descrevem seus processos de formação da identidade psicossocial na religião Umbanda em São Luís do Maranhão, além de descrever o conceito e as dinâmicas de identidade religiosa a partir de Belzen (2010), Ciampa (1984; 1987) e

Hall (2002). Nós nos propomos a investigar os elementos de história de vida de adeptos da religião umbanda da Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição (São Luís -MA) e sua relação ao conceito de identidade religiosa na psicologia cultural de Belzen (2010), além de averiguar o contexto sociocultural da religião umbanda e sua relação com a psicodinâmica e história de vida de seus adeptos, levantando hipóteses para o seu entrelaçamento.

Em consonância com estes objetivos apresentados, partimos das seguintes hipóteses:

1 – A identidade do umbandista transpassa experiências sociais complexas, como estudado por Bairrão (2004), quadros sociais que favorecem a produção simbólica religiosa umbandista, congruente com as condições existenciais do brasileiro. Portanto, defende-se que as características do contexto sócio-histórico de inserção (no caso, o Brasil e, mais especificamente, São Luís do Maranhão) é de extrema relevância na compreensão da identidade religiosa dos entrevistados.

2 – Maraldi e Dias (2019), ao revisarem a literatura sobre a dinâmica da identidade religiosa no Brasil, pontuam aspectos como hibridismo, e múltiplos pertencimentos religiosos, os quais contribuem para conceituar a identidade religiosa como dinâmica em vez de relativamente fixa. À vista disso, defende-se que a identidade religiosa de umbandistas aponta para uma identidade religiosa complexa, formada a partir de variadas referências socioculturais, o que levaria a não aplicabilidade do conceito estático de identidade religiosa tradicionalmente conceituado na psicologia da religião. A identidade é vista aqui como metamorfose, conceito oriundo de Ciampa (1984; 1987) e entendido como mais adequado para se compreender o objeto em estudo.

3 – Bairrão e Rotta (2010) apontam que o transe mediúnico tem uma posição central, é uma característica fundamental, no que eles denominam de imaginário umbandista. Entende-se o transe mediúnico como uma experiência religiosa e defende-se que este fenômeno é fundamental na constituição da identidade umbandista, de modo que não se observaria em outras crenças. Defende-se que a incorporação compreende um elemento importante e influencia as noções do eu (self) das pessoas, conforme defendido também por Pierini (2020), permitindo, a partir da experiência do transe e da mediação do corpo, a vivência de identidades e representações sociais distintas, reflexo da própria diversidade e inclusividade da Umbanda.

A abordagem metodológica adotada neste trabalho é de inspiração fenomenológica e psicossocial, buscando entender como as narrativas que as pessoas constroem sobre suas vivências religiosas resultam da criativa combinação de experiências corporais e perceptivas que, em conjunção com as referências culturais e experiências coletivas, dão origem a construções discursivas e identitárias específicas (BELZEN, 2010; CIAMPA, 1984; 1987; PIERINI, 2020).

Esta pesquisa angula sob a perspectiva qualitativa, que nas ciências sociais segundo Minayo, Deslandes e Gomes (2016, p. 20-21), abrange fenômenos humanos, dentro de um universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, e tem por objeto as relações, as representações e a intencionalidade, estes fenômenos são compreendidos como parte da realidade social, haja visto que o ser humano incluso na realidade que vive e compartilha com seus semelhantes não se diferencia meramente por agir, mas por pensar sobre o agir e ainda por interpretar o agir dentro de sua realidade.

A presente pesquisa utilizou de uma combinação de entrevistas do tipo história de vida / psicobiografia e observação participante. Paulilo (1998, p. 140-142) aborda que a história de vida permite uma visão mais profunda do passado, apesar de possuir um *timing* próprio, podendo não ser tão fiel a realidade, por serem narrativas baseadas em lembranças, memórias e recordações, o que possibilita a fantasia e idealização. Ainda assim permite “uma vida olhada de forma retrospectiva (que) faculta uma visão total de seu conjunto”, tornando possível compreender aspectos sociais e subjetivos, ao abordar experiências individuais e contextos sociais e onde se entrecruzam. A autora ainda pontua que a história de vida geralmente é obtida de uma ou mais entrevistas, nomeadas de entrevistas prolongadas, e o contato pesquisador-pesquisado ocorre de forma contínua.

Silva et al. (2007), no artigo “*Conte-me sua história*”: reflexões sobre o método de história de vida, relata acerca dos procedimentos da técnica. Segundo as autoras, em primeiro lugar, deve-se ter o desejo do entrevistado em contar sua vida, e este pode assim fazer como achar melhor, seguindo o modelo de entrevista não estruturada. Elas concordam que o contato pesquisador-pesquisado ocorre de forma contínua e que a partir deste vínculo que se manifesta o desejo de participar e todo o método se desenvolve, o produto entre essa relação é a produção de sentido para ambos. Ainda que tenhamos permitido a livre expressão de ideias por parte dos entrevistados quanto à sua trajetória de vida, utilizamos adicionalmente um roteiro

de entrevista para guiar nossa análise dos dados. As perguntas foram feitas apenas quando o material trazido pelos entrevistados não contemplava as temáticas abrangidas neste estudo. Esse roteiro pode ser encontrado ao final da dissertação na seção Anexo.

Já a observação participante, “consiste na participação real do pesquisador com a comunidade ou grupo” (MARCONI; LAKATOS, 2003, p. 194), tendo em vista que:

O observador, no caso, fica em relação direta com seus interlocutores no espaço social da pesquisa, na medida do possível, participando da vida social deles, no seu cenário cultural, mas com a finalidade de colher dados e compreender o contexto da pesquisa [...] e, sem dúvida, modifica esse contexto, pois interfere nele, assim como é modificado pessoalmente (MINAYO; DESLANDES; GOMES, 2016, p. 64).

A pesquisa transcorreu em etapas sendo que a primeira delas correspondeu a levantamento bibliográfico, leitura e fichamento de dissertações, teses, artigos científicos e livros para fundamentar a assimilação dos fenômenos descritos no estudo, envolvendo também a construção do projeto e capítulos, realizados por buscas na biblioteca da PUC-SP e bases de dados virtuais, como Biblioteca digital brasileira de teses e dissertações (BDTD), Catálogo de teses e dissertações da CAPES, Google acadêmico, Lilacs, Scielo e com os descritores “Umbanda”, “identidade religiosa” (religious identity), “identidade social” (social identity), “mediunidade” (mediumship), “psicologia social da religião” (social psychology of identity), “psicologia cultural da religião” (cultural psychology of religion). Posteriormente ao desenvolvimento do projeto, a segunda etapa correspondeu à produção de capítulos e coleta e análise de dados. Por último, foram organizados e discutidos os dados obtidos a fim de alcançar os objetivos propostos.

Segundo Creswell (2007), o conceito de amostragem intencional é usado em pesquisas qualitativas e se caracteriza pelo pesquisador selecionar indivíduos e locais para estudo. Tendo em vista que estes podem informar intencionalmente um entendimento do problema de pesquisa e de seu fenômeno central. Para isso é necessário decidir quem ou o que deve ser amostrado, qual a forma da amostragem, quantas pessoas ou locais. Em estudos de caso de abordagem biográfica narrativa ou abordagem história de vida, o pesquisador precisa selecionar um ou mais locais

para estudar, assim como programas, eventos, processos, atividades e indivíduo como "caso" apropriado. A coleta de dados nesses tipos de pesquisas inicia-se pelo elo a um "porteiro", para que assim ganhe a confiança dos participantes.

A aproximação inicial foi realizada a partir da relação da pesquisadora com religiosos umbandistas de sua rede de contatos pessoais. Desta forma, utilizou-se do método de conveniência, para a coleção de dados, que conforme o autor supracitado, economiza tempo, dinheiro e esforço, porém, às custas de informação e credibilidade.

Como a pesquisa se constrói através do aspecto de história de vida dos adeptos da umbanda e da história do campo de pesquisa, foram escolhidos para participar do estudo, a tríade hierárquica do campo de pesquisa, no caso a mãe de santo, a mãe pequena e o pai pequeno do terreiro, convidados para entrevistas individuais. Optou-se por essa escolha, primeiro por serem os integrantes mais antigos e fundadores do terreiro estudado, por possuírem funções importantes dentro do grupo e conseqüentemente envolvimento significativo com a religião umbanda, além de serem médiuns e em contínuo processo de desenvolvimento mediúnico em seu respectivo terreiro.

A análise das entrevistas seguiu o método de análise temática de conteúdo, descrito por Bardin (2011) como uma dimensão de análise que ocorre a partir do levantamento da contagem da frequência do discurso de um ou vários temas ou itens de significação alocados em uma unidade de codificação (categoria) previamente determinada, possibilitando o fornecimento de informações que podem confirmar as hipóteses iniciais ou propor outras hipóteses não percebidas de início, constituindo assim um ponto de vista, uma dimensão de análise acerca de um assunto específico. Dessa forma, após a leitura / audição exaustiva das entrevistas realizadas, formulamos as categorias de análise a partir dos temas fundamentais que emergiram do discurso dos participantes, em diálogo com a fundamentação teórica.

Esta dissertação apresenta: introdução e três capítulos, sendo o capítulo 1 – Identidade religiosa, onde serão abordados os conceitos e dinâmicas da identidade religiosa na literatura internacional e na literatura brasileira, em especial a partir do trabalho de Ciampa (1984; 1987) e Hall (2002), apresentando-se também, mais detalhadamente, as pesquisas no campo da psicologia cultural da religião com base no trabalho de Belzen (2010), correlacionando a essas dinâmicas a religião

umbandista. O capítulo 2 – Umbanda: aspectos sócio-históricos e etnográficos, elucidará sobre aspectos do desenvolvimento histórico e sociocultural dessa religião no Brasil e no Maranhão. O capítulo 3 – Identidade religiosa umbandista: uma história discutirá a respeito da identidade religiosa de praticantes da religião umbanda, seus aspectos coletivos e a interação com a psicodinâmica individual a partir da descrição dos dados do campo de pesquisa e das entrevistas com os médiuns. E por fim, conclusão, referências e anexo.

CAPÍTULO 1

IDENTIDADE RELIGIOSA

Gooren (2010) sintetiza as aplicações da religião, citando cinco principais funções: fonte de legitimação política, fonte de crítica política ou cultural (“movimentos proféticos contraculturais”), recurso de mobilização política (atuando no estabelecimento e manutenção da coesão social), recurso para o acúmulo de riqueza (a partir da contribuição de adeptos ou por código de conduta) e também podendo fornecer significado e estrutura na vida das pessoas, através de suas histórias, rituais e símbolos, mas especialmente por meio de suas regras e códigos de conduta. Evidenciando que todas essas funções e aplicabilidades dependem fortemente de aspectos históricos, geográficos, sociais, culturais, econômicos e do contexto político, além das experiências místicas e do desenvolvimento de um relacionamento pessoal com o sobrenatural.

O aspecto “podendo fornecer significado e estrutura na vida das pessoas” refere-se à aplicabilidade da religião (através da vivência de experiências místicas e/ou do desenvolvimento de um relacionamento pessoal com a religiosidade e/ou espiritualidade) como recurso central para a construção da identidade, tanto a nível individual como coletivo, ou seja, a construção da identidade podendo em algum grau ser constituída e influenciada pelo aspecto religioso. “Modelos e papéis provenientes de tradições religiosas ajudam a construir o self e responder a necessidade de identidade e autoestima (construções do aspecto identitário)” (Brandt, 2013, p. 300, tradução nossa). Ou seja, a religião como um sistema de significado (baseada em uma cosmovisão) pode promover estrutura identitária necessária a vida de pessoas consideradas religiosas

Atualmente, o campo da pesquisa sobre identidade religiosa dentro da psicologia tem constituído uma área de interface entre a psicologia e as ciências sociais, inter-relacionando perspectivas da psicologia sócio-histórica e cultural. Como propõe Belzen (2010, p. 70-73, grifo do autor), em seu livro *Para uma psicologia cultural da religião*, há necessidade de abordagens adequadas nas pesquisas psicológica, que levem em consideração que os objetos da psicologia da religião são fenômenos culturais e históricos. Em suas próprias palavras,

“reconhecer que os fenômenos psicológicos são *produtos* que se desenvolvem com uma constituição histórico-cultural é algo muito diverso da simples *combinação* da Psicologia com um interesse em fenômenos religiosos de outros tempos e lugares”, ou seja, compreender como se constituem os processos psicológicos nas religiões vai além de usar perspectivas (por exemplo) da psicologia, sociologia e história das religiões, estas precisam ser vistas como indissociáveis das diferenças e especificidades culturais, trabalhando interdisciplinarmente.

Acontece que nem sempre foi assim, a psicologia carrega como herança (relativamente recente) visões estritamente biológicas, naturalistas e cartesianas, compreendendo, desta forma, o indivíduo como unidade psíquica isolada capaz de se relacionar com o meio externo e com unidades psíquicas semelhantes, ou seja, relacionando-se de forma mecânica, como causa e efeito, sem levar em consideração as condições dialéticas das relações sócio-históricas. Isso se deve pela necessidade de reconhecimento e legitimação das teorias da psicologia, que acabavam por vestir os mesmos moldes das ciências naturais e consequentemente usar de categorizações bem definidas e estáticas, considerando o indivíduo como essência universal, imutável e descontextualizado. Por muito tempo a questão da identidade mediúnica foi (ainda é?) justaposta às noções de saúde e doença mental, portanto, correlacionada às teorias da medicina que perpetuaram conceitos discriminatórios e preconceituosos. Na década de 60, a visão psicossocial trouxe a perspectiva das relações sociais como elementos constitutivos do psiquismo. Abrindo passagem para se compreender que a cultura muda nossa maneira de entender e de se relacionar com o mundo, muda nosso psiquismo em sua estrutura, seus conteúdos, suas dinâmicas e funções (MARALDI, 2011).

Na busca por preencher essa lacuna, a psicologia cultural acredita que a subjetividade humana *como um todo* é culturalmente constituída, ou seja, reações comportamentais, fisiológicas e cognitivas se orientam a partir de condições histórico-culturais específicas e, por consequência, possuem significativa plasticidade subjetiva. Desta forma, a religiosidade, fenômeno especificamente humano onde a vida psíquica se expressa, não está apenas circunscrita ou sendo atravessada por uma cultura, ela é constituída e determinada culturalmente. Então, a psicologia cultural visa compreender como os sujeitos vieram a ser o que são e suas especificidades, o mais próximo possível da experiência, abordando o sujeito em sua realidade normal e cotidiana, com isso não podem pré-estabelecer ou

categorizar o psiquismo e seus fenômenos como válidos a todos os sujeitos independentes do tempo e do espaço (BELZEN, 2010).

Isto posto, compreendemos que:

As maneiras de *torna-se* e *ser* humano são tão numerosas quanto as culturas humanas. [...] Não existe natureza humana no sentido de um substrato biologicamente fixo, que determine a variabilidade das formações sociais antropológicas (por exemplo, a abertura para o mundo e plasticidade da estrutura dos instintos) que delimita e permite as formações socioculturais do homem. [...] Embora seja possível dizer que o homem tem uma natureza, é mais significativo dizer que o homem constrói sua própria natureza, ou, mais simplesmente, que o homem se produz a si mesmo.

[...]

Os pressupostos genéticos do eu são, está claro, dados no nascimento. Mas o *eu* tal como é experimentado mais tarde como uma *identidade* subjetiva e objetivamente reconhecível, não é. Os mesmos processos sociais que determinam a constituição do organismo produzem o eu em sua forma particular, culturalmente relativa (BERGER, LUCKMANN, 2013, p. 70-71).

Portanto, a identidade é a expressão psíquica que constitui e é constituída, de forma contínua, dinâmica e fluida, indissociável tanto das questões biológicas e fisiológicas, como (e principalmente) das questões políticas, sociais, históricas, geográficas e culturais. Mesmo que a postura inicial da psicologia seja de aproximação das ciências naturais e biológicas há muito discutida e problematizada, ainda se faz necessário uma perspectiva de base cultural, haja vista como apresentamos anteriormente, e iremos desenvolver melhor ao longo deste capítulo, muitos estudos ainda apontam a identidade religiosa como fixa, estável e quantificável.

Em razão da frequência dos pesquisadores do Atlântico Norte estabelecerem dicotomias para discutir a experiência do divino, buscando determinar o que conta como religião, quem pertence a essas e como medir esse pertencimento, estando focados nas demandas que as instituições colocam em seus membros e não nas respostas das pessoas comuns, e por isso não dão conta da realidade dos países da América Latina (incluindo o Brasil), por estes aspectos não serem facilmente quantificáveis. Estes parâmetros das pesquisas existentes pressupõem que uma pessoa que pratica uma religião é claramente distinguível do resto (MORELLO, 2019).

Neste capítulo, discutiremos acerca desses aspectos, do que concerne identidade religiosa, do debate de perspectivas que associam a identidade religiosa puramente a termos de afiliação, pertencimento religioso e conversão, do espaço para o pluralismo religioso, múltiplos pertencimentos, considerando a psicologia cultural da religião e suas contribuições como idiossincrática ao entendimento da identidade religiosa.

1.1 Contribuições de Ciampa e Hall para o problema da identidade

Estudos e questões com relação a identidade seguem tendências, que dão mais ou menos ênfase a determinados aspectos, acreditando sempre ter chegado ao ápice, isso porque partem de perspectivas particulares. Ao longo do tempo os problemas acerca da identidade mudam assim como a escolha de seus caminhos. “É possível que estejamos pendendo hoje para a posição de Heráclito, de que tudo flui, depois de nos termos demorado, com os eleatas, na convicção de que as coisas permanecem” (PAIVA, 2007, p. 77).

