

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Ararê Dias Calia

Psicologia e Umbanda(s):
A Clínica, a Formação e as Possíveis Interlocações de Saberes

Doutorado em Psicologia Clínica

SÃO PAULO
2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Psicologia e Umbanda(s):

A Clínica, a Formação e as Possíveis Interloquções de Saberes

Ararê Dias Calia

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Núcleo Configurações Contemporâneas da Clínica Psicológica, sob orientação da Profa. Dra. Marlise Aparecida Bassani.

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -
Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

Calia, Ararê Dias
Psicologia e Umbanda(s): A Clínica, a Formação e as Possíveis
Interlocuções de Saberes. / Ararê Dias Calia. -- São Paulo:
[s.n.], 2024.
601p. il. ; cm.

Orientador: Marlise Aparecida Bassani.
Tese (Doutorado)-- Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia:
Psicologia Clínica.

1. Psicologia. 2. Umbanda. 3. Clínica Psicológica. 4.
Formação de Psicólogos. I. Bassani, Marlise Aparecida. II.
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de
Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica. III.
Título.

CDD

Banca Examinadora

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Processo no. 88887.662067/2022-00

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001. Project n. 88887.662067/2022-00.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Ancestrais e sua presença em minha vida! Que eu não os envergonhe!

Agradeço, também, a todos que conviveram conosco neste percurso:

Minha mãe Marisa, exemplo de conduta, de amor e de profissional, sua benção!

Minha companheira, Mayara, por acreditar e apoiar.

Marley (*in memorian*), Eros, Bernardo e Aurora, por me ensinarem sobre amar!

Minha orientadora Marlise, por encorajar, incentivar e cuidar com muita sabedoria.

A Cabana, seus membros e o privilégio de conviver e aprender diariamente.

Os professores da(s) banca(s), Lígia Caran, Diogo Corrêa, Gustavo Massola e Sérgio Câmara, no auxílio, reflexão, recepção e abertura.

Os pacientes, que abriram as portas para o feliz (des)encontro.

O companheiro de jornada, Felipe Suster, e sua interminável capacidade de escutar e pensar junto!

As professoras e professores, colegas e colegas do Núcleo, em especial Cynthia, Patrícia e Leila.

A Antônio, da biblioteca, por auxiliar nas revisões.

A Mônica, integrante do Pós, pelas ajudas e paciência!

“Interlocução, s. f.: 1. Conversação entre interlocutores. 2. Fala com que alguém interrompe a fala de outrem.

(Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2023, <https://dicionario.priberam.org>).

“Umbanda, s. f.: ocorre no umbundo e no quimbundo significando arte de curandeiro, magia, ciência médica, medicina, em derivação talvez vinda do quimbundo ‘banda’, desvendar”.

(Nei Lopes, 2012, p. 250).

RESUMO

CALIA, A. D. **Psicologia e Umbanda(s):** A clínica, a formação e as possíveis interlocuções de saberes, 2024. 601f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024.

Orientadora: Profa. Dra. Marlise Aparecida Bassani.

Esta pesquisa nasceu da experiência clínica do autor e orienta-se por uma postura fenomenológica-hermenêutica. Nosso objetivo foi investigar o papel da religião e da espiritualidade na atuação do psicólogo como docente de Instituição de Ensino Superior e como clínico, tendo a religiosidade matricial afro-indígena umbandista como ponto de referência desta interlocução. Procurando facilitar seu encadeamento, dividimo-la em três partes. Na primeira, realizamos uma retomada sobre os conceitos religião, espiritualidade e religiosidade e sobre a constituição histórica da(s) umbanda(s). A segunda parte é composta por quatro fases: A primeira, constituída de três revisões de literatura, buscou, em âmbito nacional, por produtos de dissertações e teses e artigos científicos. A segunda deslinda sobre a escolha, a importância, os desafios e os procedimentos adotados com a metodologia de narrativas de experiência, procurando dar corpo às indagações e reflexões a partir de nossa vivência como pesquisador, psicólogo clínico e sacerdote umbandista. A partir desse lastro, rumamos à terceira fase e ao encontro com outras posturas e compreensões. Nela expomos os caminhos metodológicos e os resultados das seis entrevistas com profissionais que exerciam tanto o papel de Psicólogos Clínicos quanto de Docentes nos cursos de graduação em Psicologia, para então chegarmos à quarta fase, em que fizemos um glossário realizando uma (re)visitação dos termos comuns ao universo das muitas umbandas, que compuseram a tese como um todo. Na terceira e última parte, estão contidas nossas análises gerais e o des-fecho. Os resultados indicaram, respectivamente, uma tímida produção sobre psicologia e umbanda em comparação com outras religiões, nos últimos 26 anos, apontando a importância de continuar a investigação nos âmbitos da clínica e da formação em psicologia. Ao trazer à baila conteúdos que dialogam com os saberes não-hegemônicos das religiões matriciais afro-indígenas, a utilização do método de narrativas de experiência possibilitou a aproximação a seus múltiplos universos por uma via promissora que tangencia interpretações não reducionistas e viabiliza o alcance de suas muitas formas de manifestação a partir da própria experiência de quem as vive. As entrevistas nos forneceram a compreensão sobre a importância que temas religiosos e espirituais possuem nos âmbitos clínico e formativo, apesar de muitas vezes esses temas serem relegados a um ostracismo e evitado por um certo agenciamento cultural naturalizado no campo científico. O caminho de construção do glossário nos mostrou que são outras e diversas vozes que compõem as umbandas, em uma linguagem originária de existir e resistir, de viver. Nesse contexto, destacamos uma lacuna na formação de psicólogos e a importância da religiosidade como ponte que propicia abertura à interlocução entre os saberes psicológicos e umbandistas. Mais detidamente, uma vez que a clínica e a formação espelham a sociedade brasileira e sua polifonia religiosa, habitando em um mundo-comum, mesmo em sua evitação, compreendemo-las como espaços possíveis à superação desse degredo religioso, sobretudo de religiões social e historicamente marginalizadas como a umbanda. Como cientistas-psicólogos, atores constituintes desse cenário, ainda nos cabe deflagrar sobre a necessidade de posturas de aprendizado que reduzem a inófia formulação de nossos saberes e nossos limites frente aos saberes umbandistas na clínica e a atinência à inescusável reelaboração de diretrizes e oferta de disciplinas desse conjunto nas graduações. Em vista desse complexo diálogo, trazemos à tona, também, reparações e resgates históricos que impreterivelmente nos competem. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), Código de Financiamento 001. Processo n. 8887.662067/2022-00.

Palavras-Chave: Psicologia. Umbanda. Saberes Não-Hegemônicos. Psicologia Clínica. Formação em Psicologia.

ABSTRACT

CALIA, A. D. **Psychology and Umbanda(s):** The clinic, training and exchanges of knowledge, 2024. 601p. Thesis (Doutorate in Clinical Psychology) – Pontifical Catholic University of São Paulo, São Paulo, 2024.

Advisor: Prof. Doctor Marlise Aparecida Bassani.

This research was born from the author's clinical experience and guided by a phenomenological-hermeneutic conduct. The objective was to investigate the role of religion and spirituality in the psychologist's performance as a professor at a higher education institution and as a clinician, focusing on Afro-indigenous Umbanda matrix religiosity as a reference for this dialogue. The chain was divided into three parts. In the first, we reviewed the concepts of religion, spirituality and religiosity, and the historical constitution of Umbanda(s). The second part was made up of four phases: the first, consisting of three literature reviews, searched for products of dissertations, theses and scientific articles at national level. The second was about the choice, importance, challenges and procedures adopted with the experience narrative methodology, seeking to flesh out the questions and reflections based on the experience as a researcher, clinical psychologist and Umbanda priest. Then, the third phase consisted in exposing the methodological paths and the results of six interviews with professionals who played both clinical and teachers in undergraduate courses' roles in Psychology to comprehend other positions and understandings. After that, the fourth phase was dedicated to creating a glossary carrying out a (re)visitation of the common terms to the universe of many Umbandas, which made up this thesis. The third and final part contains the general analyzes and the conclusion. The results indicated, respectively, a shy production on psychology and Umbanda in comparison with other religions, in the last 26 years, pointing out the importance of continuing research in clinical and training areas in psychology. By bringing up the contents that dialogue with the non-hegemonic knowledge of Afro-indigenous matrix religions, the use of the experience narratives methodology made it possible to approach their multiple universes through a promising route that touches on non-reductionist interpretations and enables the reach of their many forms of manifestation based on the experience of those who live them. The interviews provided a comprehension of the importance that religious and spiritual themes have in clinical and training scopes, even though these themes are often ostracized and avoided by a certain cultural agency naturalized in the scientific field. The path of constructing the glossary showed that there are other and diverse voices that make up Umbandas, in an original language of existing and resisting, of living. In this context, a gap in training of psychologists and the importance of religiosity as a bridge that provides open dialogue between psychological and Umbanda knowledge was highlighted. More specifically, once a clinic and training reflect the Brazilian society and its religious polyphony, living in a common world, even in its avoidance, we understand them as possible spaces for overcoming this religious exile, especially of religions that are socially and historically marginalized like Umbanda. As scientist-psychologists, actors of this scenario, it is still up to us to demonstrate the need for learning attitudes that reduce the inept formulation of our knowledge and our limits in the face of Umbanda's knowledge in the clinic, and the commitment to the inexcusable re-elaboration of bases, guidelines and offerings of subjects from this set in undergraduate courses. This complex dialogue led us, also, to the historical reparations and rescues that are our responsibility. This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brazil (CAPES) – Finance Code 001. Process number 8887.662067/2022-00.

Keywords: Psychology. Umbanda. Non-Hegemonic Knowledge. Psychological clinic. Training in Psychology.