Isso porque “as teorias sobre a identidade estão sempre encaixadas em uma interpretação mais geral da realidade. São “embutidas” no universo simbólico e suas legitimações teóricas, variando com o caráter destas últimas” (BERGER, LUCKMANN, 2013, p. 222), ou seja, as teorias sobre identidade diferenciam-se e são produzidas a partir de quadros interpretativos que se localizam em tempo (histórico), espaço (meio social) e cultura. Há um leque de concepções teóricas acerca de identidade, amplamente estudada e discutida por diversas ciências e autores, produzindo diferentes perspectivas com fronteiras sutis entre elas (WONSOSKI; DOMINGUES, 2015).

O trabalho que se propõe fazer não é de todo diferente, tendo em vista que se continua a usar de quadros interpretativos localizados em um tempo, espaço e cultura, neste caso, a compreensão do que confere identidade religiosa, de uma religião multifacetada como a umbanda, constituída por fenômenos como hibridismo, transe mediúnico, que através do corpo, possibilita a vivência de seus adeptos com entidades espirituais, os quais são atravessadas por representações simbólicas, sociais e regionais, além de ser indissociável de sua realidade cultural e histórica. Por esse motivo, esta discussão é conduzida a partir da perspectiva sociológica latino-americana, entendendo que tem havido uma falha em compreender as

dinâmicas religiosas (e a estas incluímos identidade religiosa) que não seja através da afiliação, crença e frequência a igreja, além do uso de ferramentas limitadas e enviesadas, desta forma as teorias atuais não explicam satisfatoriamente os fenômenos religiosos vividos na América Latina, em parte porque as histórias são aquelas contadas pelas elites religiosas seculares (MORELLO, 2019).

Para estudar sobre identidade requer que se pondere inicialmente acerca de dois aspectos, primeiro “que não há uma definição consensual sobre identidade” (WONSOSKI; DOMINGUES, 2015, p. 1), segundo o aspecto da interdisciplinaridade, tendo em vista que a discussão identitária “exige que se abram espaços de interlocuções permanentes com disciplinas afins e múltiplos autores, tendo em vista a complexidade do fenômeno e sua característica multifacetada” (MIRANDA, 2014, p. 125).

Com relação a este último aspecto, como pontuado anteriormente este estudo propõe-se distanciar-se acerca do entendimento de identidade como uma combinação de diversas perspectivas ou como uma perspectiva que leva em consideração outras. Busca-se aproximar-se do entendimento de identidade como um produto indissociável das diferenças e especificidades culturais, históricas, sociais e psicológicas. À vista disso, foram escolhidos Stuart Hall (2002) e Antônio da Costa Ciampa (1984; 1987), para fundamentarem as noções de identidade desenvolvidas no decurso desta pesquisa, mesmo com suas diferentes formações, Hall sociólogo e Ciampa psicólogo, ambos consideram “identidade como um processo de reformulação e mudança que tem sua base nas influências sociais e históricas” (WONSOSKI; DOMINGUES, 2015, p. 4).

Na contemporaneidade, a ciência se distancia das suposições cartesianas, conseqüentemente se afasta do aspecto dual, ou até mesmo de uma dualidade que se interrelaciona como duas peças que se unem de forma bem determinada através de pontes. Entende-se a facilidade que observar dessa forma proporciona, mas é pertinente a necessidade de enxergar que tudo faz parte de um único fluxo, uma interrelação sem linhas determinadas ou pontes, uma interrelação fluida, até mesmo desorganizada, sem divisões.

Hall (2002), reflete sobre uma crise de identidade na pós-modernidade, a partir do declínio de antigas concepções, reflexo da fragmentação e descentralização do sujeito, possibilitando o surgimento de novas identidades, e a multiplicidade de identidades simultâneas, mesmo que temporariamente.

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (HALL, 2002, p. 13).

O autor supracitado organiza as concepções de identidade de forma simplificada em três momentos, apoiados na visão sobre o sujeito: o primeiro, o sujeito do Iluminismo, a identidade considerada o centro interno do indivíduo, centro essencial do eu, o núcleo interior, que nasce com ele, se desenvolve, porém, permanece o mesmo. O segundo, o sujeito sociológico, baseado em concepções interacionistas, a identidade formada na interação entre o eu e a sociedade, ou seja, o centro essencial do eu, que nasce com ele, é (trans)formado pela inter-relação com as identidades sociais e culturais disponíveis. Desta forma, o sujeito é costurado à estrutura social, uma relação direta, unificada, bem delimitada, predizível, que proporciona mudanças evolucionárias, e uma identidade coerente, estabilizando o mundo social por esta ancoragem estável. E o terceiro, o sujeito pós-moderno que vivência uma reelaboração na dinâmica de identidade.

Neste sentido, levantaremos algumas questões que têm sido discutidas dentro da psicologia, no que diz respeito a identidade e suas dinâmicas psicossociais. Sarbin, com a teoria do papel, define a identidade como o entrelace de papéis desempenhados e ocupados dentro do grupo; estes papéis podem ser conferidos ou alcançados, porém, são regulados e avaliados pelos membros do grupo consolidando ou enfraquecendo a identidade (SARBIN; ALLEN, 1968; SARBIN; SCHEIBE, 1983; SARBIN, 1986 apud PAIVA, 2007). Stryker segue a trilha de correlacionar a identidade com os papéis desempenhados, porém, observa o grau de individualidade, a partir da internalização desses papéis, do envolvimento e da centralidade, além dos traços de personalidade (STRYKER; STATHAM, 1985; STRYKER, 1986 apud PAIVA, 2007). Ambos apontam abertura para a dinâmica de multiplicidade de papéis, já que se a função ocupada muda, consequentemente o papel muda e a avaliação do grupo também acarreta nova identidade, porém, nessa perspectiva a identidade se mantém costurada, dependente e anteposta aos grupos sociais e suas avaliações.

De forma geral os estudos em identidade religiosa tendem a correlacionar identidade a afiliação a grupos, ao pertencimento, a interação grupal,

inserindo ou excluindo aspectos da singularidade e individualidade. Isso pode ser uma questão quando se tende a pensar que essa interação grupal fornece um lugar seguro no mundo, supervalorizando a afiliação institucional. Quando pertencer a um grupo significa estritamente a não pertencer a outro (como no caso de TAJFEL, 1972) ou quando não se dá atenção para as motivações afetivas, e acredita-se que à proporção que se pertence ao grupo existe uma tendência a despersonalizar-se em favor deste (como no caso de TURNER, 1985; 1987), ou ainda quando estar associado a um grupo, ligado a um sistema de crenças, fornece uma sensação inabalável de se estar ancorado a um fundamento sólido (como no caso de YSSELDYK; MATHESON; ANISMAN, 2010).

Se é verdade que minha identidade é constituída pelos diversos grupos que faço parte, esta constatação pode nos levar a um erro, qual seja o de pensar que os substantivos com os quais nos descrevemos (“sou brasileiro”, “sou homem”, etc.) expressam ou indicam uma substância (“brasilidade”, “masculinidade”, etc.) que nos tornaria um sujeito imutável, idêntico a si mesmo, manifestação daquela substância (CIAMPA, 1984, p. 64).

Pensando desta forma, pertencer a um grupo religioso automaticamente demarca características identitárias, fixas e estáveis, deixando pouco espaço para as vivências religiosas e espirituais que não demandem de uma interação grupal, ou de vivências onde a necessidade de uma conversão não seja de maior importância para que se possa pertencer, conseqüentemente deixando de lado fenômenos como hibridismo e múltiplos pertencimentos.

Com isso, retomando as considerações de Hall (2002) o entendimento interacionista do sujeito sociológico torna-se de certa forma limitado para responder às diversas identidades culturais e suas variáveis dinâmicas, tendo em vista que estas identidades são fragmentadas e compostas de variações contraditórias, não resolvidas, não existindo uma identidade mestra que alinhe as outras identidades, mas uma ampla convivência de identidades deslocadas.

Uma estrutura deslocada é aquela cujo centro é deslocado, não sendo substituído por outro, mas por *uma pluralidade de centros de poder*. As sociedades modernas, argumenta Laclau [1990], não têm nenhum centro, nenhum princípio articulador ou organizador único e não se desenvolvem de acordo com o desdobramento de uma única *causa* ou *lei* (HALL, 2002, p. 16, grifos do autor).

Compreender a dinâmica da identidade sob essa perspectiva favorece o entendimento de religiões como a umbanda, religião que “inclui experiências sociais complexas, estabelecendo direções e produzindo símbolos religiosos condizentes com o contexto nacional” (BAIRRÃO; ROTTA, 2010, p. 171), e desta forma “articulam relação de identificação e de participação entre contemporâneos e matrizes históricas que circunscrevem as suas condições existenciais” (BAIRRÃO, 2004, p. 61). Ou seja, a umbanda tem como condição existencial o hibridismo e não possui um poder centralizado, todas as identidades culturais que a constituem são postas em equidade, mesmo que sendo contraditórias e deslocadas, encontram-se de maneira sintônica, aberta e fluida, proporcionando uma identidade complexa reflexo do contexto histórico, social e cultural, mas também da dinâmica individual em sua dialética com esse contexto mais amplo, que é o que desejamos aprofundar neste trabalho.

Para além disso, a umbanda é uma religião de mobilidade, não só como resposta de formação e por contemplar uma variedade de identidades culturais, o adepto umbandista *circula*: na prática do movimento da dança/gira o médium entra em contato com as entidades espirituais, esta “impelem suas [/seus] médiuns a movimentarem tanto concreta quanto metaforicamente. Os movimentos corporais parecem sintetizar significados de movimento na vida”. A estrutura da identidade umbandista permanece aberta e em continuum desenvolvimento ao longo do percurso de vida de cada adepto, “sua relação com a cabocla [assim como com todas as entidades espirituais] que incorpora passa por questões de autoconhecimento, misto de intimidade e encontro com o desconhecido”. O vínculo entre médiuns e entidades espirituais é dado a partir da interação e identificação simbólica e autoconhecimento, que muda de adepto para adepto e de terreiro para terreiro. Desta forma, o transe mediúnico e a incorporação é um “ritual, que se põe a serviço de construções e elaborações de identidades” (BAIRRÃO, ROTTA, 2010, p. 175-176).

Portanto, a identidade religiosa umbandista, assim como as dinâmicas de identidades no geral, a partir das palavras de Ciampa (1984) não são prontas, dadas, acabadas, um produto preexistente; Identidade é um contínuo movimento, processo, produto e prática, indissociável de uma história, social, individual e cultural, que se desenvolve ao longo do tempo, sempre inacabada. “Uma totalidade contraditória, múltipla e mutável, no entanto, uma. Por mais contraditório, por mais

mutável que seja, sei que sou eu que sou assim, ou seja, sou uma unidade de contrários, sou uno na multiplicidade e na mudança” (CIAMPA, 1984, p. 61).

1.2 Identidade religiosa e a dinâmica de conversão

Brandt (2013) em seu artigo *Psychological aspects of the role of religion in identity construction*, ao analisar a pluralidade religiosa e as consequências da migração, tanto para os migrantes quanto para as populações hospedeiras, aponta que a constituição dessa estrutura identitária pode ser favorável às pessoas religiosas para que lidem com angustias e medos, fornecendo a sensação de segurança e proteção quando se percebem em perigo, corroborando na preservação da identidade, na reorganização da autoidentidade, nos relacionamentos da pessoa com os outros e sustentando a autoestima. Porém, também podem impedir a abertura para os outros, manter as pessoas em uma visão de mundo cheia de preconceitos e estereótipos, ocasionar crises e enfraquecer a identidade.

Ainda conforme o autor, em seu artigo, ele menciona que o essencialismo psicológico ligado à identidade religiosa considera a religião como unidimensional, ou seja, conferir uma essência comum (categorizada por limites precisos e imutáveis) aos membros, pode perpetuar a exclusão entre grupos sociais. Além de confirmar a tendência em pensar identidade religiosa em termos de afiliação, vínculo institucional e pertencimento de forma fixa, não havendo espaço para o dinamismo, múltiplos pertencimentos, regionalismos, escolha pessoal, mudanças de pensamento e comportamento, por exemplo. À vista disso, ressalta a responsabilidade dos estudiosos e pesquisadores de religião em levar em consideração a multidimensionalidade das religiões, isso porque existe diferentes maneiras de ser judeu, muçulmano, cristão etc.

Mudanças de pensamento e comportamento relacionadas às religiões, suas práticas e vivências, geralmente são associadas ao processo amplo e complexo designado como conversão, extensivamente pesquisado e discutido por teóricos da psicologia da religião, a fim de encontrar razões e explicações ao processo de conversão, ao porquê deste se dar de forma tão variável em determinadas pessoas ou até mesmo não acontecer em outras. Ávila (2003) agrupa os estudos sobre as motivações para a conversão em quatro grandes grupos: 1. Predisposições de personalidade, 2. A busca de solução para um conflito pessoal, 3.

A identidade e a busca de sentido, 4. razões sociais. De forma geral, mesmo que por diferentes razões, por diferentes formas ou visto por diferentes prismas, a conversão é continuamente vista como correspondente à mudança e, conseqüentemente, à mudança de identidade.

A palavra em inglês *conversion* é derivada do latim *convertere*, que significa no inglês, *to revolve, turn around*, e que traduzimos como girar, mudar o curso das coisas. Dessa forma, conversão, “é uma mudança em uma direção diferente, uma mudança para e uma mudança de. Essa mudança pode ser um processo ansioso ou estressante, a julgar pela palavra grega (*metamelomai*)”, a qual é mencionada no novo testamento. *Metamelomai*, descreve o estado subjetivo que se passa em uma experiência de conversão, “estar ansioso, arrependido”. Outra palavra grega presente no novo testamento que também descreve a experiência de conversão é *metamoia*, que significa mudança da mente (GOOREN, 2010, p. 10, tradução nossa).

Conforme o autor supracitado, assim como conversão significa virar, girar, esta pode virar ao contrário e torna-se desconversão; sendo assim, conversão e desconversão seriam facetas da mesma moeda. Ele também alude à necessidade de se dissociar a conversão dos contextos e significados cristãos, tendo em vista que estes levam a crer em conversão como uma experiência única na vida, de transformação e entrega àquela verdade religiosa. Assim sendo, é preciso dar significado à conversão de uma nova maneira, como um processo dinâmico, o qual ele denomina de *conversion career* (carreira de conversão), que compreende variados níveis crescentes de maior ou menor atividade religiosa, dentro de uma ou mais organizações religiosas ao longo da vida de uma pessoa, propondo a análise da interação entre a atuação individual, a organização religiosa e o contexto social e cultural.

Essa abordagem pode ser interessante para observarmos a Umbanda e a interação religiosa de seus adeptos. Os terreiros de umbanda são abertos para todos os públicos, com frequência a religião é associada ao assistencialismo, e possui como pilar a caridade. Desta forma, dentre suas expressões, festas e rituais, oferecem atendimentos espirituais públicos aos consulentes por meio de médiuns, seja incorporando entidades espirituais, por meio de conversas, prescrição de banhos, chás, rituais, proporcionando espaço de diálogo e acolhimento, não fazendo

distinção entre filiados ou não filiados à religião (MACEDO, 2015; SCORSOLINI-COMIN, 2014; SILVA; SCORSOLINI-COMIN, 2020).

Ou seja, a principal porta de entrada de visitantes aos terreiros de umbanda se dá pela busca de auxílio e atendimentos. Esses primeiros contatos, Gooren (2010, p. 3), intitula de pré-afiliação “termo usado na abordagem de carreira de conversão para descrever a visão de mundo e histórico-social de membros potenciais de um grupo religioso em seus primeiros contatos para avaliar se eles gostariam de afiliar-se em uma base mais formal”. É relevante mencionar que essas pessoas que buscam por atendimentos espirituais na umbanda, nem sempre os buscam a partir de suas próprias crenças, mas por sugestão de outros, portanto, o visitante pode ser (e com frequência é) vinculado a outros credos ou a nenhuma religião (SILVA; SCORSOLINI-COMIN, 2020). Desse modo, um terreiro pode receber inúmeros membros potenciais (que por sua vez possuem distintas cosmovisões potenciais) que não criarão uma afiliação de base formal, mas que porventura podem tornar a visitar ou até mesmo concluir algum tipo de tratamento espiritual no espaço, visitando-o continuamente, se assim for necessário. Embora tal característica não seja exclusiva da Umbanda e possa ser observada em outros contextos religiosos, ela nos ajuda a salientar o caráter dinâmico e multifacetado com que a identidade religiosa se constrói, não sendo possível reduzi-la, como nos estudos do Atlântico Norte, a um olhar quantitativo superficial sustentado em métricas como a frequência de visitas e afiliação autorrelatada.

Com relação a afiliação, no segundo nível da abordagem de “carreira de conversão” defendido por Gooren, o indivíduo filia-se formalmente ao grupo religioso, mas essa vivência não é aspecto central de sua identidade (GOOREN, 2010). Esse aspecto é bastante possível, tendo em vista que um frequentador pode participar e vincular-se continuamente a ritualística da religião, mas seus aspectos identitários não serem constituídos ou influenciados de forma principal pela religião, seja porque pode ser constituída e influenciada por outras crenças ou por não haver comprometimento a níveis mais profundos.