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Dikenga	57
Figura 2: Macumba	70
Figura 3: Fluxograma dos resultados - BVS-Psi Brasil.....	160
Figura 4: Agogô.....	305
Figura 5: Atabaque.....	312
Figura 6: Baiana.....	321
Figura 7: Cantinho de Boiadeiro.....	330
Figura 8: Cocar.....	333
Figura 9: Casa das Almas	340
Figura 10: Congá.....	344
Figura 11: Defumador de Barro.....	348
Figura 12: Espada de São Jorge.....	358
Figura 13: Tridente de Exu	364
Figura 14: Arpão de Ewá.....	366
Figura 15: Figa	370
Figura 16: Vela Acesa	371
Figura 17: Rosário de Preto-Velho	374
Figura 18: Ponto de Iemanjá	380
Figura 19: Marinheiro	408
Figura 20: Saluba Nanã.....	412
Figura 21: Oferenda no Alguidar	415
Figura 22: Ogum	418
Figura 23: Omulú.....	421
Figura 24: Padê?.....	427

Figura 25: Rosa.....	430
Figura 26: Toco do Pai	437
Figura 27: Quartinhas.....	438
Figura 28: Quebra-Demanda.....	439
Figura 29: Tronqueira.....	452
Figura 30: Fluxograma dos Resultados - BDTD.....	569
Figura 31: Fluxograma dos Resultados - SciELO Brasil	570
Figura 32: Busca Avançada - BDTD	579
Figura 33: Primeira Combinação de Descritores - BDTD	580
Figura 34: Segunda Combinação de Descritores - BDTD.....	580
Figura 35: Terceira Combinação de Descritores	581

ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 1: Dissertações com os descritores: Psicologia Clínica 'AND' Religião 'AND' Espiritualidade	161
Tabela 2: Teses com os descritores: Psicologia Clínica 'AND' Religião 'AND' Espiritualidade	162
Tabela 4: Dissertações com os descritores Psicologia "AND" Umbanda	164
Tabela 5: Teses com os descritores Psicologia "AND" Umbanda	165

ÍNDICE DE ABREVIações E SIGLAS

ANPEPP	ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
BDTD	BIBLIOTECA DIGITAL BRASILEIRA DE TESES E DISSERTAÇÕES
BVS-PSI BRASIL	BIBLIOTECA VIRTUAL EM SAÚDE – PSICOLOGIA (BRASIL)
CFP	CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA
CNBB	CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL
CNP	CONSELHO NACIONAL DE PSICOLOGIA
CRP-SP	CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO
DCN's	DIRETRIZES CURRICULARES NACIONAIS
DIVERPSI	DIVERSIDADE EPISTEMOLÓGICA NÃO-HEGEMÔNICA, LAICIDADE E O DIÁLOGO COM OS SABERES TRADICIONAIS
FEB	FEDERAÇÃO ESPÍRITICA BRASILEIRA
FEU	FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA
MEC	MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA
IBICT	INSTITUTO BRASILEIRO DE INFORMAÇÕES E TECNOLOGIA
IES	INSTITUIÇÃO DE ENSINO SUPERIOR
PUC-SP	PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
RTA	RELIGIÃO TRADICIONAL AFRICANA
RTI	RELIGIÃO TRADICIONAL IORUBÁ
UEUB	UNIÃO ESPÍRITA DE UMBANDA DO BRASIL

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1. OBJETIVO GERAL	24
1.1. Objetivos específicos	24
I	
1. SABERES EM INTERLOCUÇÃO.....	26
1.1. Psicologia, Religião, Espiritualidade e Religiosidade.....	26
<i>1.1.1. Religião, Espiritualidade e Religiosidade: considerações sobre a clínica psicológica.....</i>	<i>31</i>
<i>1.1.2. Religião, Espiritualidade e Religiosidade: considerações sobre a formação de psicólogos.....</i>	<i>37</i>
2. UM POUCO SOBRE A UMBANDA.....	45
2.1. Religião Matricial Afro-Indígena	46
2.2. Das Santidades às Quimbandas: origens e influências da(s) Umbanda(s)	47
2.2.1 Santidade.....	48
2.2.2. Calundu	53
2.2.3. Cabula	62
2.2.4. Macumba.....	70
2.2.5. Quimbanda	82
2.3. Umbanda(s).....	100
2.3.1. Nasce a Umbanda	104
2.3.2. Umbanda(s), a(s) não nascida(s)	113
2.3.3. O irromper da(s) Umbanda(s)	119
2.3.4. As Umbandas	132
2.3.5. Sobre o(s) significado(s) do termo Umbanda	137
2.3.6. Sobre seus rituais	143
2.3.7. Tradição e Umbandas na Formação e na Clínica: aprestos	147

II

PRIMEIRA FASE.....	152
REVISÃO DA LITERATURA.....	153
EIXO 1.....	154
1. REVISÃO PELA PLATAFORMA BVS-PSI BRASIL	154
1.1. Psicologia e Umbanda na Literatura Cinzenta: Revisão de Escopo das Teses e Dissertações Brasileiras.....	154
1.1.1. <i>Introdução</i>	154
1.1.2. <i>Método</i>	157
1.1.3. <i>Procedimentos.....</i>	158
1.1.4. <i>Critérios de Inclusão e Exclusão.....</i>	158
1.1.5. <i>Resultados.....</i>	159
1.1.6. <i>Discussões</i>	165
1.1.7. <i>Considerações Finais</i>	174
EIXO 2.....	177
1. REVISÃO PELA PLATAFORMA BDTD.....	177
1.1. Metodologia	177
1.2. Procedimentos	178
1.3. Critérios de inclusão e exclusão	181
1.4. Resultados da revisão pela Plataforma BDTD	181
1.5. Apontamentos sobre o resultado da revisão - BDTD	183
2 REVISÃO PELA PLATAFORMA SCIELO BRASIL	184
2.1. Metodologia	184
2.2. Procedimentos	184
2.3. Critérios de inclusão e de exclusão	185
2.4. Resultados do levantamento pela plataforma SciELO Brasil.....	186
2.5. Apontamentos sobre o resultado da revisão – SciELO Brasil	186
3. CONSIDERAÇÕES SOBRE OS RESULTADOS DAS REVISÕES – BDTD – SCIELO BRASIL	188
3.1. Temas Levantados	193

SEGUNDA FASE	195
NARRATIVAS DE EXPERIÊNCIA	196
EIXO 1.....	196
1. Psicologia Clínica e Umbanda: Desafios Metodológicos da Pesquisa com Narrativas Autobiográficas.....	196
1.1.1. <i>Introdução</i>	196
1.1.2. <i>Narrativas Autobiográficas ou de Experiência na Pesquisa em Psicologia Clínica? a escolha</i>	197
1.1.3. <i>Clínica Psicológica e Fenomenologia: a importância</i>	200
1.1.4. <i>A experiência clínica com umbandistas: o desafio</i>	202
1.1.5. <i>Metodologia e análise dos dados: os procedimentos.....</i>	205
1.1.6. <i>Considerações Finais</i>	210
EIXO 2.....	212
1. A(S) UMBANDA(S) NA CLÍNICA PSICOLÓGICA: NARRATIVAS DO PESQUISADOR	212
1.1. Primeira Narrativa: ‘Posso usar minha guia durante a sessão?’	212
1.1.1. <i>Considerações sobre a primeira narrativa.....</i>	215
1.2. Segunda Narrativa: Imposição de fé a outra fé	218
1.2.1. <i>Considerações sobre a segunda narrativa.....</i>	219
1.3. Terceira Narrativa: ‘Você acha que incorporar é uma doença?’	225
1.3.1. <i>Considerações sobre a terceira narrativa.....</i>	226
1.4. Quarta Narrativa: ‘Você é da macumba?!’	231
1.4.1. <i>Considerações sobre a quarta narrativa.....</i>	231
2. CONSIDERAÇÕES SOBRE A SEGUNDA FASE	236
2.1. Temas Levantados	237
TERCEIRA FASE.....	240
DEPOIMENTOS/ENTREVISTAS.....	241
1. CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS.....	241

1.1. Participantes e critérios para inclusão na pesquisa	242
1.2. Local.....	243
1.3. Procedimento de coleta de informações	244
1.4. Plano de análise	245
1.5. Procedimentos Éticos	245
2. ORGANIZAÇÃO DOS RESULTADOS	247
2.1. Resultados	248
2.1.1. História e percurso profissional como Psicólogo Clínico e Docente	248
2.1.2. História Pessoal com o Tema	251
2.1.3. Religião e ou Espiritualidade na Clínica	254
2.1.4. Umbanda na Clínica	261
2.1.5. Religião ou Espiritualidade na Docência	267
2.1.6. Umbanda na Docência.....	272
3. CONSIDERAÇÕES SOBRE OS RESULTADOS DA TERCEIRA FASE.....	277
3.1. Tempo de atuação e dificuldades na formação.....	277
3.2. História Pessoal com o Tema e suas Influências.....	279
3.3. Sobre religião, espiritualidade e religiosidade na clínica: dificuldades e superações	282
3.4. Sobre religião, espiritualidade e religiosidade na docência: dificuldades e superações	285
3.5. Umbanda na clínica: interlocução de saberes, dificuldades e superações...	289
3.6. Umbanda na sala de aula: interlocução de saberes, dificuldades e superações	293
3.7. Temas Levantados	295
QUARTA FASE.....	300
1. A CONSTRUÇÃO DE UM GLOSSÁRIO	301
1.1. GLOSSÁRIO	303
2. CONSIDERAÇÕES SOBRE A QUARTA FASE.....	458
2.1. Temas Levantados	459

III

1. DISCUSSÕES	463
1.1. Religião, Espiritualidade, Psicologia e História Pessoal	464
1.2. O Papel da Religião e da Espiritualidade na Atuação do Psicólogo como Clínico	467
1.3. O Papel da Religião e da Espiritualidade na Atuação do Psicólogo como Docente.....	471
1.4. Umbanda e Psicologia.....	475
1.4.1. Interlocução de Saberes na e da Encruzilhada.....	475
1.5. Umbanda(s) e Clínica Psicológica: a lida com saberes não-hegemônicos ...	480
1.6. Umbanda(s) e Psicologia na Docência: os (não) saberes na formação de psicólogos	492
1.7. Narrativas de Experiência	502
1.7.1. Questões Metodológicas	506
1.8. Os saberes Não-hegemônicos da Umbanda nas Pesquisas, suas Vertentes e Manifestações	508
ENCERRAMENTO	511
REFERÊNCIAS	527
REFERÊNCIAS DO GLOSSÁRIO.....	556
APÊNDICE	568
ANEXOS	578

INTRODUÇÃO

*“Preto velho tá quebrado de tanto trabalhar,
Preto velho tá cansado de tanto curimar!
Canta ponto, risca a pemba que é longa a caminhada!
Quem tem fé tem tudo, quem não tem fé não tem nada!”¹*

(Ponto cantado² de Umbanda. Domínio público)

Poder pesquisar um tema tão complexo e tão rico, em uma pesquisa científica de doutoramento, ausculta uma importância inefável à continuidade de minha vida profissional. Mas não apenas.

Pessoalmente, a umbanda, nos últimos 15 anos, compõe uma das grandes dimensões constituidoras de meu existir. Eu vivo umbanda. Para além de uma escolha religiosa, é um sentido de vida, uma postura, um *jeito de ser* como diz um dos ancestrais³ do terreiro⁴ em que exerço meu sacerdócio.