Desta forma, a conversação acontece:

Como uma mudança pessoal abrangente de religião visão de mundo e identidade, com base em autorrelato e atribuição de outras. Esses outros obviamente incluem pessoas da mesma religião ou grupo,

mas também pode incluir outras pessoas significativas que não são membros (GOOREN, 2010, p. 3, tradução nossa).

Ou seja, para que o processo de conversão aconteça é necessário o reconhecimento desse maior nível de comprometimento, primeiro pelo próprio indivíduo, depois por seus pares. A necessidade de a vivência religiosa transpor a vivência institucional e “ganhar destaque” na vida como um todo do adepto, como uma interseção que pertence a conjuntos em um diagrama.

A conversão de carreira ainda compreende dois níveis: a confissão, termo que designa o membro com identidade centralizada no aspecto religioso e alto nível de participação dentro do novo grupo com ações missionárias para não membros; e a desfiliação, que se relaciona à separação do envolvimento com um grupo religioso organizado (GOOREN, 2010).

Isto posto, podemos perceber que a conversão na umbanda pode ser um processo que não se encaixa nos moldes de conversão por experiência única, ou por experiência única na vida. Para participar de um terreiro nem sempre é necessário ser um adepto ou converter-se a religião; desta forma, a dinâmica de conversão (aquela fixa, formal e súbita) se torna de menor relevância dentre outros aspectos que conferem ganho de identidade religiosa, como a vivência mediúnica, o vínculo e identificação com as entidades espirituais (a respeito desse aspecto ver BAIRRÃO; ROTTA, 2010). Além disso, a umbanda é uma religião fortemente híbrida, ou seja, diferentes cultos e religiões a atravessam, sendo justaposta aos diferentes aspectos culturais e regionais do Brasil e suas frequentes metamorfoses conferem complexidade à identidade de seus adeptos.

CAPÍTULO 2

UMBANDA: ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS E ETNOGRÁFICOS

Como já explorado no capítulo 1 (ver p. 22) existe uma propensão da psicologia da religião norte-americana e europeia em analisar o conceito de identidade religiosa em termos de afiliação, vínculo institucional e pertencimento a grupos com características demarcadas, verificados através de medidas, como por exemplo, o número de idas a igreja/templos, número de vezes que a pessoa reza/ora ou se dedica a rituais de sua religião e as posições assumidas pelo indivíduo dentro do grupo (seus papéis sociais). Consequentemente, a identidade religiosa é vista como algo estático, institucional, delimitado e majoritariamente relacionado a aspectos grupais. Essa concepção resulta, em grande parte, da influência do Cristianismo nesses estudos, de se tomar como base um modelo eminentemente cristão para o entendimento da identidade religiosa. Historicamente, a psicologia da religião nasce sob forte influência do protestantismo (HOOD, 2012). Por sua vez, a criação da divisão 36 da *American Psychological Association*, voltada especificamente para a psicologia da religião, se deu, inicialmente, pelos esforços de psicólogos católicos (REUDER, 1999).

A Umbanda, religião de caracterização complexa, devido aos seus vários aspectos constituintes, está entrelaçada com a formação histórico-cultural do Brasil. Pronunciada como religião afro-brasileira, religião popular, religião mediúnica, religião universal, religião genuinamente brasileira, abrange fenômenos como hibridismo religioso, transe de possessão, aspectos mágicos e simbólicos. Em contradição a estes aspectos estáticos, fixos e facilmente medidos pelos psicólogos da religião de linhagem mais experimental, a umbanda é uma religião fluída e dinâmica. Como bem observou a pesquisadora italiana Emily Pierini (2020, p. 4):

Todo acadêmico e, na verdade, qualquer um que visite o Brasil, não pode deixar de notar a incrível diversidade religiosa e fluidez de diferentes trajetórias religiosas e formas de religiosidade que definem os acentos e ritmos da vida cotidiana. O Brasil oferece um contexto único para a pesquisa de religiões mediúnicas (tradução nossa).

Podemos seguir por diversos caminhos para responder “o que é a umbanda”. Neste capítulo, elucidamos brevemente acerca de seus aspectos históricos e culturais e de suas características-chaves que possibilitam compreender os aspectos identitários de seus adeptos.

2.1 Umbanda: aspectos históricos e culturais

As religiões representam formas de expressão referentes à experiência social dos grupos que as praticam, desta forma, a história das religiões afro-brasileiras está inerentemente relacionada ao contexto das relações sociais, políticas e econômicas definidas por seus principais grupos formadores: negros, brancos e indígenas. A exemplo, o candomblé que é demarcado pela reelaboração da referência das matrizes religiosas de origem africana, e a umbanda, religião que se identifica como genuinamente nacional, demarcada pela inclusão de referenciais de diferentes grupos sociais e religiosos que compõe a identidade nacional (SILVA, 1994). Desta forma, para que possamos compreender como se delineou a religião umbanda, a interseção entre os diferentes grupos sociais nacionais e sua identidade religiosa, precisamos recorrer ao entendimento, mesmo que breve, do desenvolvimento histórico-social do Brasil.

As religiões afro-brasileiras são designadas pela relação África-Brasil, a primeira sendo a gênese e fonte de influência e a segunda como local de reformulação e resistência. Com frequência, a filosofia africana é imposta de forma preconceituosa e diminuída, porém...

Ao contrário das ideologias racistas que apresentam a África como um continente “primitivo” e “estagnado”, na verdade a civilização negra era muito mais avançada em valores e tecnologia que a europeia quando os portugueses ali chegaram no século XV (LUZ, 2013, p. 52, grifos do autor).

O tráfico negreiro exportou diferentes civilizações com diferentes variações culturais, populações rurais, urbanas, todas já colonizadas por brancos. Desta forma, o contato forçado pela escravidão no Brasil, se deu não apenas de brancos, negros e indígenas, mas de negros com negros. Porém, independente da não heterogeneidade entre a população africana trazida ao Brasil, a conservação de

suas tradições, ritos e crenças foi possível pelo fortalecimento dos valores entre o contato de antigos escravos a grupos recém-chegados, da liberação pelos colonizadores para a diversão (os cultos eram vistos como diversão), em benefício do melhor rendimento no trabalho escravo, e pelas associações étnicas (as nações). Grupos populacionais da mesma etnia eram colocados em conjunto para que permanecessem antigas rivalidades tribais africanas e para que não ocorresse uma união entre eles contra o sistema. Ainda assim, a manutenção de cultos e rituais (os quais possuíam diferentes características entre as nações) eram bastante difíceis diante de todas as proibições e a rotina exaustiva do trabalho escravo, com isso fragmentos de cultos nasciam e eram extintos (CONCONE, 1987).

A população indígena, no início da colonização, foi exaurida e diversos grupos foram extintos, e os que não eram mortos, eram feitos de prisioneiros e escravos. Eram tratados como inferiores e logo ficaram a cargo das missões jesuíticas para que fossem convertidos para o catolicismo. Atualmente, por haver pouca informação, é impreciso recompor o que pode se considerar como religião original indígena, tem-se apenas ideias básicas como o culto à natureza endeusada, a presença do pajé/xamã/feiticeiro, o contato com mortos e espíritos da floresta, e rituais de expulsão de doenças e maus espíritos (SILVA, 1994).

A relação entre negros e indígenas era intercedida pelo branco colonizador, que os via como sub-homens de almas primitivas, e que para afastar uma possível união, identificada pela situação de subjugação, inventou e reforçou uma oposição racial de repulsa e agressividade entre os grupos. Apesar de proibido pelos brancos, os casamentos entre negros e nativos aconteciam em grande número. Na umbanda, percebe-se a união do negro e do indígena expresso pela supervalorização da figura do caboclo e pela “incorporação” de práticas de pajelança ou xamanismo (CONCONE, 1987).

Com a crise do açúcar, do café, da aristocracia e com a supressão da escravatura, o Brasil ganha novos contornos e uma nova estratificação populacional no “Brasil rural”. Negros, caboclos (miscigenação de brancos e indígenas) e “brancos pobres”, unem-se em bairros e torna possível o surgimento de novos grupos sincréticos religiosos, como o candomblé rural e a macumba rural, o primeiro com maior força e centralidade de cultos africanos daomeanos e iorubás, realizados principalmente nas cidades do Nordeste (em especial o Maranhão e a Bahia), e o segundo demarcado por um maior afastamento dos cultos africanos, caracterizado

por reuniões em bairros do interior onde os médiuns recebiam espíritos de corrente cabocla (indígenas), africana (pretos velhos) e brancos (Pedro II). Ambos caracterizados por individualidades próprias em seus cultos (BASTIDE, 1971).

Ainda em consonância com o autor supracitado, a macumba urbana é consequência da urbanização brasileira, possível a partir da descoberta das minas e da vinda da corte portuguesa, porém, é apenas no século XX que essa urbanização influencia incisivamente sobre a religião. É necessário dizer que essa urbanização e influência se deram fundamentalmente nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. Segundo o autor, a macumba nasce da fusão de cultos africanos, ameríndios, católicos e espíritas, de uma necessidade em uniformizar intelectualmente e afetivamente a classe proletária nascente, ao que ele descreve de uma maneira ainda desorganizada.

Antes da sistematização da umbanda ainda houve outros cultos significativos, espalhados pelo Brasil, como batuque, xangô, tambor de mina, pajelança, cabula, catimbó, entre outros. É consenso entre os autores (BASTIDE, 1971; CONCONE, 1987; SILVA, 1994) que a umbanda em princípio expressa uma reorganização social de uma nova realidade urbana do Brasil do século XX, a partir da ascensão social de parte de adeptos da macumba, ou pelo menos do desejo de ascender, mesmo que ainda representam baixos estratos sociais. Concone (1987), fala em uma ruptura com os cultos negros e vinculação com o kardecismo, na tentativa de “depurar” a vinculação com grupos e culturas estigmatizadas, Silva (1994) fala em uma heterogeneidade da macumba reordenada pela doutrina kardecista. De qualquer forma segundo Prandi (1998), o primeiro centro de umbanda recusava a presença de guias negros e caboclos, foi apenas depois que iniciou-se um processo de valorização do caboclo e do preto velho, a partir da diluição e mistura de novas classes sociais que ascendiam, fazendo assim a religião ganhar moldes próprios mesclados entre moldes kardecistas e práticas dos cultos afros.

2.2 Umbanda e a questão do sincretismo

“São numerosos em todo o mundo os casos de grupos étnicos que, diante da ameaça de desintegração, combinam-se institucionalmente com outros gerando formações sincréticas” (LUZ, 2013, p. 20). Porém o uso do termo “sincretismo

religioso reflete o obscuro legado do colonialismo e a imposição ideológica do cristianismo às comunidades africanas e indígenas” (MARALDI; DIAS, 2019, p. 5).

Sergio Ferretti (1999; 2012), ao realizar uma ampla discussão sobre a questão do sincretismo, aponta que apesar de desde a década de 60 esse ser um assunto considerado esgotado, ainda é bastante discutido. Compreende-se que o sincretismo é evidente em todas as culturas e religiões, porém, apresenta-se de forma mais evidente em umas que outras, e por isso é relacionado principalmente às religiões de matriz afro, como a umbanda. No Brasil, devido seus aspectos históricos, o sincretismo é visível, tendo em vista que fora constituído originalmente por diversos grupos indígenas, pelo colonizador português (também resultado de um processo histórico-cultural sincrético) e pelas culturas africanas plurais já colonizados.

Conforme o autor esse conceito pode ser visto com preconceitos, “como reflexo da inferioridade cultural dos dominados”, sendo até considerada como uma palavra maldita por alguns estudiosos. Em vista disso, outros conceitos são utilizados como hibridismo, amálgama, multiculturalismo, correspondência simbólica, os quais para ele são todos igualmente polêmicos. Aqui no Brasil, em relação às religiões de origem africana, também se utiliza dos conceitos dessincronização ou africanização e reafricanização, vistas como uma variedade do aspecto sincrético. O aspecto sincrético corresponde “a reunião de cultos ou doutrinas religiosas diferentes com reinterpretação de seus elementos” e leva em consideração que a sua presença “não acarreta a perda da autenticidade, da identidade ou da tradicionalidade de uma religião”, até mesmo por que a fronteira entre sincretismo e tradição pode nem existir (FERRETTI, S., 2012, p. 281 – 291).

A vista disso, como anteriormente mencionado (ver p. 12), utilizou-se do termo hibridismo para referir-se a dinâmica histórica de assimilação, adaptação e criatividade entre religiões, tendo em vista que o termo sincrético associa-se a uma perspectiva normativa, de dominância e de padrões ortodoxos do que deveria ser religião (MORELLO, 2019), “o hibridismo religioso é uma característica marcante da identidade religiosa do Brasil e compreende um elemento importante do que os pesquisadores das ciências sociais chamam de religiosidade popular” (MARALDI; DIAS, 2019, p. 5), como é o caso da umbanda.

Essa dinâmica pode favorecer com que os sinais de pertencimento, muita das vezes utilizados para conferir identidade religiosa, sejam mais difíceis de serem

identificado em analogia as religiões normativas. Além de conferir a umbanda uma característica multifacetada, metamorfósica, como ponto de entrecruzas, o qual não abandona o que foi, mas incorpora o novo.

2.3 A anunciação da Umbanda

A umbanda foi apresentada dentro de um centro espírita, segundo Rohde (2009), sua *anunciação* foi realizada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, através do médium Zélio de Moraes, como uma “primeira tentativa” no dia 15 de novembro de 1908, em uma mesa espírita onde espíritos de negros, escravos e indígenas começaram se manifestar nos médiuns presentes e eram “convidados” a ser retirados por serem julgados como atrasados cultural e moralmente, então o Caboclo das Sete Encruzilhadas, pronunciou que a partir do dia 16 de novembro de 1908, um novo culto ia surgir, na própria casa de Zélio, para que esses espíritos de negros e indígenas, considerados atrasados pudessem se manifestar e trabalhar, passando suas mensagens.

A umbanda surge, com o seu primeiro centro no estado do Rio de Janeiro, como uma dissensão do espiritismo de Alan Kardec, de origem francesa, que chegou ao Brasil no final do século XIX, isto porque, como já exposto, na época, esta recusava a presença de guias negros e caboclos. Desta forma, a umbanda é consequência da união de tradições africanas, espíritas e católicas, identificada como a religião brasileira por excelência, a qual se dirige a todos e por isso reconhecida como religião universal. Demarca a segunda etapa da história das religiões afro-brasileiras, o branqueamento, isso porque apesar da valorização do caboclo (arquétipo indígena) e do preto velho (arquétipo do escravo), os aspectos herdados das tradições africana, foram diluídos e/ou apagados, além de elaborado pela nova classe social do Brasil urbano, os brancos pobres (PRANDI, 1998).

É importante lembrar que a história das religiões afro-brasileiras é dividida em três fases pelo autor supracitado, sendo elas a sincretização, branqueamento e africanização, a primeira retrata a mistura do culto aos orixás ao culto dos santos católicos “para ser brasileiro”, a segunda, a qual se gera a umbanda, caracteriza-se por apagar elementos negros “para ser universal” e a terceira designa a dessincretização e maior conexão com os aspectos africanos afim de atingir autonomia em relação ao catolicismo.

Desta forma didática, o autor correlaciona o surgimento da umbanda a exclusão de aspectos africanos, a fim de se ajustar a uma nova classe social que surgia, à cultura nacional fortemente influenciada pela cultura europeia, desenvolvendo uma visão de mundo particular, da união do europeu, africano e indígena. O autor refere-se majoritariamente aos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, o que possibilita a visualização dessas fases de forma delineada, tendo em vista que foram os locais onde surgiram os primeiros terreiros denominados umbandistas e posteriormente se disseminaram pelo país. Porém ao olharmos para as capitais do Nordeste, pode ser que essas fases se inter cruzam e sejam mais ou menos visíveis e delineadas, como veremos a seguir (ver item 2.5).

2.4 A Umbanda e a busca por legitimação

Segundo Rohde (2009), após a *anunciação* da Umbanda como religião através de Zélio de Moraes, um grande marco histórico e de organização da nova religião, o qual ele denomina de mito de fundação, seria a difusão da religião através da fundação de sete novos templos, todos com o prefixo Tenda Espírita. O encargo da fundação das novas tendas continuou como responsabilidade de Zélio, que prosseguia sendo “instruído” pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. Com relação às datas, locais, circunstâncias e especificidades a estes acontecimentos não existe uma consonância entre autores. Com relação a data de fundação das novas tendas, Ortiz (1999) aponta entre 1930 e 1937, todos fundados na cidade do Rio de Janeiro, já Brown (1985) pressupõe meados de 1920 e de acordo com Giumbelli (2002) a partir de 1918.

Conforme Silva (1994, p. 111-113), umbanda surge como uma proposta de “irmanar todas as raças e classes sociais que formavam o povo brasileiro [...] uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes”, preservando fundamentos kardecistas como conceito de carma, evolução espiritual, comunicação com os espíritos, e “purificando” elementos considerados “bárbaros” e estigmatizados dos cultos afro, como o sacrifício de animais, além da utilização de conhecimentos esotéricos e cabalísticos, de povos egípcios e hindus.

É a partir do surgimento e expansão dos terreiros que a umbanda surge e se fortalece e vai em busca de legitimação, recorrendo a racionalização dos ritos e mitos que surgem nesses espaços. Podemos considerar como alicerce legitimatório

o título de “religião única e genuinamente brasileira”, devido a sua característica plurirracal, a amálgama das três raças, negra, indígena e europeia, que constituíram a nacionalidade. Os movimentos federativos surgiram em busca de uma unificação institucional, da padronização ritualística, e de uma codificação doutrinária, primeiro no Rio de Janeiro (berço da umbanda), a partir da década de 30, e posteriormente em São Paulo, na década de 50, em busca do reconhecimento, da proteção do Estado e do respeito entre as demais religiões (NEGRÃO, 1996).

Ainda conforme o autor, no final da década de 70, indicava-se essa legitimação cada vez mais próxima, diante do apoio do Estado, da tolerância pela Igreja, e das divulgações na imprensa. Mesmo sem ter chegado a uma codificação doutrinária, foram feitas definições importantes como, as setes linhas da umbanda, uma certa padronização nas aberturas e encerramentos, a inserção e propagação de ritos mortuários, de casamento e de batismo, a criação do Condu (Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda), órgão com proposta centralizadora da Umbanda no Brasil. Porém, um crescimento numeroso e desordenado de terreiros impossibilitava o controle destes pelas federações, muitos pais-de santo não se filiavam ou quando se filiavam seguiam suas próprias diretrizes, tornando cada terreiro “um mundo peculiar”, com culto a figuras míticas, que grande parte das vezes era condenado pela Souesp (Supremo Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo), tendo em vista que iam em direção contrária ao embranqueamento que as federações intencionavam.

Passados os tempos da repressão policial aos cultos e tornada dispensável a proteção real ou virtual conferida pelas federações, apenas lhe importam o contato com seus “guias” nas sessões, seus conselhos e indicação de procedimentos mágicos de resolução de problemas. Para os terreiros as federações tendem a ser vistas como algo exterior à própria umbanda, cuja vivência se dá nas “giras”, nos “passes”, nas consultas aos guias, nos “trabalhos” a eles oferecidos (NEGRÃO, 1994, p. 115).

Ou seja, a partir da década de 70, com “o ganho de tolerância” pela polícia, pela Igreja, e certo apoio pelo Estado, a partir da permissão legal da existência e permanência dos terreiros, ocasionando a diminuição de batidas policiais, por exemplo, os terreiros ganham força e se expandem, e conseqüentemente os movimentos federativos se enfraquecem e tendem a perder o sentido (no item 2.4 vemos que isso também ocorre em uma certa medida no estado

do Maranhão). Tendo em vista que dentro dos próprios movimentos federativos as intenções com relação à religião vão em direções opostas.

Desta forma, por não possuir um poder centralizador, sequer austeridade ritualística e simbólica, a umbanda é circunscrita em cada centro/terreiro/tenda que responde às necessidades de seus adeptos e que permite seu reconhecimento e pertencimento a religião, desta forma, está em constante transformação e seria incorreto falar-se de uma umbanda, e sim de várias, de umbandas (MALANDRINO, 2006).

São os terreiros as instâncias criativas do culto, *locus* da construção mítica e ritual, onde a umbanda é vivida em seu cotidiano encantado de crenças e práticas mágicas, voltado para a necessidade de seu público interno (NEGRÃO, 1994, p. 114, grifo do autor).

Diante do exposto e das visitas de campo, podemos compreender que a autonomia umbandista se verifica em seus terreiros, centros, tendas, comunidades, que carregam os traços das diversas culturas que as fundamenta, que se deram em graus diferentes nos diferentes estados do Brasil. A começar pela vinda de diferentes civilizações africanas (Bantos, Daomés, Jejés, Nagôs etc) para cada estado, e a existência de diversos grupos indígenas ao longo do território, os quais poucos que sobreviveram resistiram de diferentes formas, além das peculiaridades no processo colonizador, no surgimento de uma sociedade urbana e industrial, dos graus de expansão da doutrina espírita, entre outros.

Considera-se uma necessidade de codificação, de um poder centralizador, não que enrijeça ou que atenda a ideologias sociopolíticas, como no passado a de embranquecimento da umbanda, mas uma codificação que aproxime, que converse e leve em consideração os aspectos sócio-históricos e culturais, a autonomia dos terreiros e de suas figuras hierárquicas (mães e pais de santo), sem sobreposições preconceituosas. A busca por identidade perpassa a necessidade de diferenciar-se e aproximar-se e daí a necessidade de buscar distancias e aproximações, de buscar uma centralidade, distante de ideologias carregadas de preconceito, compreendendo que aspectos identitários sócio-históricos e culturais se sobrepõe a uma generalização da religião.

2.5 Umbanda no Maranhão

Como descrito anteriormente a umbanda é anunciada no sudeste do Brasil, na cidade do Rio de Janeiro, dentro de um centro espírita de classe média de onde é erradicada e então disseminada através da fundação dos sete terreiros por Zélio de Moraes. É apenas em 1950 que a Umbanda se estabelece no Maranhão, trazida pelo pai de santo José Cupertino, após viagem ao Rio de Janeiro, seu terreiro chamava-se Tenda Espírita Deusa Iara e contava com uma pluralidade ritualística, com aspectos Espíritas, Umbandistas e do Tambor de Mina. Na década de 60, Cupertino, funda a Federação de Umbanda e Cultos Afro do Maranhão, primeira entidade representativa de terreiros no estado (LINDOSO, 2014).

Márcia Andrea Teixeira da Silva (2016), em sua dissertação, *Memória e Umbanda: uma análise da trajetória de José Cupertino em São Luís*, discorre acerca do movimento de repressão das autoridades locais contra terreiros de cultos afros e a correlação da umbanda a esses movimentos na cidade de São Luís. Através da investigação documental de matérias de jornal vinculados na época (entre 1930 e 1970), ela observa a imposição de “uma política de higienização” em nome de uma “manutenção da ordem” seguida pelas diretrizes do Código Penal de 1980 que proibia a prática do curandeirismo. Ou seja, cultos afro eram vistos como ato subversivo, terreiros eram perseguidos, repudiados e o “combate aos feiticeiros/ao curandeirismo/a macumba” eram casos policiais descritos e veiculados em jornais locais.

Ainda conforme a autora, ao analisar a trajetória de José Cupertino, curandeiro, pai de santo, radialista, vereador por cerca de 20 anos, com primeiro mandato na Câmara Municipal de São Luís, em 1959, apresenta-o como “um catalisador” ao trazer a umbanda a São Luís e estruturar a Federação de Umbanda e Cultos Afro Brasileiros do Maranhão, juntamente com sua influência política proporciona uma certa liberdade e tranquilidade aos terreiros, que a partir de então passam a usufruir de suporte legal e jurídico, vejamos através do seguinte trecho:

De acordo com a pesquisa, acredita-se que as possibilidades do processo de introdução das práticas umbandistas em terreiros de São Luís, por José Cupertino, tiveram estreita relação com a redução das coerções a casas de culto de matriz africana no Maranhão, em virtude dessas representações religiosas receberam aparato legal de funcionamento de suas casas com a instalação da Federação de

Umbanda do Maranhão e presidida pelo vereador na década de 1960 (SILVA, 2016, p.85).

Hoje considera-se a umbanda como uma religião fortemente difundida e de influência no estado do Maranhão, apesar da propagação da legalização jurídica de terreiros na década de 60 como uma forma de manutenção, resistência e permanência, principalmente no que se diz ao respeito às perseguições policiais, atualmente grande parte dos terreiros não são legalizados juridicamente. Em julho de 2015, a TVBrasil, fez uma reportagem que anunciava que segundo a Federação de Umbanda e Cultos Afro do Estado do Maranhão, em 2015, 5 mil eram o número dos terreiros de cultos afros em São Luís do Maranhão, boa parte destes não legalizados e tantos outros não identificados o que possivelmente aumentaria este número, vale ressaltar que de acordo com o último censo 1.014.837 é o número de habitantes da cidade (IBGE, 2017) (falta colocar referência da reportagem).

Em abril de 2019, a TV Assembleia do Maranhão, realizou uma reportagem com o título, “Codó: o município com maior número de terreiros de umbanda do Brasil”, relatando que 78 pessoas se declaram espíritas na cidade (segundo dados do IBGE 2015), e que existem em torno de 400 terreiros, segundo a Federação de Umbanda e Cultos Afro do Estado do Maranhão, também evidenciam a larga existência de terreiros não legalizados, é importante destacar que a cidade possui em torno de 118 mil habitantes de acordo com o último censo (IBGE, 2017) (falta colocar referência da reportagem).

Ambas as reportagens relatam outro ponto relevante acerca das religiões afro na cidade de São Luís, assim como em todo o Estado do Maranhão, a existência de características cruzadas de diferentes cultos afros dentro de um terreiro considerado umbandista, o que possibilita uma maior característica híbrida dentro do culto religioso no Estado. Tendo em vista que significativo são os terreiros que possuem como matriz fundante a umbanda e que apresentam características em seu corpo ritualístico aspectos do Tambor da Mina e do Terecô. Este aspecto Sergio Ferretti (1996) designa como “umbanda cruzada”.

Lindoso (2014), ao descrever alguns terreiros de Umbanda da cidade de São Luís, reforça a existência da “umbanda cruzada”, tendo em vista que estes terreiros apresentam em um gradiente (mais ou menos) características e aproximações, com centros espíritas (kardecistas), com o catolicismo popular, e o tambor de mina, conservam, praticam e cultuam diferentes aspectos destas

religiões. Desta forma, para compreendermos melhor as vicissitudes da umbanda em São Luís do Maranhão e de forma mais específica no campo de pesquisa, precisamos olhar para outros cultos afros maranhenses, o Tambor de Mina e o Terecô, os quais tentaremos abordar, mesmo que de forma breve, a seguir.

2.5.1 Tambor de Mina e o Terecô

É possível perceber que apesar da Umbanda ser uma religião *anunciada* dentro de um Centro Espírita, através do médium Zélio de Moraes (ROHDE, 2009), ela se arquiteta através de aspectos históricos, sociais, culturais e políticos transversais às religiões afro-brasileiras. Desde o “período colonial até o séc. XVIII, não havia precisamente categorias ou denominações específicas para identificar os cultos afro ou as religiões de matriz africana no Brasil”. Desta forma os cultos eram denominados de diferentes formas em cada região territorial brasileira, como exemplo Xangô em Pernambuco, Batuque no Rio Grande do Sul, Candomblé na Bahia, Tambor de Mina no Maranhão e Macumba no Rio de Janeiro (LINDOSO, 2014, p. 19).

Estima-se que o Tambor de Mina, tenha sido fundado antes da metade do século XIX, com o documento mais antigo que se tem registro de 1847 (FERRETTI, M., 2012), sendo equiparada ao candomblé da Bahia, o xangô de Pernambuco e ao batuque do Rio Grande do Sul. Anterior ao Tambor de Mina temos conhecimento do batuque, prática para além de uma dança comum, abrangendo aspectos étnicos e religiosos, o qual possuía estruturação sistemática, correlacionada ao calendário cristão, e seus rituais careciam de uma organização prévia, com primeiro registro histórico datada em 1819 (SANTOS, 2012).

Existe um leque de compreensões e explicações quanto a origem do termo *Mina*, isso por que é relacionado a questões linguísticas (mina como uma das línguas do grupo Ebúrneo-Daomeano e Mina Jeje como conjunto de línguas do grupo Ewe-Fon ou Gbe), a questões de origem étnica, africanos oriundos da Costa da Mina (sudaneses/Oeste da África), intitulado pelo Império Português de Costa do ouro, do Marfim e dos Escravos, e ainda pode ser correlacionada de forma mais específica a cultura Fanti-Ashanti, acredita-se que o termo pode ter sido usado de forma indistinta no território brasileiro em ocasião ao tráfico negreiro proporcionando interpretações errôneas (CASTRO, 2002; LINDOSO, 2014; NUNES, 2018).

Luca (2014), delinea o Tambor de Mina, como culto de origem africana, proveniente do povo Daomé, que se consolidou no Maranhão, de onde migra para o Pará, descrevendo como uma religião o qual seu panteão de entidades se destaca pela representação da nobreza europeia, que em geral possuem relação a colonização do Brasil e ao processo de desenvolvimento marítimo, os quais se destacam Rei Sebastião, Dom José, Dom Manuel, Dom Luís, Dom João, Marquês de Pombal e outros.

Mundicarmo Ferretti (1985), descreve o Tambor de Mina como uma religião de descendência africana, pioneira no estado do Maranhão, mais especificamente na cidade de São Luís, considerada estática e iniciática, desenvolvida e praticada em locais específicos Casas das Minas e Casa de Nagô, circunscrevendo entidades espirituais como voduns, orixás, caboclos e encantados.

Fundada no século XIX, a Casa das Minas é o terreiro mais antigo da religião africana no Maranhão [de onde se] produziram importantes trabalhos sobre a sobrevivência daomeana no Maranhão. [...] A Casa de Nagô, assim como a Casa das Minas, foi fundada por africanos no século XIX [...] é uma casa direcionada aos orixás nagôs e às entidades gentis e caboclas (SILVA, 2016, p. 43-44).

Com relação as entidades espirituais estas podem ser subdivididas pela origem africana (voduns e orixás) e não africanas (encantados e caboclos). “Voduns são [...] entidades espirituais oriundas da divinização dos reis do antigo reino de Daomé” (NUNES, 2018), cultuados na Casa das Minas. Os orixás (origem africana, correlacionada à cultura Nagô de Iorubá) são panteados a forças cósmicas. Os encantados (origem não africana, com frequência correlacionados miticamente a Europa) são seres espirituais que tiveram vida terrena e desapareceram de forma misteriosa. Os caboclos (origem não africana) no tambor de mina não são correlacionados diretamente aos indígenas, mas a espíritos de nacionalidade diversa (LINDOSO, 2014).

O Terecô, já conhecido na década de 30, também denominado de encantaria de Barba Sôera (Bárbara Soeira) ou tambor da mata, religião afro-brasileira, tradicional do município de Codó, também presente no município de Caxias, ambas cidades do estado do Maranhão, difundido a capital a outras cidades do estado, além de todo território nacional, geralmente integrado ao Tambor de Mina ou a Umbanda, sua matriz africana ainda é pouco conhecida, porém associada aos

escravos das fazendas de algodão de Codó e arredores, procedentes da Angola, Congo e Senegal (FERRETTI, M., 2001; FERRETTI, M., 2012).

Ainda conforme a autora supracitada, o Terecô, é um culto associado principalmente a práticas de cura, que une a cultura afro, os conhecimentos indígenas, a prática do catimbó, da feitiçaria europeia, da pajelança (prática de cura com ervas), além de receber influência do tambor de mina, da umbanda e da quimbanda, desta forma possuem uma estrutura baseada em cruzamentos e em diferentes elementos simbólicos. A vista disso apesar de terem como principal influência a tradição banto, apresentam elementos jejê e nagô resultado do cruzamento com a Mina. Suas entidades espirituais são organizadas em famílias, sendo a principal a Família de Léguas Boji Boá da Trindade (FERRETTI, M., 2012; LINDOSO, 2014).

Desta forma concluímos que o Tambor de Mina e o Terecô são religiões independente e diferentes da Umbanda, porém igualmente híbridas, com uso do tambor como elemento de comunicação entre homens e as entidades espirituais, possuindo como característica fundamental o transe mediúnico/possessão, e o uso de ervas como instrumento ritualístico. É importante “ressaltar que uma parcela considerável de terreiros de Umbanda do Maranhão se identifica dentro de sua matriz fundante (a Umbanda), por conseguinte, costumam apresentar características da Mina” e por vezes características do Terecô (apesar de que em menor proporção) (LINDOSO, 2014, p. 43).

Desta forma evidencia-se aspectos próprios fluidos e dinâmicos na identidade religiosa umbandista maranhense, que se fazem presentes no campo de pesquisa, a Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição (TENSC), localizada em São Luís -MA, terreiro de umbanda ao qual assistimos sessões e giras públicas do segundo semestre de 2019 ao primeiro semestre de 2021.

No quadro a seguir apontaremos características gerais, práticas e ritualísticas do Tambor de Mina e do Terecô (FERRETTI, M., 2012; LINDOSO, 2014):

Mina	Terecô
Influência da cultura Jeje daomeanas e	Influência da cultura Banto (Angola,

Nagô iorubanas.	Congo e Senegal).
Originalmente religião matrilinear de domínio feminino e matrilinear (geralmente homens não recebem entidades e não dançam tambor).	Médiuns de ambos os sexos (ambos recebem entidades e dançam tambor).
Instrumentos musicais– Tambores na horizontal (abatás), tambor da mata, maracás (cabaças com revestimento de malha de contas, triângulos e agogôs.	Instrumentos musicais– Toque realizado com um só tambor de uma só membrana – Tambor da mata, maracás (cabaças sem revestimento de malha de contas), berimbau e pífano, ausência de ferro (triângulos e agogôs).
Entidades espirituais (voduns e orixás, encantados e caboclos) organizada em famílias (como exemplo: família encantada de Rei Sebastião, família de turcos – Cabocla Mariana, Maresia Grande)	Entidades espirituais (encantados) organizadas em famílias, a principal delas é de Léguas Boji Boá da Trindade.
Espaço com solo de terra batida.	Presença de um posto central no barracão (guna).
Queima de palhinhas (igreja católica).	As danças são mais corridas, agitadas, cheias de rodadas.
Tambor de crioula.	Abertura do toque com “Louvariê”, chamada dos encantados, todos com joelhos, as mãos e cabeça encostadas no chão.
Realização de Festa do Divino Espírito Santo.	Geralmente toques iniciados a noite e continuam até o dia seguinte sem interrupção.
Organização de brincadeira de bumba-meu-boi e de boi de encantado.	Número reduzido de rituais públicos.