Assim, o imenso desafio que se abre é concernente à postura necessariamente adotada desde o princípio desta jornada enquanto psicólogo e pesquisador, principalmente por se tratar de um trabalho que nasce da experiência clínica com temas sobre religião, espiritualidade e as religiões não-hegemônicas, caso da umbanda.

Me (de)formei psicólogo trazendo uma concepção oriunda de minha formação que me levou a imensos conflitos, cuja a qual, religião e psicologia não poderiam habitar em campo comum.

Essa tese possibilita, portanto, não apenas refletir sobre um dos temas mais impactantes em minha história de vida e em minha história como psicólogo clínico, como, também, me lança à possibilidade de um reaprendizado sobre ser quem eu sou e sobre quem eu sou sendo-psicólogo.

¹ Ver no Glossário os termos: ‘Preto-Velho’, ‘Curimar’ e ‘Pemba’.

² Ponto Cantado é uma oração cantada. Prática comumente observada nas diferentes tradições dos terreiros de Umbanda. Ver Glossário.

³ Antepassado. Família. A quem devo ser digno de representar enquanto vivo. Comumente chamado de guia espiritual ou entidade em muitas tradições umbandistas. Ver Glossário.

⁴ Casa. Chão sagrado. Casa do adepto das religiões matriciais afro-indígenas. Minha casa. Ver Glossário.

Faz-se necessário deixar registrado que o incentivo e a abertura para a sua realização, o início da jornada, para além de meus incômodos e sede de aprender, partem de minha orientadora que, ao final de meu mestrado, convidou-me a dar continuidade em minha vida acadêmica. À época o incômodo do psicólogo e, também, estudante de pós-graduação era tamanho, que ela pôde perceber a gana que me habitava e incentivou-me a enveredar por essa empreitada. A ela devo um agradecimento longínquo, afinal, o autor que iniciou a pesquisa, por certo, não é o mesmo autor que escreveu essas linhas.

No mestrado, assim como faço agora no doutoramento, estudei sobre um tema muito caro a minha própria existência e a existência de minha família. Durante a pesquisa de dissertação procurei olhar de outra forma para os ‘familiares de dependentes de drogas’, população que já comparecia ao meu consultório sofrendo existencialmente.

Tornei-me mestre em Psicologia Clínica e um universo de possibilidades se abriu com o incentivo em continuar com o doutorado. Ainda restava, contudo, uma resistência em tratar sobre o tema que aqui almejamos.

Percebi somente depois, que minha história acadêmica e minha história sacerdotal caminhavam juntas. Tornei-me sacerdote ainda no curso do mestrado, enquanto procurava e tentava traçar em um mapa *velho* – melhor seria ancestral -, os novos caminhos a seguir.

Convenci-me, depois de muito bater cabeça⁵, e bater cabeça possui um duplo sentido nessa tese, de que é possível falar rigorosa e cientificamente em uma pesquisa sobre a interface psicologia e umbanda. Mais do que isso, compreendi, assim como nos revela Figueiredo e de Santi (2016), que na crise da subjetivação incubada no cerne da modernidade, está calcada a parca noção de que uma ciência psicológica não poderia ser construída. Esse discurso cientificista apoiado nas conclusões do positivismo do século XIX, não só revelou-se insuficiente para explicar o quão *sui generis* é a psicologia quanto a importância do papel social que habita na estrutura de seu alcance.

Em grande parte, essa dificuldade deu-se pela delimitação de seu objeto de estudo. No princípio compreendido como *psique*, a alma que habita dentro dos

⁵ Termo que designa o ato de colocar-se em respeito ao Congá (altar), algum lugar da natureza, pessoa que mantemos respeito e admiração, entidade ou manifestação de Deus (Orixás), curvando-se e encostando o fronte, a testa, no chão, na terra, na areia do mar, nos pés de alguém, no pé do congá. Ver Glossário.

homens, a partir das leituras dicotômicas das construções filosóficas gregas, o objeto de estudo psicológico tornou-se plural e acompanhado de leituras muito específicas, em uma ciência subdividida a que chamamos de diferentes bases epistemológicas.

Com essa construção começou a ser possível estudar não só o homem a partir de testes e projetos laboratoriais, mas o ser-humano ou àquilo que ao humano diz respeito mais particularmente, como sua relação com as religiões e com a espiritualidade, por exemplo.

Assim, procurando manter em vista o fio condutor desta investigação, e tomando essa abertura como possibilidade a partir da fenomenologia-hermenêutica, organizamos a pesquisa em *Três Partes*. Na *primeira* abordamos o início das reflexões acerca da interlocução de saberes entre psicologia, clínica, formação e umbanda. A *segunda* abriga as quatro fases que seguem o desencadeamento de sua realização: Primeira Fase: Revisão da Literatura; Segunda Fase: Narrativas de Experiência; Terceira Fase: Depoimentos/Entrevistas; e Quarta Fase: A Construção de um Glossário. A *terceira* parte é composta pelas discussões, análises gerais, encerramento e outros elementos que constituem esta investigação.

Iniciamos pela exposição dos objetivos, seguido da reflexão sobre a possível interlocução entre psicologia, religião, religiosidade e espiritualidade e o modo como nos orientamos a respeito desses conceitos, adentrando pouco a pouco no universo da umbanda, sua história e seus saberes não-hegemônicos. A primeira fase, de revisão da literatura, relaciona-se diretamente a esses capítulos que a precedem.

Foram realizadas três revisões ao todo, divididas em dois eixos. Procuramos nos inserir nas discussões atuais e nos aprofundamos na literatura, buscando em um primeiro momento as dissertações e teses, e em um segundo, artigos científicos.

O primeiro eixo é composto pela primeira revisão, realizada na plataforma da Biblioteca Virtual em Saúde - Psicologia (Brasil) BVS-Psi Brasil. Buscou-se pelos produtos de dissertações e teses brasileiras que tratavam do escopo de pesquisa que pretendemos a partir dos descritores 'Psicologia', 'Formação', 'Clínica', 'Religião' e 'Umbanda'.

O segundo eixo abriga as outras duas revisões de literatura. A segunda, que também buscou dissertações e teses brasileiras, visou complementar a primeira e foi realizada na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações – BDTD acrescentando-se o termo 'Espiritualidade' nos descritores. Essa iniciativa foi

necessária, pois os resultados obtidos através da plataforma da BVS-Psi Brasil abarcavam-se muito vinculados à área da saúde. Como esta pesquisa não necessariamente enfoca essa direta relação, optamos por uma segunda exploração dos produtos em uma plataforma equitativa às nossas pretensões.

A terceira revisão, a seu turno, foi realizada pela plataforma *SciELO Brasil* (Scientific Eletronic Library Online), investigando artigos científicos que explorassem os temas Psicologia, Psicologia Clínica, Formação e Graduação em Psicologia, Religião, Espiritualidade e Umbanda em âmbito nacional.

Os resultados das revisões esclareceram-nos, entre outros temas, principalmente, sobre a clínica psicológica como um terreno de encontro de diferentes saberes e sobre a necessidade de se cobrir as lacunas existentes na formação de psicólogos, indicando, assim, as possibilidades de seguirmos nosso caminho em direção à realização da segunda e terceira fases.

A segunda fase é a das narrativas de experiência do pesquisador. Expomos a escolha por essa metodologia de pesquisa e suas possibilidades a partir da fenomenologia-hermenêutica e dos procedimentos realizados em sua composição. Encerrando-se com algumas experiências ou fatos marcantes na história do pesquisador-psicólogo, que serviram de referencial para a construção desta tese.

A metodologia de narrativas mostrou-se como um importante recurso às pesquisas em psicologia clínica. Nesse sentido, o caminho iniciado com as revisões de literatura abriu-se à possibilidade de certa cartografia que possibilitou perceber seus diferentes matizes, detalhes e acidentes do(s) terreno(s) por onde seguíamos a caminhar, sobretudo por possibilitar tanto o resgate interpretativo da experiência de vida, quanto a experiência formativa do pesquisador-psicólogo, por permitir, através da recuperação e reflexão de suas vivências clínicas, (re)apre(e)nder sobre sua história e aprofundar-se no debate de temas que extrapolam os cercados da intersecção entre psicologia, umbanda e a área da saúde.

A terceira fase, por sua vez, apresenta a metodologia e os procedimentos que foram realizados na coleta de dados das seis entrevistas com profissionais psicólogos atuantes na clínica (psicoterapeutas), que também exerciam a atividade de docência na graduação em psicologia.

Procurando garantir alguma familiaridade com termos do universo das religiões matriciais afro-indígenas que surgiram durante a escrita, indicamos em cada ponto da pesquisa em que esses apareceram notas de rodapé que pudessem

aproximar algum sentido e significado em sua abundância de possibilidades. Todavia, avolumaram-se, tanto as notas quanto a necessidade de alguma assertividade sobre eles. Surgiu assim, a necessidade da construção de um Glossário que está abrigado na Quarta Fase, pois a (re)visitação histórica que o gerou, fez parte da elaboração e composição da tese como um todo, inclusive das discussões e considerações (nada) finais. Portanto, estruturamo-lo com as palavras perquiridas a partir da tradição umbandista à qual fomos instruídos, de consulta a diferentes autores de diferentes vertentes de umbanda e de outros pesquisadores - umbandistas ou não.

Consideramos, por fim – melhor seria início -, que o caminho trilhado pode, assim como pôde ao pesquisador-psicólogo, assestar descobertas a outros profissionais e pesquisadores interessados neste tema, seja pelo aprofundamento da literatura, pelas experiências clínicas com temas umbandistas ou pelos dados obtidos a partir da experiência e do encontro com outros profissionais.

1. OBJETIVO GERAL

Nosso objetivo foi investigar o papel da religião e da espiritualidade na atuação do psicólogo como docente em Instituição de Ensino Superior e como clínico, tendo a religiosidade matricial afro-indígena umbandista como ponto de referência desta interlocução.

1.1. Objetivos específicos

- Explorar as experiências dos participantes, referente ao papel da religião, religiosidade, espiritualidade e, especificamente, da umbanda, em sua atuação clínica;
- Explorar as experiências dos participantes, referente ao papel da religião, religiosidade, espiritualidade e, especificamente, da umbanda, em sua atuação como docente;
- Compreender, a partir da metodologia de narrativas de experiência, possíveis pontos de interlocução entre os saberes psicológicos e umbandistas na experiência clínica.