Com relação a essas características a Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição (TENSC), apresenta do Terecô apenas a presença de entidades espirituais encantadas da família de Légua Boji Boá da Trindade, como exemplo, o próprio Légua Boji Boá, Maria Légua, Tereza Légua, Leonesa Légua, Luisinho Légua, Lorenzo Légua, entre outros. Como vimos anteriormente essas entidades espirituais são consideradas encantadas porque tiveram vida terrena e desapareceram ou tiveram morte de forma misteriosa, suas histórias (nascimento, vida, morte) são baseadas em mistérios, porém é possível verificar em suas doutrinas (música/cântico/oração cantada dos umbandistas) o lugar (físico e geográfico) a qual se relacionaram em vida, como exemplo a doutrina de Luisinho Légua: “Luisinho Légua, ele vem de Roma (x2). Aonde ele chega ele deixa fama (x2)”, e a doutrina de Leonesa Légua: “Leonesa, Oh Leonesa (2x). Cadê Leonesa do Codó? (2x). É Leonesa, é Leonesa (x2)”.

Com relação as características elencadas acima do Tambor de Mina, a TENSC apresenta a presença de parte do panteão de entidades espirituais (vamos decorrer melhor em seguida), o uso dos mesmos instrumentos musicais e a brincadeira de bumba-meu-boi/boi de encantado. Segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (2011, p. 8, 84):

O Bumba-meu-boi do Maranhão, é antes de tudo, uma grande celebração na qual se confundem fé, festa e arte, numa mistura de devoção, crenças, mitos, alegria, cores, dança, música, teatro e artesanato, entre outros elementos. Considerado a mais importante manifestação da cultura popular do Estado, tem seu ciclo festivo dividido em quatro etapas: os ensaios, o batismo, as apresentações públicas ou brincadas e a morte.

[...]

A maioria dos grupos de Bumba-meu-boi nasce em espaços onde o catolicismo popular é vivenciado e se identificam como Bois de São João; outros surgem em terreiros de culto afro-maranhense e são oferecidos a distintas entidades espirituais.

Desta forma Boi Turino do Alto, é o boi de encantaria que *surge* ou melhor é *anunciado* na Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição, em oferecimento a entidade Boi Turino. O boi de encantaria é considerado *anunciado* porque ele é

comunicado e organizado em um primeiro lugar através do médium incorporado, para que depois se ponha em prática por seus brincantes que podem ou não serem membros do terreiro. O Boi Turino do Alto conta ainda com a participação de outras entidades espirituais, encroados (incorporados por médiuns) ou não, durante suas apresentações, e tem como padrinhos espirituais, Légua Boji Boá da Trindade, São Sebastião e Cabocla Mariana, os padrinhos são corresponsáveis pela organização e criação da celebração.

A respeito do panteão de entidades espirituais do Tambor de Mina que se apresentam na TENSC, foram observamos principalmente os encantados, como D. João, Rei Sebastião e sua extensa família, a família turca, a qual Cabocla Mariana pertence, além de Maresia Grande, Badé e Averequete, assim como tantos outros.

Rei Sebastião, entidade espiritual associada a figura de Dom Sebastião, rei de Portugal, que teve o corpo desaparecido, em 1578, nos campos de Alcácer Quibir, em uma batalha entre o exército português e o exército mouro. Após anos de especulação e espera sobre seu retorno, entra no panteão mítico português, registrado nas novelas de cavalaria, e nas Trovas, sendo divulgado como rei Encoberto que iria instalar o cristianismo em todo o mundo e dessa forma salvar a humanidade. Ao Brasil (colônia) foi trazido no discurso de Pe. Antônio Vieira, por volta de 1634, passado em diante e reforçado por outras figuras da igreja católica, com isso ganha várias especulações e associações feitas em todo o território colonial com relação a figura de Dom Sebastião (GODOY, 2005).

Ainda conforme o autor supracitado, Dom Sebastião sempre foi associado a figura do santo católico, em primeiro lugar por ter nascido no dia a qual se homenageia o santo e por isso ter recebido o mesmo nome. No tambor de Mina São Sebastião vincula-se ao deus Xapanã (nagô) e ao encantado Rei Sebastião, essa correlação não existe dentro do terreiro no qual foi realizado a pesquisa. Na TENSC, São Sebastião é associado ao orixá Oxóssi (figura arquetípica das matas) (característica proveniente da umbanda sagrada) e Rei Sebastião é a figura mítica do rei português encantado, que mora em uma cidade encantada, construída e desenvolvida no subterrâneo das praias dos lençóis maranhenses. Além disso, segundo a mãe de santo do terreiro, “ele é um dos guias [espirituais] responsáveis pela Tenda”, e pelo que parece isso lhe confere grau de importância e responsabilidade com a casa e seus adeptos.

Rei Sebastião e sua família, assim como Dom João, se apresentam no terreiro através da *linha de trabalho*¹ (grupo arquetípico de entidades espirituais) das águas do mar/praia dos lençóis (podendo ser regidos pelos orixás Iemanjá, Ogum, Iansã). Nas sessões de trabalho das quais participamos, o Rei Sebastião se apresentou com a seguinte doutrina: “Rei é, rei, Rei Sebastião (x2) ... Quem desencantar lençóis, vai abaixo Maranhão (x2)” (TAMBOR DE MINA, 2020). Eventualmente Toya Jarina, cabocla do tambor de mina, filha de Rei Sebastião, também pode se apresentar, com a seguinte doutrina (termo usado dentro do terreiro comum sinônimo de música, cântico, oração cantada): “Lá na praia do Lençol, tem três Maresias faladas (x2) ... É numa delas, é numa delas que Toya Jarina é encantada (x2)” (ENCANTARIA, 2016).

Já a entidade espiritual Dom João, apresenta-se com a seguinte doutrina: “ÊÊÊ, mar... atravessei maré (x2). De cima do morro Dom João, avistei Badé”, podemos perceber menção a Badé, outro guia espiritual do panteão do tambor de mina, que também se manifesta na TENSC, através da *linha das minas*, anunciando-se através da doutrina “Badé, mandou me chamar pra ti conhecer curador do mar (x2) Sou eu Badé, sou eu curador do mar (x2)”. Destarte evidencia-se que as linhas de trabalho podem se cruzar, a exemplo da linha da mina com a linha do mar, e que muitas das vezes essas divisões acontecem para uma organização mais didática e sistemática, podemos verificar isso através da fala de um dos médiuns integrantes do terreiro, ao questionarmos acerca desse amálgama entre o tambor de mina e a umbanda, “*é mais uma forma de mostrar que está tudo interligado. Uma boa parte dos guias que passam na Tenda também passam na mina, inclusive a própria Mariana (entidade espiritual largamente conhecida na umbanda). E a mesma coisa no sentido contrário, como no caso de Badé e Averequete*”.

Em tópicos anteriores abordamos sobre a autonomia dos terreiros dentro da religião Umbanda, e de como essa característica reforça a fluidez e dinâmica da religião. Mencionamos também que a busca por uma institucionalização fixa, e a delimitação rígida de suas características possivelmente apagaria os traços das

¹ “O cosmo umbandista se divide em linhas, no interior, das quais são ordenados batalhões de espíritos eu buscam ascender ao reino de Aruanda [...] [ou seja, uma divisão do mundo espiritual] onde cada estrato se liga a uma entidade militante do exército religioso [...] [podendo também indicarem] a origem ou a especificidade das práticas mágico-religiosas” (ORTIZ, 1999, p. 113-115)

diversas culturas que as fundamenta e conseqüentemente apagaria aspectos da identidade religiosa de seus adeptos. Diante do exposto sobre a Umbanda no Maranhão, podemos perceber a importância da regionalidade, de seus aspectos culturais próprios, na constituição de um terreiro de Umbanda dentro do Estado.

CAPÍTULO 3

IDENTIDADE RELIGIOSA UMBANDISTA: UMA HISTÓRIA

“Se olharmos o dicionário, veremos que o substantivo é a palavra que designa o ser, que nomeia o ser. Nós nos identificamos com nosso nome, que nos identifica num conjunto de outros seres, que indica nossa singularidade: nosso nome próprio (CIAMPA, 1984, p. 63)”. A Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição, nomeia-se através de três substantivos: *tenda* que significa “barraca, geralmente de lona, que se usa em campanha ou para excursionar” (MICHAELIS, 2021b), *espiritualista* “que ou quem segue a doutrina do espiritualismo” (MICHAELIS, 2021b) e *Nossa Senhora da Conceição*, que representa a concepção de Maria (LEÃO, 2020), ou seja, a Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição se identifica em um conjunto simbólico, como um espaço em movimento de manifestação espiritual apadroadado por uma entidade católica.

Esse nome nada mais é do que um pressuposto, uma representação de como esse lugar se identifica, sendo um terreiro umbandista já nos apresenta como um espaço híbrido e multifacetado. Porém como já iniciada a discussão acerca de identidade no capítulo 1 (ver p. 21), *Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição* como um nome, assim como *ser umbandista*, são representações identitárias, como um produto dado, que representa uma substância aparentemente imutável, e ao apegar-se a essas representações sociais deixa-se “de lado a questão fundamental de saber como se dá esse dado, como se produz esse produto” (CIAMPA, 1984, p. 65).

Desta forma:

Faz-se necessário refletirmos como um grupo existe objetivamente: através das relações que estabelecem seus membros entre si e com o meio onde vivem, isto é, pela sua prática, pelo seu agir (num sentido amplo, podemos dizer pelo seu trabalho); agir, trabalhar, fazer, pensar, sentir etc., já não mais substantivo, mas verbo (CIAMPA, 1984, p. 64).

Ou seja, tanto as relações individuais e sociais, entre grupos, quanto o meio histórico, cultural e geográfico, fomentam a produção de identidade, que é

verbo – ação, e mantém-se aberta e continua, “ela permanece sempre incompleta, está sempre *em processo*, sempre *sendo formada*” (HALL, 2002, p. 38).

A identidade modifica-se constantemente, metamorfoseia-se. Ela é basicamente, *consciência* e *atividade*. A atividade pode ser considerada o atributo fundamental da identidade. Por conseguinte, estar consciente é reconhecer-se em atividade, saber-se como metamorfose (MARALDI, 2011, p. 174, grifos do autor).

A vista disso, neste capítulo será discutido a respeito do processo de identidade religiosa (como praticantes da religião umbanda) dos médiuns que constituem a tríade hierárquica da Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição (TENSC), a partir da história do terreiro e de suas histórias. Escolhemos como recorte a mãe de santo, Sodalita, o pai pequeno, Jaspe e a mãe pequena, Topázio, nomeados por cristais a fim de preservar seus nomes, primeiro por serem os membros fundantes e consequentemente os membros mais antigos do terreiro, e por representarem funções pertinentes dentro do espaço, apontando envolvimento significativo com a religião e grupo. O contato inicial deu-se através de troca de áudios, com Jaspe, atual pai pequeno da casa, irmão biológico de Sodalita que é a atual mãe de santo responsável pelo terreiro. É relevante mencionar que a localização do terreiro é em um anexo da casa dos pais (biológicos) de Jaspe e Sodalita.

3.1 A história da TENSC e a produção de identidade religiosa

A pergunta inicial para Jaspe foi “qual a história da Tenda?” e então ele me enviou um áudio de 12 minutos e 55 segundos, que será descrito em três partes para que se possa perceber três momentos, os dois primeiros estão descritos nesse tópico por revelarem momentos na biografia identitária tanto dos médiuns fundantes, quanto do espaço, o primeiro de busca por diferenciação “*o que é minha história? o que é história da tenda?*”, o segundo de elaboração e produção representativa de identidade. Essa história, assim como a produção de identidade desta, mantém-se inacabada por estar viva. O terceiro trecho nos revela recortes representativos de aspectos identitários associados a aspectos de maior dimensão, cultural e social, e será retomado no próximo tópico. Cabe explicar, para facilitar a leitura, que os trechos em negrito foram marcados para facilitar a identificação de aspectos centrais

da fala dos entrevistados a serem explorados em seguida no processo de análise do material. As aspas foram usadas para destacar as falas dos participantes, quando estas eram curtas e não necessitavam de recuo. Sigamos, então, voltando ao material coletado, é importante ressaltarmos que:

Uma organização, como qualquer instituição, é sempre uma solução para um problema humano [veremos isso a seguir]. À medida que se consolida, que se institucionaliza, deve garantir sua própria conservação. É o interesse de sua razão. [...] As organizações e instituições também precisam sofrer suas metamorfoses, evidentemente, para preservar sua racionalidade (CIAMPA, 1987, p. 231, grifos do autor).

Essa observação se faz importante porque, como veremos em seguida, há um entrelaçamento da história dos participantes com a história da tenda.

Desculpa o atraso mas agora eu vou fazer o áudio que eu te falei, esse áudio vai ficar um pouco longo né?! porque eu preciso fazer algumas remições para poder chegar a história da Tenda propriamente dita né... porque como a tenda começou comigo, embora desde o início eu já tivesse sido esclarecido que aquele não era um compromisso meu, era compromisso de Sodalita, mas ela ainda estaria sendo preparada para assumi-lo, é... então **a minha história ela se confunde um pouco com a história da tenda nesse ponto...** Na última casa que eu frequentei antes de começar a existir a tenda, eu conversando com a mãe de santo da casa contei pra ela um pouco da minha trajetória e disse a ela que aquela seria a última tentativa que eu ia fazer de tentar cumprir com este compromisso espiritual que desde os 20 anos de idade me disseram que eu tinha e que eu nunca tinha até então dado comprimento da forma devida, porque talvez eu tenha ido para os lugares errados, conhecido as pessoas erradas, e aí por conta disso eu me desestimelei um pouco e fiz essa última tentativa, e disse para ela que caso não desse certo eu não ia mais procurar nenhum outro lugar e **que se eu tivesse mesmo esse compromisso e eu tivesse essa mediunidade os meus guias teriam que ir me procurar lá em casa** porque eu não ia procurar mais a casa de ninguém... e assim eu fiz, eu passei uns três ou quatro anos nessa casa. Eu, Sodalita e Topázio, frequentamos essa casa por um tempo e por divergências em relação a algumas práticas que aconteciam lá a gente se afastou, só que antes de eu me afastar de lá, é ...eu tive uma conversa com a mãe de santo da casa, aí ela me perguntou se eu tinha uma mesa de oração e eu disse para ela que tinha, dentro do meu quarto, e ela disse “olha isso não é bom a gente ter dentro de quarto, era bom tu procurar um lugar específico para isso”, e eu procurei e encontrei o lugar que hoje é a tenda, onde é o ponto onde fica os santos, e aí mandei arrumar, pintar, botar piso e tal, botar a pedra [bancada de mármore], depois que ele ficou pronto eu procurei a mãe de santo de novo e avisei pra ela “olha já fiz o ponto, inclusive

já estou colocando meus santos lá”, ai ela disse “ah então eu vou querer marcar um dia de a gente ir lá” e assim foi feito. Só que no dia que ela foi lá na casa, ela já veio trazendo vela, banho, uma pedra de assentamento, né, então aquilo que era para ser apenas um quarto de santo e de oração virou um ponto assentado, e eu até hoje não entendi o porquê disso, e aí... depois de feito esse assentamento, eu adquiri uma rotina de todos os dias eu ir para meu ponto, como já fazia quando era no meu quarto, e ia rezar. E numa dessas vezes, em que a gente desceu pra rezar [ele e a mãe biológica], na véspera tinha tido um trabalho lá na outra casa, nesse terreiro que eu frequentava e aconteceu uma situação lá que me deixou muito aborrecido, mamãe também se aborreceu porque ela é filha de Rei Sebastião, ele se manifestou na casa e não falou com ela, porque ele se manifestou através de uma médium que ainda estava em preparação e não conseguia sustentá-lo, e ela ficou muito frustrada com isso. No dia seguinte quando eu estava lá no ponto rezando, ‘tava’ fazendo meu terço, eu comecei a me lembrar da doutrina do Rei Sebastião. Aquilo começou a vim mais forte e mais forte, quando eu de repente resolvi parar o terço e comecei a cantar a doutrina dele e nessa que eu comecei a cantar, ele se manifestou, chamou por ela [mãe biológica], falou com mamãe, depois Sodalita apareceu lá em casa e ele conversou com ela, conversou com meu irmão também, que chegou lá em casa. Ele passou mais ou menos uma hora, uma hora e pouca lá em casa e foi se embora, e a partir daí os outros guias foram se apresentando, né, **e à medida que eles foram chegando, quando chegou seu Rompe Mato, a gente começou a estruturação da casa né**, já com Topázio, já com algumas pessoas participando das reuniões.

(Jaspe em trecho do áudio sobre a história da TENSOC)

Observa-se que nesse primeiro momento há uma relação ainda um tanto confusa entre a representação de si e do espaço, entre a articulação do igual e do diferente, *o que é minha história? o que é história da tenda?* ambos se compõem, se determinam dialeticamente. Com base na história pessoal de Jaspe, na época do acontecimento, ele já frequentava a umbanda há mais de 10 anos, e já tinha passado por mais ou menos três experiências com a religião, porém se via perdido, “é o que Ciampa define como a crise do *ator-sem-personagem*, da pessoa que já não encontra mais uma definição para si mesma [nesse caso dentro da vivência religiosa], que já não consegue visualizar um lugar no mundo [no caso dentro da religião]” (MARALDI, 2011, p. 176, grifo do autor). Ser umbandista ainda não era uma representação dada, “se eu tivesse mesmo esse compromisso e eu tivesse essa mediunidade os meus guias teriam que ir me procurar lá em casa”, a relação se constituía como um espaço de dúvida em busca de concretização.

E então chega a entidade espiritual, “e à medida que eles foram chegando, quando chegou seu Rompe Mato, a gente começou a estruturação da casa”, e foram

trazendo *estrutura*, ou seja, a possibilidade de convivência simbólica entre médium e entidade espiritual, nesse caso, através do transe mediúnico, viabilizou a estruturação física e simbólica do espaço e do médium, proporcionando reconhecimento e consciência, à medida que diferencia-se *no que sou e o que não sou* (médium – guia), *no que é meu e no que não é* (espaço individual – meu ponto, meu terço, espaço coletivo – já com algumas pessoas participando das reuniões).

Continuando:

E... ele [o guia espiritual Rompe Mato] começou a dar as orientações de como **o trabalho ia começar, a princípio eram duas reuniões por mês**, de 15 em 15 dias e seria um período de preparação, não haveria assim atendimentos externos, não haveria público, seria um período de preparação da casa. Aí quando foi na época que a gente já tinha se desligado da outra casa, ele fez uma reorganização no ponto, trocou a pedra de assentamento, porque tinha sido feito pela dona da outra casa, e **a partir daí ela passou a ter uma identidade mais forte, mais pessoal, e a partir daí foram chegando algumas pessoas, foram chegando algumas pessoas, o trabalho foi fluindo**, vocês começaram a chegar na casa. E aí quando foi há três anos atras, naquele trabalho na praia de Iemanjá, **Dona Mariana se manifestou através de Sodalita e disse que a partir daquele momento Sodalita iria assumir efetivamente a missão** dela dentro da casa, ela passaria a ser a mãe de santo da casa e daí para frente ela conduziria o trabalho como ela vem fazendo até hoje, então **a história da Tenda foi mais ou menos assim que aconteceu, foi uma história de... foi uma construção na verdade** e que já vai completar agora em maio, vai completar 8 anos, que a tenda existe né... e a gente vai... a casa já cresceu bastante né, **hoje em dia nós somos ao todo, nós somos mais de 30 participantes** na casa e estamos nos preparando para nos mudar de endereço para que a gente possa dar ao trabalho a dimensão necessária, **porque existe alguns trabalhos que precisam ser implementados mas que a estrutura física da casa não permite, não.. não dá a condição necessária para que esse trabalho aconteça, então estamos nos preparando para essa mudança**, durante esta pausa agora imposta pela questão da pandemia do novo coronavírus, mas o plano espiritual não para de trabalhar e a gente está se mobilizando para essa mudança, e assim que a situação normalizar a gente poder voltar às atividades, normais, presenciais, como precisa ser.
(Jaspe em trecho do áudio sobre a história da TENS)

Nesse ponto da história o espaço ganha autonomia, já tem identidade “mais forte, mais pessoal”, à medida que se diferencia do espaço anterior, obtendo consciência e ganha ação “o trabalho ia começar, a princípio eram duas reuniões por mês”, além do ganho de consciência e de produção de identificação do médium com as entidades espirituais. Dessa forma a história alcança os dois alicerces da

produção de identidade para Ciampa (1987) – consciência e atividade. “A partir daí foram chegando algumas pessoas, foram chegando algumas pessoas, o trabalho foi fluindo”, novas personagens são incluídas na história, “podemos dizer que as personagens são momentos da identidade, degraus que se sucedem, círculos que se voltam sobre si em um movimento ao mesmo tempo, de progressão e de regressão” (CIAMPA, 1987, p. 198).

“Dona Mariana se manifestou através de Sodalita e disse que a partir daquele momento Sodalita iria assumir efetivamente a missão”, aqui mais uma vez a convivência simbólica entre médium e entidade espiritual, através do transe mediúnico, proporciona reconhecimento e consciência ao médium, à medida que o reafirma na *missão* a partir da ação *assumir*. Ao consultar a história pessoal de Sodalita com relação a religião, esta passava por um desenvolvimento gradativo, em busca de representação de si dentro do contexto religioso, já havia também passado por processo de crise até mesmo dentro de outra religião – o espiritismo, já vinha de uma experiência frustrante dentro da antiga casa (já anteriormente mencionada, que Jaspe e Topázio também faziam parte) e nesse ponto da história já estava a cinco anos exercendo a função apenas de médium dentro da TENSC, até então administrada pelo seu irmão biológico Jaspe, “era um período de preparação”. Sodalita aceitava e recusava certas caracterizações que lhe eram feitas, ela conta que:

As coisas estavam ficando cada vez mais incisivas. Um dia Seu Rompe Mato (através de Jaspe) perguntou “minha filha você já está prepara para receber o que é seu?” e aí eu falei – não entendi muito bem na hora - “é eu já tô”, mas eu estava achando que era dos guias [no caso incorpora-los] [...] Jaspe estava preparando por que se dependesse de mim não sairia. [...] Não foi fácil, passei muitas noite sem dormir, eu achava que não tinha condições, não vou da conta disso e o que me levou a me fortalecer muito foi essa questão de buscar o conhecimento, aí eu fui buscar os estudos, comecei a me comunicar com dirigentes de outros centros, até fora de São Luís, principalmente fora de São Luís, visitei outros centros e a experiência que eu trouxe do Rio de Janeiro, por exemplo, e de Fortaleza, que foram os dois lugares que eu fui, é que a nossa casa a Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição não seria nada, nada parecido com o que eu tinha visto e que eu teria de descobrir esse encaminhamento.

(Trecho da entrevista com Sodalita)

A realidade sempre é movimento, é transformação. Quando um momento biográfico é focalizado não o é para afirmar que só aí a metamorfose está se dando; é apenas um recurso para lançar mais

luz num episódio onde é mais visível o que se está afirmando (CIAMPA, 1987, p. 141).

E a luz que o trecho biográfico acima nos revela é da “transformação das determinações exteriores em autodeterminação” (CIAMPA, 1987, p. 144), percebe-se que a partir de sucessivas transformações, ocorreu uma interiorização daquilo que lhe era dado, porém não dado como acabado, o caminho de movimento, e de busca ainda continua, “eu teria de descobrir esse encaminhamento”. O que aconteceu foi a interiorização de uma nova representação, agora como mãe de santo, o que aconteceu foi a identificação com a representação, “um indivíduo é a pessoa que diz que é (e que os outros dizem que é)” (CIAMPA, 1984, p. 63), ela assumiu o seu lugar, que nunca acaba e sempre estar suscetível e aberto a transformações, mas agora faz parte do que também lhe representa identitariamente. Novamente aqui, as experiências mediúnicas, mas também a busca por referenciais externos que subsidiem o processo de transformação identitária e a assunção do novo papel, desempenham funções importantes. O processo de assunção da identidade de médium Umbandista atravessa, assim, tanto uma dimensão espiritual assentada na vivência com as entidades, quanto uma busca pessoal consciente e voluntária. Recebe-se a missão, mas é preciso fazê-la valer, “descobrir esse encaminhamento”.

Retomando o áudio de Jaspe, “a história da Tenda foi mais ou menos assim que aconteceu, foi uma história de... foi uma construção na verdade”, após sucessivas metamorfoses, a história da Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição, torna-se um produto, uma representação, *uma construção*, uma pausa temporal que automaticamente dá abertura para sucessivas necessidades que nesse recorte apresentam-se como a mudança de espaço, “porque existe alguns trabalhos que precisam ser implementados mas que a estrutura física da casa não permite, não.. não dá a condição necessária para que esse trabalho aconteça, então estamos nos preparando para essa mudança”. A organização mantém preservada sua racionalidade, viva, a partir da sua autoconservação, da entrada de novos personagens, “hoje em dia nós somos ao todo, nós somos mais de 30 participantes”, do movimento e da contínua busca pelo concreto.

Observa-se que a história do espaço atua como um continuo com a história dos médiuns, nesse recorte biográfico em específico, com os médiuns

fundadores, ambos em constante desenvolvimento, não linear. Desta forma, o terreiro configura-se como um espaço de expressão da identidade e desenvolvimento, não como espaço de vínculo institucional que proporciona identidade e que confere pertencimento, até porque o terreiro na umbanda é um espaço de instância criativa, memória (história) e ação. Porém, a prática religiosa, e o ser umbandista, não se limita a esse espaço e afiliação, o adepto umbandista circula, caminha, atravessa e é atravessado por outros espaços, como praias, cachoeiras, matas, ruas/encruzilhadas, igreja católica, cemitérios... Aqui, a experiência espiritual desempenha um importante papel, inclusive no modo como os trabalhos são depois institucionalizados, algo que Pierini (2020) também já havia observado em outros contextos mediúnicos. A identidade umbandista se revela fluida, porém a umbanda não é só metamorfose, é o entrejogo de busca por estabilidade e comprometimento. Ao questionarmos os entrevistados acerca de qual religião se sentem pertencentes, todos se sentem umbandistas nesse dado momento, mesmo que livres para outras práticas, como no caso de Jaspe, que se sente próximo das práticas wicca. Quando perguntados sobre frequentarem outros espaços, nenhum deles frequenta (além dos espaços comuns nos quais a umbanda flui), e acreditam que a participação de outros espaços, a depender, pode trazer questões com relação ao comprometimento e à “saúde mediúnica”. Portanto, é nessa maleabilidade e esforço por manutenção identitária que a umbanda busca também estabilidade e identidade.

A Umbanda é uma religião com diversas ramificações, entre elas:

As organizadas por Zélio Fernandino de Moraes chamadas de “Umbanda Tradicional” e “Umbanda Popular (também conhecida como Macumba)”, as que mesclam com o Candomblé denominadas “Umbanda de Almas e Angola” e “Umbanda Traçada (Umbandoblé)”. Esotéricas, com influências orientais difundidas por W.W. Matta Pires e Pai Rivas chamadas de “Umbanda Esotérica” e “Umbanda Iniciática”. A volvida para a cultura indígena que é a Umbanda de Caboclos. A Umbanda de Pretos-Velhos (comandadas por eles). As direcionadas ao culto africano que se denomina Umbanda Omolocô e por fim a Umbanda Branca e/ou de mesa que não utiliza de muitos rituais de culto africano, não cultuam orixás diretamente, geralmente trabalham com pretos-velhos, caboclos, crianças e tem base doutrinária no Kardecismo (Espiritismo) (VIEIRA, 2016, p. 7).

Desta forma, é provável que os adeptos religiosos se questionem acerca disso, ou busquem nomear-se a certa ramificação, fazendo parte do processo de

identificação do religioso, do processo de diferenciação e igualdade dentro da religião e de seus aspectos. Isso aconteceu com Sodalita quando ela recebeu a incumbência de ser mãe de santo da Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição. Dando continuidade ao relato de sua história com a religião, ela expõe:

... Onde eu parei?! Ah! Eu teria de descobrir esse encaminhamento, eu teria que descobrir como eu faria... **e aí eu entendi que na verdade cada casa, cada espaço, tem seu comando, tem sua ordenança, tem seu direcionamento de acordo com aquilo que eu também me proponho a receber dos guias**, e como eu vou levar isso para os filhos da casa, isso foi começando a ser mostrado pra mim em relação a tudo, tudo da casa, a questão do momento das sessões, na questão dos banhos, na questão das firmações dos pontos, quando eu vou firma o ponto, por exemplo, quando vou colocar uma vela, qual a diferença de uma vela mourão de uma vela castelo, de uma vela 21 dias, isso tudo eu fui tendo pelos guias mesmos, através dessas orientações. **E aí quando eu comecei a querer saber qual era o tipo de umbanda, já que nós temos várias né, apesar da gente vir... da gente trazer um conhecimento da doutrina espírita, mas a gente não tem, não é naquela ramificação de fazer um trabalho espírita e o trabalho de umbanda**, a gente não faz. O que me veio muito, assim, esse é o direcionamento, é a umbanda sagrada, **então nós não temos origem, nós não temos tambor de mina, nós não temos esses trabalhos que se levam mesmo a algumas nações né, africanas**, nós não temos, então a gente tem mesmo a gira de umbanda, é a umbanda sagrada, dentro das setes linhas, dentro da, a gente tem uma ordenança do orixá, mas ele não se apresentam nos trabalhos da gente como em outros, como no candomblé por exemplo né, também não nos caracterizamos como umbandoblé enfim, **aí ficou muito bem estruturado pra mim, que seria a umbanda mesmo; sagrada**, essa umbanda que nós estamos aqui para trabalhar dentro da caridade, sem nenhum tipo de, de trabalho com sacrifício de animal, com aqueles trabalhos, com aquela ideia, aquela falsa ideia de que na umbanda você trabalha com o bem e com o mal, não a gente trabalha para o bem, para caridade, para a luz.

(Trecho da entrevista com Sodalita)

Como vimos anteriormente, Sodalita fala da busca por conhecimento dentro da umbanda, dos estudos, de visitar outras casas e de como isso a ajudou a compreender sua nova função dentro da casa; sua identidade como umbandista movimentava-se e ela ia em movimento junto. Nesse trecho ela fala da consciência dos aspectos individuais de cada espaço, “cada espaço, tem seu comando, tem sua ordenança”, cada espaço é único, apesar de pertencerem a mesma religião, se constituem na sua individualidade, “tem seu direcionamento de acordo com aquilo que eu também me proponho a receber dos guias”, individualidade essa que requer

abertura para a relação médium e guia, que como mencionamos anteriormente traz estruturação na identificação do religioso.

Em um segundo momento, mesmo entendendo que cada casa se forma em sua individualidade e na ação cotidiana, ela fala da busca por compreender em que lugar da umbanda, em qual ramificação a casa que agora ela tinha por função direcionar se encaixava.

E aí quando eu comecei a querer saber qual era o tipo de umbanda, já que nós temos várias né, apesar da gente vim... da gente trazer um conhecimento da doutrina espírita, mas a gente não tem, não é naquela ramificação de fazer um trabalho espírita e o trabalho de umbanda.

(Trecho da entrevista com Sodalita)

Ela e o irmão Jaspe, apesar de terem a religião católica como a religião de criação, foram introduzidos por muitos anos na religião espírita, principalmente pelo intermédio da mãe, que por muito tempo participou de centros espíritas. A partir dessa fala, Sodalita dá continuidade a seu discurso justamente fazendo o jogo de diferenciação e igualdade, chegando a uma identificação “aí ficou muito bem estruturado pra mim, que seria a umbanda mesmo; sagrada”.

Diferentemente, Jaspe no último trecho do áudio sobre a história da TENSU, expõe que acredita que o terreiro não pertence a nenhuma ramificação, mas sim à umbanda tal qual anunciada por Zélio de Moraes. Porém, reafirma essa diferenciação com outros espaços, principalmente de outros espaços de religiões de matriz africana na cidade, uma diferenciação, segundo ele, dada na forma de vivenciar a religião.

É isso aí, então foi mais ou menos assim que a tenda surgiu né, e hoje é esse trabalho que a gente faz com muita seriedade, com muita responsabilidade, com muito compromisso, muito **voltada para a essência da Umbanda porque lá se pratica a umbanda de raiz, não é nenhuma vertente da umbanda, é a umbanda originária, aquela que foi anunciada por Zélio Fernandino de Moraes**, na época lá, no Centro Espírita lá de Niterói, e a gente tem esse compromisso de manter essa raiz essa tradição original da Umbanda dentro da maior fidelidade possível né. Talvez até por isso que hoje eu compreenda que Seu Rompe Mato **ele dizia, que a Tenda tinha um trabalho diferenciado, não era melhor nem pior que os outros, mas era um trabalho diferenciado, e eu acredito que o grande diferencial deste trabalho seja de fato essa maneira de nós aplicarmos e vivenciarmos a umbanda dentro da Tenda**

porque eu particularmente não conheço nenhum lugar aqui em São Luís que se pratica Umbanda com tanta fidedignidade como nós praticamos as poucas casas que eu conheci que eram legitimamente umbandistas, é... terminaram, os seus donos, os seus zeladores morreram e não houve continuidade pelo menos a maioria das que eu conheço, das que eu conheci não houve continuidade, uma delas foi a minha mãe de santo, Dona vitória né, que era uma umbandista de raiz também, e foi quem me deu a estrutura né, inicial da minha formação como umbandista e **me mostrou esse faceta pura da Umbanda que aqui é muito confundida com outras coisas por quê a maioria dos terreiros que existem em São Luis, são terreiros de candomblé ou de tambor de mina alguns chamam de terreiro de umbanda mas não são, não são legitimamente umbandistas, são praticantes de tambor de mina ou de candomblé ou até uma associação entre uma coisa e outra, mas com a identidade que nós temos dentro da Tenda não conheço nenhuma casa que faça, então acho que o diferencial que nós temos que foi mencionando por Seu Rompe Mato, que foi o guia que assentou a casa né, claro com a participação de outros guias como de Dona Mariana, de Seu João da Mata, mas ele que estava frente desse assentamento né, quando ele dizia que a tenda era trabalho diferenciado e hoje eu percebo claramente essa diferenciação, pela forma que nós praticamos essa umbanda que é tão difícil de se encontrar aqui em São Luís em função das várias influências culturais e religiosas que existem na aqui no Maranhão, é isso aí, qualquer coisa estamos aí a disposição.**
(Jaspe em trecho do áudio sobre a história da TENSOC)

Em ambas as falas, mesmo que não de forma intencional, pode-se perceber (nos trechos em negrito) a busca por diferenciação e pela distância ao tambor de mina e às religiões e práticas de matriz africana, o que pode ser entendido, entre outros fatores, como reflexo estrutural de uma “negação da identidade negra” (PEREIRA, 2019, p. 71) e do reflexo estrutural da ideologia do branqueamento, que se mantém presente em toda a história da Umbanda, e que segundo Guimarães (1999), funciona como um mecanismo fundamental de supressão da ancestralidade africana e suas manifestações no Brasil.