I

*Saberes em Interlocução; e
Um pouco sobre a Umbanda.*

1. SABERES EM INTERLOCUÇÃO

Neste capítulo nos aprofundamos por alguns conceitos ou termos chave desta pesquisa. Iniciamos nossa exposição com uma breve introdução, que procura resgatar um pouco de nossa história. Em seguida, trazemos à baila a compreensão sobre religião, religiosidade, espiritualidade e as possíveis encruzilhadas⁶ em que nos deteremos ao tratarmos sobre esses temas, tendo a umbanda como possibilidade de terreiro⁷ desse encontro.

Procuramos, assim, auscultar alguns possíveis diálogos e começo das reflexões, acerca das intersecções de saberes na clínica e na formação de psicólogos que perpassam a tese como um todo.

1.1. Psicologia, Religião, Espiritualidade e Religiosidade

O objetivo desta tese parte de uma inquietação muito particular de seu autor pesquisador. Nossa intenção é investigar o papel da religião e da espiritualidade na atuação do psicólogo como docente em Instituição de Ensino Superior e como clínico, tendo a religiosidade matricial afro-indígena umbandista como ponto de referência desta interlocução. E para tal intuito, devemos nos aventurar na compreensão dos temas invocados.

A inquietação começou cedo, me impulsionou e continua a impulsionar. Ainda na graduação, meu contato com questões religiosas e espirituais foi quase nulo. Alguns colegas se arriscaram, assim como eu, a fazer algumas perguntas sobre o tema aos professores, mas as respostas não satisfaziam nosso espírito. Em verdade, não houve nenhuma disciplina que tratasse abertamente sobre esse tema na graduação. Somente pude me deparar em sala de aula, com questões dessa ordem, na pós-graduação da PUC-SP, muito pelo tipo de pesquisa que o núcleo Configurações Contemporâneas da Clínica Psicológica abarca.

Todavia, para além do impulso que norteia a pesquisa deste conjunto científico, na trajetória da construção do conhecimento psicológico há uma história

⁶ Onde se encontram caminhos, ruas. Ponto crítico. Momento de reflexão e tomada de decisão. Onde as pessoas podem encontrar-se consigo mesmas ou distanciar-se de si mesmas. Com alguma sorte, abençoadas e sendo dignas da presença de Exu na continuidade de seus caminhos. Ver Glossário.

⁷ Terreiro transborda e transcende sua territorialidade para além de um mero local de culto. Ver no Glossário o termo 'Terreiro'.

de longa data de abertura ao religioso. Valle (2005) nos dirá que na Psicologia norte-americana os pioneiros Stanley Hall e William James tratavam o tema da religião como central. Contudo, avançando o behaviorismo e a psicanálise como potências dentro da escola psicológica, religião virou assunto negligenciado, pois essas correntes “a julgavam de pouca importância heurística e escassa ou nula serventia prática” (Valle, 2005, p. 86). O tema religião, que gozou de certo prestígio até 1920, foi relegado de certos ambientes acadêmicos.

Conforme a ciência avançava e iluminava sua força com suas descobertas métodos e tecnologias, a religião experimentava certa condição de ostracismo. “O marxismo e a ênfase organicista dada às impressionantes descobertas da genética, da neurologia e da farmacologia reforçaram o exílio a que o religioso havia sido condenado nas ciências humanas em geral e, muito especialmente, nas psicoterapias” (Valle, p. 86). O autor, também revela-nos que após os trabalhos de psicólogos como V. Frankl, C. Jung, E. Erikson, G. W. Allport, E. Fromm, e tantos outros, um campo de inviabilidade à hostilidade da psicologia a estudos sobre religião foi (re)descoberto. Junto com esses autores, um lastro de pensadores e cientistas da religião como M. Elíade, R. Otto, K. Rahner, P. Tillich, propiciaram condições para o estabelecimento do diálogo na atualidade, entre psicologia, religião e espiritualidade.

De acordo com Valle (2005) o cenário composto pelo viés antirreligioso militante tão predominante nas escolas psicológicas até as últimas décadas do século XX, passa por uma transformação significativa tendo sinais de abertura para o retorno de sua importância. Em sua visão, um desses sinais seria a inclusão no DSM-IV da categoria ‘problema religioso ou espiritual’. Essa categoria, é pertinente “quando o foco da atenção clínica é um problema religioso ou espiritual como experiências estressantes que envolvem perda ou questionamento da fé, problemas associados à conversão a uma nova fé, questionamentos dos valores espirituais, relacionado, ou não, a uma igreja organizada ou instituição religiosa” (p. 86).

Ao invocar o tema religião, acreditamos necessariamente, estarmos nos referindo a um dos fenômenos humanos mais particulares e próprios que se dá no seio da experiência e da vivência de pessoas e grupos. Nesse sentido, em um primeiro olhar, ao tratarmos de religiões em que há transe de incorporação, também consideradas mediúnicas (por influência do kardecismo), tidas como marginalizadas ou não oficiais, como a macumba e a umbanda - para dizer apenas duas -, a

inclusão da 'nova' categoria ao DSM-IV que nos avisa Valle (2005), difere-se das exposições ignorantes e classificatórias do início do século passado com os primeiros títulos publicados sobre as religiões afro-brasileiras. Dizemos *em um primeiro olhar*, pois como veremos ao longo desta pesquisa, questões mediúnicas, incorporação, culto a ancestrais e divindades indígenas e tradições africanas muçulmanas, banto e iorubá, ainda estão submetidas a julgamentos preconceituosos e, não raras vezes, são sinônimos de patologias psicológicas.

No Brasil, a passagem do século XIX para o século XX foi marcada por inúmeras e profundas transformações. À época, a sociedade brasileira vivenciava a troca de poder de uma monarquia absoluta e escravista para uma república pseudo-abolicionista, fator que por si só exige reconfigurações das mais diversas. Nesse cenário surgem os estudos de Raimundo Nina Rodrigues, aquele que talvez tenha sido o primeiro autor a pesquisar sobre o universo das religiões afro-brasileiras. Seguido dele temos Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide e outros.

Rodrigues (1896/2014), a título de explicação, interpreta a possessão como "um estado de sonambulismo provocado, com cisão e substituição da personalidade" (p. 81). Ramos (1934/1988), em o 'Negro Brasileiro', retoma as possessões demoníacas ou "epidemias de possessão" (p.182) dos séculos XIII ao XIX, compara-as ao "estado de santo" (p.169) que nada mais é, senão a própria incorporação hodierna e diz serem "apanágios de populações incultas" (p. 183), cujo fenômeno, também por ele chamado de "possessão espírito-fetichista" (p. 198), seria vinculado a toda sorte - ou azar - de morbidades que vão desde a histeria à estados sonambúlicos, hipnóticos e esquizofrênicos. Podemos notar, a partir de Ellemberger (1970/1994), que havia no período a predominância da visão psiquiátrica francesa do final do século XIX.

Valle (2005) nos revela sobre a reaproximação entre ciência e religião. Compreendemos, entretanto, que as religiões não são interpretadas e nem tão pouco ocupam posições equânimes histórica, cultural e socialmente. Ademais, para além da (des)classificação contrafeita que manifestações religiosas africanas e indígenas sofreram, no fulcro das pesquisas a elas dispostas, houve ainda mais marginalizações.

Como nos orienta Silva (2022), tanto a obra de Nina Rodrigues quanto de outros autores que seguiram pesquisando sobre o universo das religiões afro-

brasileiras, estabeleceu uma divisão absolutista entre os cultos iorubás⁸ e os de origem banto - tendo os candomblés de caboclo⁹, as macumbas e a umbanda três de seus representantes indelévels.

De partida, portanto, já se configura uma desigualdade histórica não apenas das posições que as religiões ocupam socialmente no Brasil, como também entre as tradições e culturas originárias que já estavam marginalizadas, pelo modo como foram conduzidos os estudos científicos, sobretudo àquelas que não eram fornidas de raízes sudanesas.

Rodrigues (1896/2014) investigou principalmente os candomblés¹⁰ de tradição iorubá; e chega a afirmar que dentre a população africana que estava no Brasil, os nagôs seriam os mais influentes.

E os Centro-Africanos e sua imensa cultura? Bem, o autor relacionava o fetichismo dos bantos tão desprimoroso em comparação aos nagôs que eles foram quase que sumariamente ignorados. Ramos (1934/1988) seguiu a mesma esteira néscia de Rodrigues (1896/2014) e apesar de criticar a teoria racial dele, observando as macumbas com algum empenho, chegou a conclusões sobre sua inferioridade cultural, pautadas pelo julgo biologicista, positivista e psicanalista da época, com o mesmo vigor. O autor, apesar de dizer que "os próprios cultos fetichistas não nos chegaram puros da África" (Ramos, 1934/1988, p. 105), afirmava que os candomblés de caboclo sofriam com a falta de puridade em sua tradição e a macumba estaria submetida a todo o tipo de sincretismos, amalgamando em seus ritos, orientações das mais diversas, fazendo delas expressões religiosas degenerada frente à 'pureza nagô'.

É apenas com Edison Carneiro que notamos alguma possibilidade de uma certa reabilitação da macumba - nesse processo de *Nagoização* (Parés, 2010) ou *nagocentrismo científico* (Silva, 2022). Todavia, o autor, apesar de compreender com mais sensibilidade a umbanda, os candomblés de caboclo e a macumba, (re)torna a referir-se a eles como intransponivelmente afastados de sua raiz original (Carneiro, 1964).

Cabe-se dizer que o viés inferiorizado dos pesquisadores com relação aos cultos centro-africanos não era unanimidade, apesar de escassos. Oliveira (2021) nos revela sobre os estudos da década de 1940 de Ruth Landes, que retiram a

⁸ Ver no Glossário o termo 'lorubá'.

⁹ Ver no Glossário o termo 'Candomblé de Caboclo'.

¹⁰ Ver no Glossário o termo 'Candomblé'.

hegemonia nagô e mostram a potência dos candomblés de caboclo. Slenes (2018), em tempos atuais, deslinda-nos ao entendimento de que apesar de o elemento *caboclo*¹¹ ou os espíritos de caboclos, poder ser considerado estranho em uma religião matricial eminentemente africana como o candomblé - aqui acrescentamos a macumba - resultando em um “sincretismo impuro” (p. 67), em verdade, não haveria “nada mais (centro-)africano do que se aproximar dos donos da terra, tomando emprestado a seus descendentes os rituais” (p.67). Isso, porque, em praticamente toda a África banto, habitavam “dois tipos básicos de espíritos: os ancestrais ‘nomeados’ - cuja memória ainda se guardava e que eram ciosos do bem-estar dos vivos de seu clã - e os espíritos tutelares da Terra” (Slenes, 2018, p. 66).