Como referido anteriormente (ver 2.5) a Umbanda só chegou a São Luís do Maranhão trinta anos após a sua *anunciação* no Rio de Janeiro, diretamente para dentro de uma casa de Tambor de Mina, com a função de regulamentar e, de certa forma, proteger os cultos das batidas policiais que ainda eram muito presentes e noticiadas nos jornais impressos da época (ver SILVA, 2016). Tendo em vista que:

Os terreiros de São Luís e de outros Estados eram obrigados a pedir licença à Polícia para realizar suas festas, pois eram cadastrados não como "casas de culto" e sim como "casas de diversão", não só

porque costumam fazer várias festas de santo durante o ano, mas também porque a religião afro-brasileira não tem o mesmo "status" do catolicismo e do protestantismo, cujos templos, certamente, não eram cadastrados na mesma categoria (FERRETTI, 2002, p. 11)

Consequentemente, a Umbanda em São Luís do Maranhão é atravessada e atravessa o Tambor de Mina, influenciando no seguimento e desenvolvimento das religiões dentro do Estado, pluralizando-a (ainda mais), ocasionando o cruzamento de características de ambas as religiões dentro dos terreiros no Estado. Desta forma os aspectos históricos e culturais específicos do desenvolvimento religioso em São Luís do Maranhão intervêm nos modelos grupais e nas expressões religiosas individuais nos terreiros de Umbanda da cidade. Ainda no capítulo anterior (ver 2.5), apontamos (a partir de nossa observação) alguns pontos de cruzamento, indicando que o Tambor Mina aparenta se manifestar na Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição, entendendo, obviamente, que as religiões são diferentes, e que a TENSC se configura e atua como um terreiro umbandista, possuindo muitos pontos de distância do Tambor de Mina. Mas acredita-se que certas características possam ser aglutinadas ou indivisíveis, por questões históricas e culturais, mesmo que ao observar as falas descritas acima, essa aproximação se mostre de forma inexistente.

Por muito tempo e até pouco tempo, os cultos e terreiros de tambor de mina e de outras religiões afro-brasileiras foram e são apresentados como lugares de práticas de magias supostamente malignas, ligados ao entendimento moral do mal e ao sacrifício animal. Não se objetiva encontrar justificativas ou partir para defesas, pois não existe justificativa ou defesa neste caso, mas pode ser que a busca por essa distância se dê na procura por desassociar-se a esta percepção.

Topázio foi uma das primeiras pessoas externas (sem ser do ciclo sanguíneo familiar) a participar da TENSC. Ela conheceu Jaspe e Sodalita na antiga casa onde eles participavam e que todos contaram em um dado momento ter divergências e não fazer mais sentido participar, ela relata: “quando eu também saí também me vi desamparada, inclusive a mãe Sodalita hoje, que é a mãe da casa que eu estou hoje, atual, ela também chegou até essa casa, participou junto”. Relembrando sua história com a religião e com a TENSC, ela expõe:

eu sai primeiro, depois ela saiu aí eu me vi desamparada do mesmo jeito mas, **eu comecei a sentir de muitas dores de cabeça** [já havia

experenciado em seu primeiro contato com a religião], **não dormia a noite, comecei a sentir tudo e muito mais do que eu não sentia da primeira vez, que eu não sabia que eu tinha que desenvolver as minha mediunidade**, e aí eu comecei a sentir muitas dores de cabeça e não dormia eu via dia amanhecer e **quando foi um belo dia eu sonhei com, com um guia** que é da linha da esquerda, como a gente fala aqui, que é o seu Exu Tatá caveira, foi a primeira manifestação dentro dessa linha da esquerda, que foi seu Tatá caveira e eu me espantei, **como se eu tivesse conversando com ele** falando algumas coisas referente à minha filha e que era pra eu me preparar que ia ter uma situação com ela foi aí que eu conheci o Exu Tata Caveira, e aí foi, com passar de uns dias aconteceu o que ele tinha me dito, com ela, e aí quando foi, **e aí eu comecei a ficar em pânico sem saber pra onde ir, o que eu ia fazer com esse guia**, mas aí meu padrinho, quando eu iniciei na casa dessa segunda pessoa, que é a Ágata, ela fez um batizado e a gente teria que levar um padrinho e eu escolhi juntamente com a Sodalita, na casa que eu to hoje que ela é a minha mãe de Santo, eu escolhi o nosso irmão Quartzo, que ele já era do terreiro também de Dona Citrino [primeiro lugar que ela teve contato com a religião], e aí ele colocou também a mão na minha cabeça, sendo meu padrinho de crôa, e aí nessa nesse dia que eu tive esse sonho com esse Exu Tata Caveira e **eu tive que ligar, foi a única pessoa que me veio, liguei para ele pedindo orientação** ele disse “minha filha a gente tem que ver quem ele é pra você nessa linha, mas vamos ver então, é vamos ver o que vai ser feito, mas tome cuidado” aí quando foi um belo dia no carnaval **ele se manifestou** aí eu fiquei muito ruim porque eu não sabia e ele veio fez aquela coisa toda no Carnaval, bebeu, amanheceu me levou pra porta do cemitério e depois levou para casa e amanheceu e aí quando foi indo pra casa, eu morava na casa da minha sogra, quando foi na manhã que ele me deixou e aí eu não tinha para onde recorrer, como eu ia agir com esse guia, aí foi que eu liguei para Quartzo contei toda a história ele disse olha vamos, ele não participava muito bem ainda na casa de ninguém, e aí ele disse vamos, continuou na casa de Ágata mas ele sabia o meu caso, ele disse não, eu vou te levar na casa da minha madrinha aí me levou .. e ele me levou lá, o nome dela é... chamam ela de cocota, que a gente até brinca com ela, mas o porquê foi dado esse apelido não sei (risos), quando eu cheguei lá eu contei a história ele também completou, aí ela disse assim “você me permite botar a mão na sua cabeça ?” eu disse “com certeza”, aí foi que ela me levou num quartinho que é da esquerda, dos Exus, ela me levou até ele, aí ela chamou a linha né, e aí **ela me disse olha “é seu guia nessa linha ele que é seu guardião, ele que lhe protege, aí você vai ter que desenvolver essa linha”** aí disse que eu teria que fazer alguns rituais no cemitério, levar luz, levar pipoca, com a farinha, com dendê, todo aquele ritual e o marafo **para eu poder me assentar com ele**, aí foi feito, aí eu fui lá, fui uns dias, lá na casa dela, e aí foi que Sodalita saiu, que hoje é minha mãe de Santo, saiu da casa também que ela era, aí a gente começou, na casa dela hoje no quatinho ela fez, começou a reunir, a gente começou a participar de lá.

(Trecho da entrevista com Tópazio)

Percebe-se como a relação médium – guia foi igualmente fundamental para a continuação, estruturação e, conseqüentemente, de produção de identidade de Topázio na religião. A partir da narração de sua história até chegar na TENS, podemos perceber as dinâmicas de consciência e atividade, que foram acontecendo à medida em que surgiam sintomas corporais no seu dia-a-dia, da confirmação do reconhecimento de sua mediunidade, do início da relação com o guia Exu Tata Caveira, da atividade – a incorporação no carnaval – e da consciência da necessidade de ajuda e da atividade de ir em busca dela.

Aqui, é possível novamente perceber também, sem adentrarmos aspectos propriamente teológicos, que há uma dimensão da experiência mediúnica que influencia de modo importante, não apenas a trajetória individual dos médiuns, mas a constituição da tenda. Embora alguns autores tenham trabalhado essas questões sob o ponto de vista psicanalítico e a partir de aspectos do funcionamento inconsciente, como mencionado na introdução, basta apenas salientarmos o quanto certas decisões parecem não seguir unicamente um encaminhamento voluntário. A construção da identidade umbandista é, assim, um processo do qual esses médiuns participam ativamente, mas também são como que conduzidos a ele por diversos fatores em sua biografia, como era o caso dos sintomas (entendidos como sinais de mediunidade não desenvolvida) e experiências insólitas que Topázio apresentava e que a conduziram a um caminho umbandista na busca, em certa medida, por sentido e manejo desses processos.

Destaca-se o uso da palavra *assentar*, com frequência utilizada na umbanda para configurar relação ou solidificar ela, com linhas de trabalho, guias e outros instrumentos utilizados. Ao *assentar*, o médium estabelece identificação, e passa a estar apto para execução das práticas a qual é designado, sendo parte importante nesse processo de produção de identidade dentro da religião. Assentar é também, de certo modo, em um nível individual, um modo de estabelecer a própria coesão identitária.

Em continuidade a sua história, nesse ponto já participando da Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição, Topázio expressa:

[...] aí foi lá que **eu comecei a me desenvolver muito mais, aí foi lá que tudo começou, realmente diferente**, porque teve, **aí foi que o meu desenvolvimento foi acontecendo**, na preparação e meus banhos de crôa, foi com ela, foi com meu padrinho Quartzo, e aí foi

que **eu fui me firmando** mais nas linhas, e eu tô até hoje lá. **No começo foi muito difícil porque a gente, eu não queria**, até lá onde eu estou hoje, eu ainda um tempo resisti muito e ainda resisto um pouco, ainda tem aquela coisa do medo, eu, para mim eu ainda tenho isso né, de certos guias que quando vem, eu tenho aquela coisa de ter o medo né, de aí meu Deus como vai se manifesta, como é, a gente fica naquela agonia, mas foi mesmo de fato me firmar agora na tenda que eu estou.
(Trecho da entrevista com Tópazio)

Verifica-se que a vivência do religioso umbandista é denominada de *desenvolvimento*, termo que por si só cunha movimento, a continuidade a qual já citamos, necessária para elaboração da identidade. Topázio, consciente de suas inseguranças e restrições, ainda assim mantém-se em atividade, agora mais elaborada que outrora. Ela recebeu a função de mãe pequena no mesmo dia que Sodalita recebeu a de mãe de santo. Acerca disso ela relata:

Eu ainda não consigo, eu sei que eu ainda não consigo dizer assim “eu sou uma mãe pequena”, sabe?! Não é que eu não tenha o merecimento né, mas assim eu acho que eu faço tão pouco ainda, que **eu não me vejo ainda ser uma mãe pequena**, faço tão pouco, eu te confesso que eu acho, porque **eu acho que eu precisava me doar mais, estou me trabalhando**, como eu disse sempre teve essa dificuldade, sempre, às vezes, tem uma coisa que eu já boto dificuldade, antes eu botar para mais, mas agora não, mas eu acho que eu ainda preciso me doar muito mais, **tô me trabalhando**, não que eu não queira, mas às vezes a gente deixa a desejar, a importância eu sei que existe né, ave Maria, mãe pequena é também a mesma, praticamente, a mesma importância da mãe de Santo né, porque quando ela não tá, ela que responde por tudo né, quando não está a mãe de Santo.
(Trecho da entrevista com Tópazio)

Mesmo a função sendo dada a Topázio ela ainda não se sente identificada com tal função e nem com a execução dela. Sua fala direciona-se ao processo de autoconhecimento, de reconhecimento de si, do que enxerga em si, e dos movimentos que tem feito em direção a isso, “tô me trabalhando”. Desta forma, exhibe busca por compreender o seu lugar na umbanda dentro dessa função recebida, um novo passo, uma nova significação, uma nova elaboração. É sempre um vir-a-ser.

É nítido que foi apresentado apenas um recorte, uma parte da representação identitária do *estar sendo umbandista* desses adeptos, um recorte do processo de identidade religiosa em conexão ao surgimento da TENSU. Optou-se

por fazer dessa forma por ter em vista que os três entrevistados relataram uma significância aos seus respectivos desenvolvimentos dentro da religião, a partir do surgimento e vivência com/no terreiro, e que como consequência se designaram como umbandistas.

Em um outro momento após as entrevistas, em uma reunião aberta com o grupo da TENSC, Sodalita em diálogo com todos os membros da casa fala: “recentemente na entrevista que participei com Ana Luiza, ela me perguntou, *que umbanda nós somos* e a resposta é que *quem vai determinar a umbanda que somos, sono nós mesmos*”. Aqui percebe-se a continuidade e o movimento da busca por identidade sempre inacabada, constituída também em conjunto, além de uma possível elaboração após os encontros e atividades de pesquisa dentro do campo.

CONCLUSÃO

Antes de se retornar ao objetivo e às hipóteses iniciais dessa pesquisa, é importante registrar que só nesta etapa, após o fim, foi possível compreender o perigo, ou melhor, o quão perto pode-se ficar de um entendimento enviesado e preconceituoso, quando descrevemos a Umbanda como uma religião genuinamente brasileira, porque apesar de realmente sê-lo, isto é, uma religião que se anuncia e desenvolve no Brasil, essa premissa pode se revestir de um sentimento de “união” que não se faz verdade até os dias de hoje, podendo se revestir de uma nacionalidade, que na época da anunciação da umbanda, vinha como novo, vinha como resposta a uma necessidade de “harmonia” entre as raças, se revestindo como um lugar seguro e de equidade, mas o que se percebe é que isso muitas vezes não acontece. Isso pode ser ilustrado, entre outros fatores, pelas diferenças regionais e mesmo entre grupos em uma mesma região.

Tinha-se como objetivo principal verificar como os entrevistados descrevem seus processos de formação da identidade psicossocial na religião Umbanda em São Luís do Maranhão, baseando-se nas seguintes hipóteses: 1- Que as características do contexto sócio-histórico de inserção (no caso, São Luís do Maranhão) é de extrema relevância na compreensão da identidade umbandista dos entrevistados. 2- Que a identidade religiosa de umbandistas aponta para uma identidade religiosa complexa, formada a partir de variadas referências socioculturais, o que levaria a não aplicabilidade do conceito estático de identidade religiosa tradicionalmente conceituado na psicologia da religião. 3- Que a incorporação compreende um elemento importante e influencia as noções de eu (self) das pessoas, conforme defendido também por Pierini (2020), permitindo, a partir da experiência do transe e da mediação do corpo, a vivência de identidades e representações sociais distintas, reflexo da própria diversidade e inclusividade da Umbanda.

Constata-se que se confirma todas essas hipóteses. A identidade religiosa umbandista é alicerçada pelo vínculo e relação médium - entidade, e com isso sua identidade é refletida pela interação simbólica com as entidades espirituais, as representações do panteão espiritual pode se dar de forma regional e cultural, como observamos a partir da apresentação de guias específicos dentro do terreiro o qual visitamos. Além de que a forma como a Umbanda se desenvolveu em São Luís

do Maranhão foi historicamente diferente de outros lugares do Brasil, possibilitando por conseguinte o cruzamento com outras religiões afro-brasileiras. Desta forma, observamos que as características do contexto sócio-histórico os quais os adeptos estão inseridos podem sim trazer nuances e especificidades à identidade religiosa do umbandista. Um umbandista em São Luís do Maranhão é diferente de um umbandista de um outro local.

A identidade religiosa umbandista efetivamente aponta para uma identidade religiosa complexa e multifacetada, tendo em vista que ser umbandista é uma representação de um processo social, histórico, cultural e subjetivo, de constante deslocação e em constante movimento. Por ser uma religião fortemente híbrida, está em constante diferenciação e igualdade, apresentando mobilidade entre crenças contraditórias, como a convivência simbólica de entidades espirituais arquetípicas diferentes (como do colonizador e do escravo). Além de que a identidade religiosa não é conferida estritamente pelo vínculo institucional, e pela conversão, frequentar um terreiro não assegura ser umbandista. Alguns adeptos podem levar anos frequentando a religião para sentirem-se umbandistas. A identificação com a religião dá-se na vivência, sobretudo, na vivência mediúnica, com a qual, inclusive, os indivíduos podem apresentar certa ambiguidade, receando assumir esse papel. Também observamos que o espaço onde se expressa e se desenvolve a religião não é dado como acabado e se movimenta junto de seus adeptos.

A relação médium – entidade apontou para uma relação que fornece estruturação para os adeptos, uma relação dialética, que se dá pela incorporação mas não só através dela. É nessa relação com as entidades que os médiuns também encontram o fundamento para a construção de novas possibilidades simbólicas e de caminhos coletivos que marcam identidades singulares e formas mais ou menos originais, mais ou menos semelhantes de se vivenciar a Umbanda. Nesse sentido, a experiência individual também deve ser considerada e não somente suas dimensões sócio-históricas mais amplas.

A umbanda é uma religião relativamente recente, que devido a seu desenvolvimento histórico, social e cultural e por certa busca por legitimação pode carregar preconceitos e estigmas por seus próprios adeptos em relação a certas formas de vivenciar o que todos chamarão, no entanto, de Umbanda. Há, assim, a

busca por diferenciação, mas também a busca por identidade: ser umbandista, mas vive-lo de forma singular.