Os ancestrais eram organizados em hierarquia e protegiam seus familiares vivos. Assim, os caboclos, “na acepção mais antiga, ‘índios bravos da floresta’ - são muito poderosos” (Slenes, 2018, p. 66). Eram eles os próprios espíritos tutelares para os cultos mais enraizados com a influência angolo-congolesa. Na umbanda, de maneira geral, prevalece a forma de culto dos “ancestrais esquecidos”, como nos dirá Lopes (2021, p. 97). Os preto-velhos, os caboclos, entre outros, são entidades em que o lastro está intimamente relacionado com a forma de concepção da vida banto, onde nada se realiza sem o contato, a presença, a “ligação com os mortos” (Lopes, 2021, p. 148). Os ancestrais que defendiam, protegiam e amparavam suas famílias em suas trajetórias de vida, podemos dizer analogamente, são as entidades-guias dos adeptos de hoje.

Cabe-se dizer, também, como ressalta Zangari (2003), que as análises sobre as religiões mediúnicas - aqui acrescentamos as religiões afro-brasileiras seus processos, fenômenos e particularidades - no mais das vezes, foram realizadas por médicos-legistas, antropólogos e sociólogos que forneciam abstrusas compreensões fisiológicas, psicofisiológicas, psicossociais ou psicológicas. À época, pesquisas entre psicologia e religiões matriciais africanas e indígenas eram incipientes e, como veremos mais adiante em nossas investigações, ainda o são hoje em dia.

Nesse sentido, para uma clareira, uma abertura, que se apresente possível ao encontro entre ciência e religião, mais detidamente entre psicologia e umbanda, retomamos Concone (1987) que nos dirá sabiamente que ao nos referirmos sobre o universo da umbanda é necessário que a analisemos dentro de seu próprio conjunto de significados. A questão da incorporação, por exemplo, como salienta Augras

¹¹ Ver no Glossário o termo ‘*Caboclo*’.

(1983), é parte constituinte de um culto organizado e não uma patologia simplesmente.

Mas ao nos referirmos à umbanda, encontramos uma labiríntica tarefa, dada sua imbricada e clivada formação. Negrão (1996), nos indica uma possibilidade para percorrer os caminhos embaraçados de Dédalos, ou melhor, os (en)cruzos de Exu¹², de início em sua pesquisa que "pretende captar dentro do campo umbandista não uma linha exclusiva de desenvolvimento, mas sua complexa diversidade, suas rupturas e contradições" (p. 20).

Nossa pretensão abre-se com o sentido de aproximação do universo religioso umbandista, contudo, nosso interesse não se avoluma em torno de definições acerca da umbanda enquanto religião ou de um estudo social religioso sobre ela. Nosso interesse é poder, a partir da umbanda e sua complexa história, assestar alguma pista que possa nos familiarizar e nos dizer sobre a importância de suas encruzilhadas cheias de sentimentos, sensações e importância, arriadas ou *despachadas*¹³, em seus cantos e ao relento.

Cabe-nos definir o horizonte pelo qual entendemos nesta pesquisa religião e espiritualidade, para compreendermos a importância da religiosidade no terreno da clínica psicológica e do conjunto como um todo, para a formação do psicólogo.

1.1.1. Religião, Espiritualidade e Religiosidade: considerações sobre a clínica psicológica

Mas como poderíamos definir religião, religiosidade e espiritualidade?

Para responder tal questionamento, valer-nos-emos do posicionamento do Conselho Federal de Psicologia (CFP) na publicação 'Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a Questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade (CFP, 2013), no caderno do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP) de referências básicas 'Psicologia, Laicidade, espiritualidade, Religião e os Saberes Tradicionais: Referências básicas para atuação profissional' (CRP-SP, 2014), da última diretriz do CFP promulgada em 2023 (CFP, 2023) com caráter normativo e de alguns autores que emprezamos a participar de nossas compreensões.

¹² Ver no Glossário o termo 'Exu'.

¹³ Ver no Glossário o termo 'Despacho'.

Basear-nos-emos nas indicações dos conselhos, cabe contextualizar, por se tratarem de algo como uma matéria segura de orientação à classe profissional que, partindo de uma reiteração à laicidade do estado como princípio indissolúvel para uma prática ética, nos alerta à compreensão de que esse fundamento pétreo nem sempre esteve presente na história brasileira.

O Estado Brasileiro, entretanto, não nasceu laico. Durante séculos os viveu sob a égide de uma religião, o que determinou a interferência do dogma religioso na política do Estado. Durante esse período ocorreram perseguições religiosas e muitas arbitrariedades foram cometidas. Com a República o país tornou-se oficialmente laico e, com a Constituição de 1988, esse fato foi reafirmado de forma representativa pela população brasileira, conquistando total legitimidade. Portanto, entendemos ser legítimo afirmar que a laicidade do Estado configura-se como um princípio pétreo, inquestionável, que expressa o anseio da população brasileira (CFP, 2013, p. 1).

É um importante posicionamento do Sistema Conselhos sobre o tema, que em muito nos elucida sobre a conduta a ser tomada pelos psicólogos. Nesse sentido, o CFP (2023) apresenta-nos as seguintes diretrizes em seu artigo 2º:

A psicóloga e o psicólogo, no exercício profissional, devem utilizar princípios, conhecimentos e técnicas reconhecidamente fundamentados na ciência psicológica, na ética e na legislação profissional, e considerar: I - a laicidade como pressuposto do Estado Democrático de Direito, fundado no pluralismo e na garantia dos direitos fundamentais; II - os aspectos históricos e culturais das experiências espirituais e religiosas; III - a dimensão da religiosidade e da espiritualidade como elemento formativo das subjetividades e das coletividades; IV - os aspectos históricos e culturais dos saberes dos povos originários, comunidades tradicionais e demais racionalidades não-hegemônicas presentes nos contextos de inserção profissional; V - as vivências a-religiosas, agnósticas e ateístas de indivíduos e grupos.

Em que pese o estado ser laico, e os psicólogos seguirem o mesmo princípio, não há plausibilidade em alegar que a sociedade brasileira seja desprovida de religião e/ou espiritualidade. Na verdade, há uma forte relação entre religião, espiritualidade e a formação de nossa cultura. É possível de se perceber que há atravessamentos dessa ordem mesmo em experiências agnósticas ou a-religiosas, em função da própria constituição do país.

Religião, podemos dizer, de acordo com Valle (2005), “é um sistema de crenças, práticas, símbolos e estruturas sociais, por meio das quais as sociedades humanas e as pessoas, nas diferentes épocas e culturas, vivem sua relação com um mundo específico: o mundo sagrado” (p. 91).

O Conselho Federal de Psicologia, por sua vez, nos instrui que religião “é um dos elementos mais complexos e irreduzíveis da tessitura das culturas. Aborda a

relação das pessoas com aspectos transcendentais da existência. Seus fundamentos e práticas orientam de forma significativa as ações humanas” (CFP, 2013, p. 2).

Religiosidade a seu turno, pode ser expressa como o modo pelo qual pessoas e instituições manifestam sua religião: “Pessoas e instituições que orientam seu fazer social tendo por referência a religião o fazem, a partir de um pressuposto que reflete suas crenças e, portanto, sua religiosidade” (CFP, 2013, p. 2).

Para Vergote (1969), por exemplo, religiosidade pode ser expressa como uma *atitude*. Seria a atitude de uma pessoa, seu modo de ser em consonância com sua profissão de fé.

Por espiritualidade podemos compreender se tratar do sentido da vida, não necessariamente submetida a alguma religião: “a busca do fundamento sagrado da vida, daquilo que confere sentido à existência é, entretanto, de ordem espiritual. Desta forma, compreende-se que as religiões se encontram na espiritualidade. Todavia, a busca do sentido último da existência, não se reduz à religião” (CFP, 2013, p. 2).

Espiritualidade, assim, como depreendemos, pode ser entendida como o sentido da vida mais particular de cada um. E *sentido*, essa corriqueira palavra de fácil definição pelo dicionário, carrega em si um universo de ocultamento a cada apreensão de seu horizonte. O *sentido* talvez seja inexoravelmente sentido anteriormente à reflexão de cada um. É um estar lançado em si mesmo para o desvelar de si mesmo, a cada vez.

Otto (1917/2007) já nos revelava, com seus atributos edificantes, que a experiência das religiões deixa de lado a experiência do sagrado que lhe é imediatamente anterior. Afinal o sagrado “é *árreton* (impronunciável), *ineffabile* (indizível) na medida em que foge totalmente à apreensão conceitual” (p.37).

Compreendemos que é no campo da experiência de cada pessoa que se revela e se oculta o sentido de vida, sua religião e sua religiosidade. Assim,

o reconhecimento do valor da religião e da religiosidade na constituição das subjetividades conduz à constatação de que a Psicologia e a Religião, além de transitarem em campo comum da produção de significados, transitam, ainda, no campo da produção de subjetividades. Por isso é fundamental o estabelecimento de um diálogo entre esses conhecimentos (CRP-SP, 2014, p. 11)

Como exposto por Corrêa (2013) e Corrêa e Brojato (2016), as experiências religiosas podem abarcar as vivências espirituais e seus encontros com aspectos

considerados sagrados. Acenando, a partir desse modo constitutivo de ser-no-mundo, aos questionamentos e anseios particularmente humanos, que podem favorecer a busca e a descoberta de significados e sentidos.

Religião e espiritualidade são dimensões humanas que atravessam a constituição e a possibilidade de ser de cada um. A pesquisa em psicologia se insere nesse contexto ao estudar as relações, aproximações e distanciamentos entre pessoas e essas dimensões. No entanto, “reconhecer as aproximações não implica em transferir conceitos e práticas de um campo disciplinar para outro, mas em analisar criticamente as propostas nos dois âmbitos em diferentes níveis de profundidade e assim produzir conhecimento” (Ancona-Lopez, 2002, p. 81).

Procuramos deixar explícito, portanto, que a possibilidade de dialogar com a experiência religiosa nesta pesquisa é muito importante. Apesar de seu autor ser umbandista, e justamente por essa condição, em sua atuação profissional adota *sine qua non* uma conduta de respeito à diversidade tendo a laicidade como pedra basilar de suas ações.

Do simples ‘*Vá com Deus*’, habitual em despedidas no enredo da culturalidade brasileira, que também podem ocorrer nas despedidas entre psicólogos e pacientes, professores e alunos, ao ‘*Deus seja louvado*’ escrito na nota corrente oficial, do dito estado laico, religião, religiosidade e espiritualidade atravessam, em seus meandros, todas as relações em nossa sociedade. Pelo sim e/ou pelo não. E a clínica psicológica também faz parte desse contexto. Ela é um terreno de atravessamentos e contradições. Os aspectos sociais espelham-se em seu acontecer; na sua possibilidade de acontecimento, assim como também o é para a umbanda enquanto religião e a formação do campo umbandista.

Desde o início da profissão e formação de psicólogos no Brasil em 1962 (Brasil, 1962a) e do currículo mínimo para a preparação dos futuros profissionais psicólogos (Brasil, 1962) a clínica, modelo tido como tradicional, carrega a estiva do que podemos chamar de uma pré-formação de psicólogos que inicia-se nos anos 1920 em laboratórios de Psicologia, que estanciavam, em sua maioria, em hospitais psiquiátricos (Souza e Barbosa, 2020). A forte presença de uma visão médico-clínica, positivista e reducionista, fornecida pelas ciências naturais, fundamentaram o nascedouro da psicologia e da clínica.

Devemos nos lembrar que a partir da década de 1920, a ideologia eugênica era predominante na escola psiquiátrica, através da Liga de Higiene Mental que

acabou por também influenciar mormente a escola psicológica (Costa, 2006). Influenciador e contemporâneo a esse movimento são, respectivamente, os estudos de Rodrigues (1986/2014) e Ramos (1934/1988). As Religiões Afro-brasileiras, sobretudo as de matriz banto, como a umbanda que já despontava herdeira da quase findada macumba, sofriam o desterro das compreensões raciais, culturais e patológicas dos modelos científicos e da própria psicologia e, portanto, ascendentemente eurocêntrica, como expõem Neubern (2013).

Algumas décadas percorridas de braços dados com o Estado Novo, chegamos em um novo quartel de profundas transformações sociais. De acordo com Souza e Barbosa (2020), havia influência da ditadura “civil militar que inicia nos anos 1960 e, perdura até meados dos anos 1980, [que] é uma marca que se amalgama nos contextos formativos e também nas práticas profissionais desse período” (p. 29, *grifo nosso*). A partir de 1980 com o início de uma abertura política, década a década, caminhamos com as 'caras pintadas', vivenciamos o início dos computadores e chegamos a um ambiente de outras compreensões em saúde mental.

Na primeira década dos anos 2000, com a Reforma Psiquiátrica e a Luta Antimanicomial (Brasil, 2001), houve um abalo nas estruturas até então instituídas. Começa a haver maior interesse de propostas em redes comunitárias, alvitra-se o rompimento com a estigmatização dos transtornos mentais e estimula-se na psicologia o “atendimento grupal, comunitário e não-excludente” (Souza e Barbosa, 2020, p. 35). À clínica psicológica desse período e doravante, preconiza-se o questionamento em direção à compreensão social e coletiva.

Podemos notar que o modelo de atuação clínico alterou-se de maneira contumaz desde os seus primórdios. Todavia, seria ingênuo, compreender a clínica, formada de e por pessoas, articulada na e pela malha cultural brasileira, como um ambiente salvaguardado desses atravessamentos sociais, que impactam (in)diretamente nos modos de ser de cada ser-no-mundo, afinal, muitos carregam aspectos religiosos e espirituais em seu existir.

Concordamos, portanto, com Safra (2005), que é o terreno da clínica um dos espaços privilegiados em que se torna possível o processo de transcendência e compreensão de si, em que a experiência religiosa de cada pessoa pode brotar e assestar significados terapêuticos.

Transcendência nesse conjunto é compreendida a partir da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger (1927/2015), que nos orienta ao entendimento sobre a necessidade de remeter-se ao mundo. “O ser é o transcendens pura e simplesmente. A transcendência do ser do Dasein é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da individuação mais radical” (Heidegger, 1927/2015, §7 p.78).

Não se trata, portanto, de enveredarmos pela definição mais comum que o termo transcendência pode despertar. Mas sim de podermos compreender a condição abissal de estar lançado, aberto, sem uma base de sustentação para além do próprio existir, de cada ser-aí que, necessariamente, terá que dar conta de ser si mesmo.

O mundo já está, por assim dizer, “muito mais fora” do que qualquer objeto pode estar. Por isto, o “problema da transcendência” não pode ser reduzido à questão de como um sujeito sai de dentro de si e chega a um objeto fora de si, em que se identifica o conjunto de objetos com a ideia de mundo. A questão é: Do ponto de vista ontológico, o que torna possível que o ente intramundano venha ao encontro e possa, enquanto aquilo que vem ao encontro, ser objetivado? A resposta se acha no retorno à transcendência do mundo, fundada de modo ekstático e horizontal (Heidegger, 1927/2015, §69, pp. 455-456).

De acordo com Schuck (2015), ao definir a religião como parte da vida fática, “Heidegger coloca o homem no centro da produção da experiência de Deus (p. 200), e como tal, encarregado dessa relação experiencial mais particular que desvela-se na cotidianidade do aí-ser.

Assim, retomamos que o *ser-aí* é quem (res)guarda o ser, não em um espaço determinado, mas em sua própria abertura constitutiva, sendo o guardião de seus envios que se mostram ao mesmo passo que se retraem. O existir, fundamentalmente, somente é possível em uma experiência fática de mundo, radicalmente singular em que há um espaço referencial, disposto e comum, que transborda como ponte aos/de sentidos e significados (Heidegger, 1927/2015). E é nesse mundo radicalmente singular e comum a todos, que religião, psicologia, clínica e umbanda são entes-habitantes familiares.

Em Heidegger (1987/2017) entendemos que o horizonte que está em voga na terapia ou análise é sempre possível, apenas a partir da experiência do próprio paciente em seu mundo. E todo *dasein*, todo paciente, existe em um horizonte histórico; em um contexto que manifesta-se e interpela à própria experiência em suas possibilidades e não outras. É nesse sentido que compreendemos a clínica

como espaço que se abre à possibilidade da manifestação da religiosidade. Nela (des)anuvia-se o sagrado como privilégio de troca e experiencialidade; os saberes psicológicos e os saberes religiosos ou espirituais, não sem complexidades e dificuldades, podem se encontrar velada, declarada e misteriosamente.

O modo como cada um vive a experiência religiosa nos interessa. Isto é, a compreensão sobre religiosidade é imprescindível ao clínico, desde que aceitemos o convite para aprender sobre o mais *indizível* de cada um a cada palavra, encontro, gesto e experiência. Afinal, em sua mostra que se retrai, o ser é mistério e o existir em sua essência, tem seus caminhos indissoluvelmente misteriosos.

1.1.2. Religião, Espiritualidade e Religiosidade: considerações sobre a formação de psicólogos

Refletir sobre religião e espiritualidade em uma pesquisa em psicologia clínica, sobre religiosidade, ou *atitude* como sugere Vergote (1969), e sua importância para a existência de cada um, no conjunto que se manifesta misteriosamente no ambiente clínico, a rigor, é poder compreender a relevância que a formação de psicólogos possui.

A história da formação de psicólogos, como adiantamos anteriormente, tem início em 1962. Mas é somente no final da década de 1970 que se esboça a transformação para o fim do currículo mínimo. Currículo este que, mesmo parecendo um contrasenso, não era capaz de fornecer uma preparação que abarcasse minimamente as especificidades da sociedade para atuação do psicólogo.

Assim, de acordo com Souza e Barbosa (2020), em 1978, um debate acerca da criação das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) enceta-se ainda na efervescência de uma prerrogativa de mudanças que favorecessem maior abrangência na formação. Sem embargo, ou melhor, com dificuldades, como expõem as autoras, a primeira proposta é apresentada somente em 1990, "que tem uma segunda versão em 1999 e, apenas em 2004, de fato, se efetiva junto ao Ministério da Educação e Cultura (MEC) (p. 38).

A proposta assentou um Núcleo Comum na formação em psicologia, "com disciplinas consideradas essenciais que foram baseadas no que se denominou 'competências básicas'" (Souza e Barbosa, 2020, p. 38). Essas competências deveriam ser desenvolvidas conforme a graduação avançava em "habilidades

específicas' culminando em um campo/área de maior aprofundamento denominado de 'ênfase curricular'" (Souza e Barbosa, 2020, p. 38). As ênfases eram de oferecimento livre, cada curso de graduação definia as suas. O aluno, perto do final de sua trajetória formativa, deveria optar por uma ou mais ênfases a serem cursadas (Brasil, 2004). Desta feita, a antiga preocupação com conteúdos das teorias psicológicas, abre-se imperativa à ocupação, isto é, "exige uma presença maior da prática desde os primeiros períodos do curso" (Ferreira Neto, 2004).

As Diretrizes de 2004, sem repetir o modelo de fundamentação-aplicação desenhado no currículo mínimo, assinalam a necessidade do enfoque entre ensino, pesquisa e extensão, exigindo dos formandos a lida não apenas com a ingênua reprodução de renomados ou consagrados conteúdos, como explica Ferreira Neto (2004), mas com a produção de conhecimento.

As muito bem vindas mudanças ocorrida com as DCNs-Psicologia, implicaram, como observam Checchia e Souza (2003), em uma formação em dois eixos. O primeiro diz respeito às *competências e requisitos* para a possível realização de um trabalho profissional de qualidade, o segundo esbarra na própria *estrutura e características* da formação que possam garantir êxito, principalmente na prática.

Em 2011, visando novos campos, as DCNs-Psicologia passam por uma revisão e obtêm o acréscimo da discussão sobre Licenciatura. Com a nova proposta, a preocupação vira-se efetivamente a uma formação generalista, mais plural, que possibilite ao recém-formado atuar em diferentes contextos (Brasil, 2011).

Seguindo o que já expunha Ferreira Neto (2004) - ainda no ano das primeiras Diretrizes -, parece-nos que a segunda versão das DCNs-Psicologia indicaram caminhos de abertura que visavam aluir a permeação de grupos dominantes e seus interesses que, em grande parte, determinaram a história da psicologia.

Evidente que as importantes, porém, acanhadas mudanças nas Diretrizes de 2011 não foram totalmente suficientes. Em 2018, após participação do Sistema Conselhos, da Associação Brasileira de Ensino de Psicologia (ABEP), da Federação Nacional dos Psicólogos (FENAPSI) e consulta aos profissionais e estudantes, elabora-se uma nova versão do documento, encaminhada pelo CFP, em nome do Fórum de Entidades Nacionais da Psicologia Brasileira (FENPB) ao Conselho Nacional de Educação (CNE) (CFP, 2019).