Desta forma, podemos considerar a identidade como a dinâmica entre o processo de identificação (como se produz), o produto (o resultado, a representação daquele recorte de produção) e o aspecto operativo (a ação da representação). Levando em consideração que “em cada momento de minha existência, embora eu seja uma totalidade, manifesta-se uma parte de mim como desdobramento das múltiplas determinações a qual estou sujeito” (CIAMPA, 1984, p. 67). Lembrando que esse momento se encontra em um tempo dentro da jornada de vida de cada um e ao perguntar:

ao viajante sua identidade, sobre a pessoa que ele é, ela se volta para sua história, para o processo de desenvolvimento ou amadurecimento pelo qual passou e chegou a ser a pessoa que é agora. A relação entre o ser humano e a sua cultura, além disso não é algo natural, mas algo histórico (BELZEN, 2010, p. 60-61).

Desta forma, cada identidade perpassa por aspectos subjetivos próprios, psicodinâmicos que vão a encontros com o outro, em um tempo e uma cultura, sendo imprescindível dessa forma fomentar a discussão do desenvolvimento de estudo que considerem as peculiaridades da cultura brasileira. Desenvolvendo teorias psicológicas e psicossociais mais condizentes com a realidade brasileira e que possam mobilizar discussões críticas sobre a generalização de conceitos clássicos da psicologia da identidade religiosa para além dos contextos norte-americano e europeu.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Cleyde R. Religiões afro-brasileiras e identidades: interlocuções entre antropologia e psicologia social. *(Syn)thesis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p.159-168, 2015.

ÁVILA, Antônio. *Para conhecer a psicologia da religião*. São Paulo: Loyola, 2003.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua. *Psicologia: Reflexão e crítica*, Porto Alegre, v. 17, n.1, p. 61-73, 2004.

_____. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, Natal, v.10, n. 3, p. 441-446, 2005.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques; ROTTA, Raquel Redondo. Mulheres médiuns e caboclas espirituais. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 62, n. 2, p.169-177, 2010.

BARDIN, Laurence. Análise de comunicações de massa: o horóscopo de uma revista. In: BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011. cap. 3. p. 73-91.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. v. 2. São Paulo: Pioneira, Universidade de São Paulo, 1971.

BELZEN, Jacob A. *Para uma Psicologia Cultural da Religião: princípios, enfoques, aplicações*. col. Psi-Atualidades, 12. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petropolis: Vozes, 2013.

BRANDT, Pierre-Yves. Psychological aspects of the role of religion in identity construction. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, New York, v. 47, n. 2, p. 299 -303, 2013.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p. 9-42.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CASTRO, Yeda Pessoa. *A língua Mina Jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do séc. XVIII*. Belo Horizonte; Fundação João Pinheiro; Secretaria do Estado da Cultura, 2002.

CIAMPA, Antônio da Costa. Identidade. In: LANE, Silvia; CODO, Wanderley (orgs.). *Psicologia Social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 58-75

CIAMPA, Antônio da Costa. *A estória do Severino e a história de Severina: um ensaio de psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. *Umbanda: uma religião brasileira*. Religião e Sociedade Brasileira, 4. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1987.

CRESWEL, John W. *Qualitative inquiry & research design: Choosing among five approaches*. 2. ed. Thousand Oaks, London, New Deli: SAGE, 2007.

ENCANTARIA, Sagrada. Cabocla Toya Jarina tambor de mina. 2016. 6:30. Disponível: https://www.youtube.com/watch?v=R8mWcl23n_k . Acesso em: 18 de nov. de 2020.

FERRETTI, Mundicarmo. *De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto: Mina, uma religião de matriz africana*. São Luís: SIOGE, 1985.

_____. *Encantaria de “Barba Soeira”*: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.

_____. Opressão e resistência na religião afro-brasileira. In: *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*. São Luís, set., nº 23, 2002.

_____. Religiões afro-brasileiras: terecô, tambor da mata e encantaria de barba soeira. In: CARREIRO, Gamaliel S.; FERRETTI, Sergio F.; SANTOS, Lyndon A. (org.). *Missa, culto e tambor: os espaços das religiões no brasil*. São Luís: EDUFMA, 2012. p. 295-307.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CARDOSO, C.; BACELAR, J. (org.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro; Salvador: Pallas; CEAO, 1999. p. 113-130.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil: modelos, limitações e possibilidades. Niterói: *Tempo*, v. 6, n. 11, pp. 13-26, 2001.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismos, amálgamas e correspondências simbólicas. In: CARREIRO, Gamaliel S.; FERRETTI, Sergio F.; SANTOS, Lyndon A. (org.). *Missa, culto e tambor: os espaços das religiões no brasil*. São Luís: EDUFMA, 2012. p. 281-294.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner. (org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002. p. 183-217.

GLASER, Barney G.; STRAUSS, Anselm L. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick (U.S.A.): Aldine Transaction, 2006.

GODOY, Marcio. *Dom Sebastião no Brasil: Fatos da cultura e da comunicação em tempo/espaço*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2005.

GOOREN, Henri. *Religious conversion and disaffiliation: Tracing patterns of change in faith practices*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

GUIMARÃES, Antonio. *Racismo e Antirracismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, Editora 34, 1999.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Unesco, 2003.

HAAG, Carlos. A força social da Umbanda. *Revista Pesquisa FAPESP*. São Paulo, v. 188, 2011.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. 7 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HOOD, Ralph. The history and current state of research on psychology of religion. In: MILLER, Lisa. (Ed.). *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 7-20.

LEÃO, João Antônio Jhonas. Saiba a diferença entre imaculada Conceição e Nossa Senhora da Conceição. A12. 2020. Disponível em: <https://www.a12.com/redacao12/espiritualidade/existe-diferenca-entre-imaculada-conceicao-e-nossa-senhora-da-conceicao>. Acesso em: 17 de julho de 2021.

LINDOSO, Gerson. *Ilê ashé ogum sogbô: Etnografia de um terreiro de mina em São Luís do Maranhão*. São Luís: Edufma; Fapema, 2014.

LUCA, Taissa Tavernard de. A Viagem Fantástica de Rei Sebastião. *Observatório da Religião: De Alcacer Quibir ao Terreiro de Mina, Pará*, v. 1, n. 1, p. 242-275, 2014.

LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. Agadá [livro eletrônico]: dinâmica da civilização africano-brasileira. Salvador: EDUFBA, 2013.

MACEDO, A. C. *Encruzilhadas da interpretação na umbanda* 2015. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2015.

MALANDRINO, Brígida Carla. *Umbanda: mudanças e permanências: uma análise simbólica*. São Paulo: Educ, 2006.

MARALDI, Everton de Oliveira. *Metamorfoses do espírito: usos e sentidos das crenças e experiências paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas*. 2011. 454 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social), Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

MARALDI, Everton de Oliveira. *Dissociação, crença e identidade: uma perspectiva psicossocial*. 2014. Tese (Doutorado em Psicologia Social), Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

MARALDI, Everton de Oliveira; DIAS, Rosimar José Lima. A dinâmica da identidade religiosa no Brasil. In ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; ZANGARI, Wellington;

FREITAS, Marta Helena; LADD, Kevin L. *Psicologia cognitiva da religião no Brasil: estado atual e oportunidades futuras*. Curitiba: CRV, 2019.

MARALDI; Everton de Oliveira; ZANGARI, Wellington. A psicologia frente às práticas mediúnicas: da perspectiva patológica à perspectiva psicossocial. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. *Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas*. v. 2. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo - CRP - SP, 2016, p. 47-51.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. ed. 5, São Paulo: Atlas, 2003.

MICHAELIS. Dicionário brasileiro de língua portuguesa - espiritualista. Uol. 2021a. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/modernoportugues/busca/portuguesbrasileiro/espiritualista/>. Acesso em: 17 de julho de 2021.

MICHAELIS. Dicionário brasileiro de língua portuguesa - tenda. Uol. 2021b. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/tenda/>. Acesso em: 17 de julho de 2021.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.); DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MIRANDA, Sheila Ferreira. Identidade sob a perspectiva da psicologia social crítica: revisitando os caminhos da edificação de uma teoria. *Revista de Psicologia*, Fortaleza, v. 5, n. 2, p. 124-137, jul./dez. 2014

MORELLO, Gustavo. Why study religion from a Latin American Sociological Perspective? An Introduction to religions issue, "religion in Latin America, and, among Latinos abroad". *Religions*, Chestnut Hill, Ma, v. 399, n. 10, p.1-13, jun. 2019.

NEGRÃO, Lísia. Umbanda: Entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo social: Rev. Sociol. USP*, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, 1994.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

NUNES, Herlton Rodrigues. *MEMÓRIA DOS NEGROS NA FORMAÇÃO DO TAMBOR DE MINA EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO (1888-1945)*. 2018. 65 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Memória: Linguagem e Sociedade, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - Uesb, Vitória da Conquista, 2018.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PAIVA, Geraldo José de. Imaginário, simbólico e sincrético: Aspectos psicológicos da filiação a novas religiões japonesas. *Psicologia: Reflexão e crítica*, v. 12, n. 2, p. 521-535, 1999.

_____. Identidade e pluralismo: Identidade religiosa em adeptos brasileiros de novas religiões japonesas. *Psicologia: Teoria e pesquisa*, v. 20, p. 21-29, 2004.

_____. Sincretismos e Pós-modernidade na construção imaginária e simbólica da identidade religiosa no encontro entre cristianismo e budismo. *Relatório de pesquisa ao CNPq*, 2005.

_____. Identidade psicossocial e pessoal como questão contemporânea. *Psico*, Porto Alegre, v. 38, n. 1, p.77-84, 2007.

PALOUTZIAN, Raymond F. Psychology of Religious Conversion and Spiritual Transformation. In: RAMBO, Lewis R.; FARHADIAN, Charles E. (eds.). *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, New York: Oxford University Press, p.1-37, 2014.

PALOUTZIAN, Raymond F.; RICHARDSON, J. T.; RAMBO, L.R. Religious conversion and personality change. *Journal of Personality*, v. 67, n. 6, p. 1047-1079, 1999.

PAULILO, Maria Ângela Silveira. A pesquisa qualitativa e a história de vida. In: *Serviço Social em Revista*. Londrina: UEL, v. 1, n. 1, p. 135-148, 1998.

PEEK, Lori. Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity. *Sociology Of Religion*, Colorado, v. 66, n. 3, p.215-242, 2005.

PEREIRA, Bárbara Cristina Silva. Racismo religioso e ideologia do branqueamento no Brasil. *Kwanissa: Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros*, São Luís, v. 2, n. 4, p. 59-76, jul./dez. 2019.

PIERINI, E. *Jaguars of the dawn: spirit mediumship in the Brazilian Vale do Amanhecer*. New York: Berghahn, 2020.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p.151-167,1998.

REUDER, Marry E. A history of Division 36 (Psychology of Religion). In: DEWSBURY, Donald A. (Ed.). *Unification through Division: Histories of the divisions of the American Psychological Association*. v. 4. Washington, DC: American Psychological Association, 1999. p. 91-108.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 77-96, mar. 2009.

SANTOS, Thiago Lima dos. Religiões afro-brasileiras em São Luís do Maranhão no século XIX: entre práticas e representações. In: CARREIRO, Gamaliel S.; FERRETTI, Sergio F.; SANTOS, Lyndon A. (org.). *Missa, culto e tambor: os espaços das religiões no brasil*. São Luís: EDUFMA, 2012. p. 307-336.

SARACENI, Rubens. *Doutrina e teologia de umbanda sagrada: a religião dos mistérios um hino de amor à vida*. São Paulo: Madras, 2013.

SCORSOLINI-COMIN, F. Atenção psicológica e umbanda: experiência de cuidado e acolhimento em saúde mental. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 773-794, 2014.

SILVA, Aline Pacheco et al. "Conte-me sua história": reflexões sobre o método de História de Vida. *Mosaico: Estudos em psicologia*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p.25-35, 2007.

SILVA, Luciana Macedo Ferreira; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Na sala de espera do terreiro: uma investigação com adeptos da umbanda com queixas de adoecimento. *Saúde Soc.*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 1-15, mar. 2020.

SILVA, Márcia Andrea Teixeira da. *Memória e umbanda: uma análise da trajetória de José Cupertino em São Luís*. 2016. 141 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Ensino e Narrativas, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2016.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. col. As religiões na história. São Paulo: Ática, 1994.

STREIB, Heinz; KELLER, Barbara. The variety of deconversion experiences: Contours of a concept in respect to empirical research. *Archive for the Psychology of Religion*, v. 26, n. 1, p. 181-200, 2004.

STREIB, Heinz et. al. Deconversion: Qualitative and quantitative results from cross-cultural research in Germany and the United States of America. *Research in Contemporary Religion*, 5. Göttingen, Germany: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009

TAJFEL, Henri. La catégorisation sociale. In: MOSCOVICI, Serge (ed.). *Introduction à la psychologie sociale*. cap. 8. p. 272-301 Paris: Larousse, 1972.

TAMBOR DE MINA, Tribuna Jurandense. Pontos para Rei Sebastião. 2020. 7:20. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=78Qn5Ppm3Yo>. Acesso em: 18 de nov. 2020.

TURNER, J. C. Social categorization and the self-concept: A social cognitive theory of group behavior. In: LAWLER, E. J. (org.). *Advances in group processes*. vol. 2. Greenwich: JAI Press, 1985.

TURNER, J. C. et al. *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Oxford: Blackwell, 1987.

WONSOSKI, Wanessa; DOMINGUES, Eliane. O conceito de identidade em Antônio da Costa Ciampa, Zygmunt Bauman e Stuart Hall. In: Encontro anual de iniciação científica – EAIC/ Encontro anual de iniciação científica JR – EAIC JR, 24/4., 2015, Maringá. Anais eletrônicos. Disponível em: <http://www.eaic.uem.br/eaic2015/anais/artigos/324.pdf>. Acesso em: 17 de março de 2021.

VIEIRA, Carolina Ferreira. *UMBANDA: estrutura e rituais*. 2016. 15 f. TCC (Graduação) - Curso de Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016

YSSELDYK, Renate; MATHESON, Kimberly; ANISMAN, Hymie. Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion from a Social Identity Perspective. *Personality And Social Psychology Review*, v. 14, n. 1, p.60-71, [s.l.] SAGE, 2010.

ZANGARI, Wellington. *Incorporando papéis: uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de umbanda*. 2003. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

ANEXO

ENTREVISTA SEMI- ESTRUTURADA

PERGUNTAS INICIAIS PRINCIPAIS ACERCA DA UMBANDA

1. Me conte a sua história com relação a umbanda...
2. Me conte a sua história com relação a Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição...
3. Sua educação religiosa foi sempre umbandista ou você foi educado(a) em outra religião? Se sim, qual foi?
4. Você frequenta outra religião ou templo além da Tenda Espiritualista Nossa Senhora da Conceição?
5. Em algum momento já frequentou?
6. Você sente que pertence a mais de uma religião? Como se sente com relação a isso?
7. Como você se enxerga na função de mãe de santo? / Como você se enxerga na função de mãe pequena? / Como você se enxerga na função de pai pequeno?
8. Como você enxerga as diferentes religiões que constituem a umbanda dentro do seu terreiro? / Como você enxerga o aspecto híbrido da umbanda dentro do seu terreiro?
9. Você conhece outras religiões de matriz africana do seu estado (como o terecô ou o tambor de mina)?
10. Você acha que existem elementos dessas religiões (terecô e tambor de mina) dentro do terreiro que você pertence? Se sim, quais?

PERGUNTAS COMPLEMENTARES ACERCA DO ASPECTO DA MEDIUNIDADE

1. Quais os seus primeiros sinais de mediunidade? Como descobriu que era médium?
2. Qual foi o impacto dessas experiências mediúnicas na sua vida? Você poderia me descrever algumas situações para ilustrar isso?
3. Quais as vivências mediúnicas pelas quais você já passou e qual a sua forma de mediunidade predominante (incorporação/psicofonia, psicografia, efeitos físicos, de cura etc.)?

4. Como essas experiências afetaram a sua maneira de enxergar a si mesmo(a)? E quanto à maneira das outras pessoas te enxergam? (Ou) Como você se via antes de descobrir que era médium (ou de se tornar médium) e como passou a se ver depois? E as outras pessoas?
5. Você considera que a Umbanda te ajudou em relação à sua mediunidade? E, nesse sentido, qual a contribuição deste terreiro/templo? O que significa para você ser médium neste grupo? E fora dele?
6. Em algum momento de sua vida, você chegou a sofrer alguma forma de discriminação ou constrangimento por ser médium ou por ser umbandista? Como aconteceu? Quais sensações, sentimentos lhe ocorreram diante disso?
7. Qual a sua relação com os espíritos/entidades que se comunicam por seu intermédio? Como foi o primeiro contato com esses espíritos e como eles o(a) abordaram? Como eles são? (Ou) Você poderia descrevê-los? (modo de se apresentar, seus comportamentos, o grau de interação que estabelecem entre eles e com você etc.).
8. O que você sente enquanto trabalha como médium? Você percebe os acontecimentos à sua volta e consegue lembrar-se de alguma coisa que disse ou fez etc.?
9. Você possui parentes umbandistas? Qual a influência dos seus parentes (e da escolha religiosa) na maneira como você passou a interpretar suas experiências mediúnicas?
10. Como você acha que seria sua vida daqui por diante se resolvesse deixar sua atividade como médium neste ou em qualquer outro lugar? (Ou) Como se sentiria caso resolvesse abdicar da atividade mediúnica em sua vida? O que faria a partir daí em relação a esse aspecto?