O documento, chamado de DCNs-Psicologia 2019, que aguardou homologação até 2023¹⁴, em sua essência, além de preconizar uma formação generalista, procura fornecer subsídio ao psicólogo para atuar em diferentes contextos e setores, com interface "entre os conhecimentos de forma inter, pluri e multiprofissional, contextualizada e alicerçada aos princípios dos Direitos Humanos, Cidadania e participação social e política" (Souza e Barbosa, 2020, p. 45).

Já em outubro de 2023, na finalização da tese, através da Resolução CNE/CES Nº 1, de 11 de outubro DE 2023, são instituídas as 'novas' Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de graduação em Psicologia.

Feito esse breve caminho histórico, e procurando nos aprofundar sobre as DCNs-Psicologia, analisamos as palavras religião, espiritualidade, religiosidade e religião Afro-brasileira nos documentos das DCNs-Psicologia de 2011 e de 2023.

Nas DCNs-Psicologia 2011 (Brasil, 2011) não encontramos resultados específicos, mas menções que sugerem relações:

Art. 3º O curso de graduação em Psicologia tem como meta central a formação do psicólogo voltado para a atuação profissional, para a pesquisa e para o ensino de Psicologia, e deve assegurar uma formação baseada nos seguintes princípios e compromissos: I - construção e desenvolvimento do conhecimento científico em Psicologia; II - compreensão dos múltiplos referenciais que buscam apreender a amplitude do fenômeno psicológico em suas interfaces com os fenômenos biológicos e sociais; III - reconhecimento da diversidade de perspectivas necessárias para compreensão do ser humano e incentivo à interlocução com campos de conhecimento que permitam a apreensão da complexidade e multideterminação do fenômeno psicológico; IV - compreensão crítica dos fenômenos sociais, econômicos, culturais e políticos do País, fundamentais ao exercício da cidadania e da profissão; V - atuação em diferentes contextos, considerando as necessidades sociais e os direitos humanos, tendo em vista a promoção da qualidade de vida dos indivíduos, grupos, organizações e comunidades; VI - respeito à ética nas relações com clientes e usuários, com colegas, com o público e na produção e divulgação de pesquisas, trabalhos e informações da área da Psicologia (p. 1).

E também (Brasil, 2011):

Art. 8º As competências reportam-se a desempenhos e atuações requeridas do formado em Psicologia, e devem garantir ao profissional o domínio básico de conhecimentos psicológicos e a capacidade de utilizá-los em diferentes contextos que demandam a investigação, análise, avaliação, prevenção e atuação em processos psicológicos e psicossociais e na promoção da qualidade de vida (p. 8).

¹⁴ Em 2022 houve uma reanálise do parecer CNE/CES nº 1.071, de 4 de dezembro de 2019. Consultamos o projeto de Resolução que está disponível no site do MEC (Brasil, 2022).

No documento de 2023 (Brasil, 2023), as DCNs-Psicologia apresentam dois resultados específicos. As determinações do Art. 25º, entretanto, são relativas à formação de professores. Ei-las:

Art. 8º, §5º inciso IV – Trabalhar respeitando a diversidade e mostrar competência cultural, tendo em vista os seguintes princípios: a) atuar tendo como fundamento o conhecimento e a compreensão do contexto histórico, político, social e cultural de clientes, usuários, colegas, grupos, organizações, populações e outros atores; b) respeitar as diversidades de gênero, sociocultural, étnico-racial, religiosa e outras; e c) trabalhar de maneira acolhedora, empática e efetiva considerando todas as formas de diversidade. (p. 5).

Art. 25º. A formação de professores de Psicologia deve promover competências básicas para uma prática pedagógica reflexiva e crítica comprometida com a ética da educação e ética escolar. Parágrafo único. São competências básicas esperadas do professor de Psicologia, dentre outras: VII: identificar questões e problemas socioculturais, educacionais e outros com postura investigativa, integrativa e propositiva em face de realidades complexas, a fim de contribuir para a superação de exclusões sociais, étnico-raciais, econômicas, culturais, religiosas, políticas, de gênero, de portadores de deficiências e necessidades especiais entre outras (pp. 9-10, *et passim*).

Após essa primeira busca, perquirimos com relação a atuação clínica em ambos os documentos. Encontramos nas DCNs-Psicologia 2011 (Brasil, 2011):

Art. 12. Os domínios mais consolidados de atuação profissional do psicólogo no País podem constituir ponto de partida para a definição de ênfases curriculares, sem prejuízo para que, no projeto de curso, as instituições formadoras concebam recortes inovadores de competências que venham a instituir novos arranjos de práticas no campo;

e) Psicologia e processos clínicos, que envolve a concentração em competências para atuar, de forma ética e coerente com referenciais teóricos, valendo-se de processos psicodiagnósticos, de aconselhamento, psicoterapia e outras estratégias clínicas, frente a questões e demandas de ordem psicológica apresentadas por indivíduos ou grupos em distintos contextos (pp. 4-5, *et passim*).

Já nas DCNs-Psicologia 2023 (Brasil, 2023), encontramos o que se segue:

Art. 10. Sem prejuízo de recortes inovadores, são possibilidades de ênfases curriculares, entre outras, para o curso de Psicologia (p.6)

e) os processos clínicos, que envolvem a concentração em competências para atuar em práticas e estratégias clínicas, em face aos problemas de ordem psicológica ou psicossocial apresentados por indivíduos ou grupos em distintos contextos (p. 7).

Realizada a pesquisa ao disposto nas DCNs-Psicologia, retomo o que disse no início para podermos iniciar algumas reflexões. Em minha formação, apesar de mais generalista, sem enfoque na atuação clínica e com discussões plurais, para além de discussões sobre laicidade, ética e a postura de respeito à diversidade religiosa, não houve ênfase em aspectos religiosos. Mais do que isso, parecia um

assunto em exílio, de difícil, longínquo e desconhecido acesso. Um tabu, por assim dizer.

Podemos depreender que talvez tenha sido uma questão ocorrida apenas em meu curso, afinal o oferecimento das ênfases são de livre escolha pelas Instituições de Ensino Superior. Entretanto, nos encontrando com outros pesquisadores, Zangari e Machado (2018) e Cunha e Scorsolini-Comin (2019; 2019a), sobre religião, religiosidade e espiritualidade, existe o que podemos nomear de uma lacuna na formação dos psicólogos.

Há nas DCNs-Psicologia, além disso, uma diminuição da ênfase ao aspecto tradicional, clínico. O que compreendemos como importante ao retomarmos a história da formação *da e em* psicologia. Não obstante, como preparar o psicólogo para o atendimento a diferentes contextos? E de contextos religiosos quando estes necessitam ser contemplados na atuação clínica? Em diferentes religiões, cada uma com sua especificidade? Como enfatiza Neubern (2013), a psicologia foi instituída hegemonicamente eurocêntrica. Assim, será a falta de compreensão sobre as diferentes religiões afro-indígenas e seus espaços sociais, em um país com a malha social como a do Brasil, um retrocesso nas DCNs-Psicologia?

No artigo 2º, inciso II. e IV. encontramos na normativa do CFP (2023) para o exercício profissional, menção ao que indagamos. Diz o referido artigo, em linhas gerais, que os psicólogos em sua prática, devem utilizar conhecimento, técnicas e princípios fundamentados na ética, legislação e ciência psicológica, considerando:

II. os aspectos históricos e culturais das experiências espirituais e religiosas;
IV. os aspectos históricos e culturais dos saberes dos povos originários, comunidades tradicionais e demais racionalidades não-hegemônicas presentes nos contextos de inserção profissional (CFP, 2023, p. 1).

Assim, acreditamos que se dividem em quatro pontos, que se relacionam entre si, as reflexões que gostaríamos de iniciar para dar conta das perguntas feitas. Iniciar, pois temos em vista um caminho de pesquisa e estes temas aqui anunciados, serão discutidos em toda a extensão da tese.

Nossa postura ao levantar esses pontos, procura ser compreensiva e permeia a pesquisa como um todo. Aqui, entendemos compreender a partir da hermenêutica heideggeriana (1927/2015). Para o filósofo, compreender trata-se de um fundamento do poder-ser próprio. É o modo como já nos relacionamos, ex-taticamente, em nossa projeção no mundo que é o nosso. Compreender carrega em si um horizonte

de possibilidades compreensivas, não é algo estanque, acabado; compreendido final e hermeticamente.

Cumpre-nos dizer que nossa intenção não é discutir ou criticar as Diretrizes em si mesmas. Mas sim, a partir delas - pois como seu nome sugere, são apontamentos que visam ou determinam um objetivo -, refletir sobre a formação de psicólogos e em psicologia.

Sem impedimentos, o primeiro ponto a ser trazido é o aparente ostracismo que ainda existe em relação a temas religiosos e ou espirituais, tanto na DCN-Psicologia de 2011, quanto na de 2023.

Essa reflexão nos remete ao segundo ponto, qual seja: será que tratar de maneira superficial os diferentes contextos religiosos dá conta de suas imanes complexidades e contradições formadoras, sobretudo de religiões historicamente rechaçadas e marginalizadas como a umbanda?

O terceiro ponto, por sua vez, aludido o vigente ostracismo às religiões no campo científico e a falta de especificidades dos diferentes contextos religiosos, sobretudo de religiões sabidamente enjeitadas, será que há um preparo específico e suficiente para as áreas de atuação da psicologia, inclusive para a atuação clínica?

Em publicação anterior, Calia e Bassani (2022), percorremos por algumas considerações importantes sobre essa questão. Trazemo-la para exemplo e contextualização.

Quando a religião umbandista "matricial afro-indígena, permeada por saberes ancestrais, costurada por diferentes tradições" (Calia e Bassani, 2020, p. 230), apareceu a partir de conteúdos trazidos pelos pacientes, exigiu-nos atenciosa curadoria. Eu me sentia como um aluno recorrendo ao professor falando com meus pacientes, pois "os modos de expressão da religiosidade eram tão particulares que pareciam se tratar de religiões distintas" (p. 230). Isso, porque, "os diferentes modos de expressão das crenças destes pacientes me eram apresentados a partir de determinada tradição em que estavam inseridos e os valores subjacentes me lançavam em uma busca por compreensão infinda" (p. 230).

Em muitas das ocasiões em que o tema da umbanda apareceu, alguns pacientes relataram "não comentar sobre sua religião nos espaços em que habitavam, mesmo em suas terapias anteriores, por sentirem medo de sofrer algum tipo de preconceito" (p. 230). Acrescento aqui que muitos já o haviam sofrido, como veremos no decorrer da tese.

Per se, esse cenário ilustra algumas das dificuldades que encontrei na atuação. Talvez fosse uma demanda individual ou específica de um curso de psicologia. Outros autores, entretanto, como Neubern (2013), e o próprio CRP-SP (2016; 2016a), também relatam complicações similares ao abordarem aspectos religiosos e/ou espirituais Afro-brasileiros. De mais a mais, soma-se a lacuna na graduação que expusemos. Não fossem as publicações do Sistema Conselhos, supervisões, terapia, alguma tarimba¹⁵ e, talvez, atrevimento, o cenário seria ainda mais desolador.

O que nos leva ao quarto ponto: pesquisa e produção de conhecimento.

Uma vez adentrando em nossas discussões, reiteramos a importância da produção de conhecimento em pesquisas que se interessem por temas africanos, indígenas, étnicos, sociais, religiosos e espirituais em diálogo com a psicologia, sobretudo em um país que tem em sua constituição tantos atravessamentos, disputas e complexidades oriundas dessas tematizações. Pesquisas essas que possam, entre outros, relacionar os temas em diálogo com a clínica e, necessariamente, com a formação, não apenas ancoradas nas ciências naturais, mas sim, e sobretudo, na(s) própria(s) humanidade(s).

Com esse provimento, talvez, possamos acompanhar a demanda exigida pelas Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08 (BRASIL, 2003; BRASIL, 2008) e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, do Conselho Nacional de Educação (CNE/CP 001/2004).

Como dissemos, a compreensão desses quatro pontos estão presentes ao longo de toda esta tese. Afinal, “todo compreender implica um saber prático, um *saber-fazer*, que muito mais do que objetivo de qualquer ciência é o fundamento de todo ato compreensivo, e de toda busca por conhecimento” (Stefani; Cruz, 2019, p. 114).

Como dizem Stefani e Cruz (2019) “esse saber que orienta a prática, que traz consigo um poder ou uma capacidade, um saber como se situar diante das várias situações da vida, é o sentido do compreender” (p. 114). É o que buscamos compreender com este conjunto.

A sequência da tese procurou se aproximar deste quarto ponto de reflexão, que se inter-relaciona com os outros três. Em primeiro lugar realizamos consultas e

¹⁵ Ver no Glossário o termo ‘Tarimba’.

revisões da literatura, seguido de uma tentativa de reflexão, a partir de narrativas, sobre nossa formação e nossa própria experiência na atuação clínica. A terceira fase convidou outros profissionais professores de graduação em psicologia e que também atuavam na clínica, para a muitas vezes, continuar nossa busca e poder produzir conhecimento, nos levando à quarta fase que foi uma aproximação histórica de significados e sentidos sobre as diferentes interpretações ou compreensões a respeito de alguns elementos presentes nas umbandas, traduzidos como ‘termos’ ou ‘verbetes’ no que entendemos ser o caminho de construção de um glossário que nos auxiliou no erigir da tese e no encontro com esse universo.

Sem impedimentos, antes de prosseguirmos, nos compete *cruzar*¹⁶(mos) os caminhos sobre a(s) história(s) da Religião Matricial Afro-Indígena Umbandista.

¹⁶ Ver no Glossário o termo ‘*Cruzar*’.

2. UM POUCO SOBRE A UMBANDA

Lembro-me de quando conversando com os Ogãs (os músicos (en)cantadores) da Cabana¹⁷, contei sobre a pesquisa de doutorado que eu estava para começar. Eles, sabendo sobre minha profissão, me fizeram a seguinte pergunta: Mas Umbanda e Psicologia tem tudo a ver, não? E o tambor, vamos tocar lá na PUC?

Por certo a resposta mais cabível à indagação dependeria de uma reflexão demorada. A tese perpassa justamente essa dimensão, afinal. E foi o que lhes respondi.

Sobre o tambor, instrumento sagrado ancestral, a quem peço bênção, é possível que não o toquemos na PUC-SP por ocasião de minha pesquisa¹⁸. Todavia, me servirei dele em metáfora para o início da composição escrita deste capítulo, pois, como nos ensina a tradição passada pelos povos originários desta terra-país, de louvar os ancestrais e os antepassados, a quem, também, pedimos bênção, somos todos "parte da grande música divina" (Jecupé, 2020, p. 19).

Refletir sobre a presença do tambor em uma pesquisa científica em psicologia clínica vai, assim, para além de tentar ser poético ou de poder imaginar ouvir a sonoridade de Engoma¹⁹, ou do conjunto de três atabaques²⁰ Lê, Rumpi e Rum²¹, habitualmente utilizados nas sessões de umbanda. Ao invocar o tambor como metáfora, procuro trazer concretamente o terreiro e sua complexa manifestação social, que constitui-se como um dos elementos da tessitura cultural brasileira e, como tal, necessário à atenção de uma psicologia atinente a diferentes contextos, como preconizado pelas DCNs-Psicologia (2011; 2023), mas, como vimos, possivelmente não contemplado além de uma superficialidade. Pelo menos no tocante a temática abordada por nós.

Trazendo de início um dos elementos constitutivos mais comuns às diversas manifestações umbandistas, religião tema de nossa interlocução, em nossa

¹⁷ Ver no Glossário o termo '*Cabana*'

¹⁸ Fato curioso ou, com alguma sorte, bênção ancestral: no exame de qualificação, realizado no mês de maio de 2023, a escrita desse capítulo já estava pronta. Qual não foi a surpresa dos professores convidados para a banca e, também, a minha, quando, já atrasados por questões técnicas - não encontrava-se o funcionário da PUC-SP que carregava a chave da sala que realizaríamos o exame -, definitivamente iniciamos, o som do ensaio da bateria de algum centro acadêmico ressoou de não conseguirmos nos ouvir na sala... Quem sabe, engoma estava conosco...

¹⁹ O Primeiro tambor do mundo segundo os mitos bantos. Ver Glossário.

²⁰ Ver no Glossário o termo '*Atabaque*'.

²¹ Ver no Glossário os termos '*Lê, Rumpi e Rum*' e '*Orquestra dos Orixás*'.

invocação fazemos alusão também às pessoas que habitam e constituem este espaço considerado sagrado e que tem o direito de buscar auxílio psicológico.

Trata-se, também, de fazer um esforço para nos deslocarmos ao centro da discussão sobre o pensar a história, a ciência, a ancestralidade, a psicologia, a clínica, a formação de psicólogos, a religião, a espiritualidade e a religiosidade umbandista no Brasil, com todas as aproximações e distanciamentos desses intercâmbios de saberes. Sobretudo quando o compasso da música marca o tempo, o ritmo e o pulso de religiões matriciais afro-indígenas e suas imbricadas composições.

2.1. Religião Matricial Afro-Indígena

Podemos compreender religião, de acordo com Valle (2005) e com os escritos do CFP (2013), como um elemento constitutivo específico complexo e irreduzível que existe em diferentes culturas, por diferentes períodos e em determinadas épocas, possibilitando às pessoas acessar aspectos transcendentais da existência - o mundo sagrado - a partir de instituições, liturgias, ritualísticas e cosmovisão próprias,

Assim, referimo-nos às religiões matriciais afro-indígenas, quando citamos a umbanda, acompanhando Nogueira, Azevedo e Diene (2021) que nos explicam:

Para a adaptação, a reconstrução e a manutenção epistemológica e cosmológica dos saberes ancestrais que sobreviveram à travessia do Atlântico com as/os africanas/os escravizadas/os, a relação com as pessoas que aqui já habitavam fez-se necessária. Nesse cenário, as religiões afro-brasileiras precisam ser entendidas como afro-diaspóricas e afro-indígenas/ afroameríndias (Nogueira, Azevedo e Diene, 2021, p. 20).

Carregando o lastro dessa diretriz, optamos, também, pelo termo matricial em respeito às fontes geradoras Africanas e Nativas do Brasil, sua cosmovisão, cultura e povos que orientaram o florescimento das religiões que formaram o país.

Tendo essa compreensão como horizonte, ocupar-nos-emos de retomar pontos históricos sobre a origem das umbandas, seu mundo sagrado, isto é, sua expressão religiosa, sua (re)adaptação ao longo dos séculos, sua particularidade de constituição e como esse longo processo refletirá na religiosidade de seus adeptos contemporaneamente, procurando expor apenas o necessário à reflexão desta pesquisa.

2.2. Das Santidades às Quimbandas: origens e influências da(s) Umbanda(s)

A Origem da religião de umbanda é um tema (re)visitado por muitos pesquisadores ao longo dos anos. Costa (2013) afirma que

Umbanda é uma religião sincrética e de raízes difusas. E que o seu sincretismo não teve início em 1908²², data de sua instauração, mas remonta ao século XVII, com o advento da primeira religião afro-luso-brasileira denominada Calundu, religião esta que representa a primeira fase do processo embrionário de formação das religiões sincréticas afro-brasileiras (p. 109).

Concordamos com a autora quanto a origem difusa dessa religião. Não obstante, encampando a perspectiva de que a constituição das religiões no Brasil passou necessariamente por um amalgamado processo de adaptação, que remonta diferentes culturas e cosmovisões, dos habitantes ancestrais de nossa terra, os indígenas, dos colonizadores e da população que aqui aportou, oriunda de diferentes regiões da África e sobreviveu à diáspora, seguimos Vainfas (1995) e Filho (2020), ao afirmarmos a Santidade como precursora das religiões aqui erigidas.

Em verdade, revisitar a história da umbanda é poder revisitar os cenários históricos em que diferentes religiões eclodiram e seus motivos - que vão para além da conexão com o mundo sagrado. É poder revisitar a constituição dos Brasis e seus saberes-alicerces ancestrais... que permanecem vivos.

²² Deter-nos-emos nesta data mais adiante em nossas reflexões.

2.2.1 Santidade

As santidades deignam uma expressão religiosa antepassada. Seus ritos, fundamentos, liturgia e cosmovisão, estão presentes, em maior ou menor incidência no que se transformará na(s) umbanda(s).

De acordo com Vainfas (1995), em diversas regiões habitadas pelos tupis, nos séculos XVI e XVII, entre elas, Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhão, Bahia, Espírito Santo e São Paulo, observam-se diferentes tipos de relatos, de inúmeras procedências, sobre a efervescência religiosa dos povos originários.

Os relatos tinham como recorrente designação o termo *santidade*. Cabe-se dizer que, em função de sua recorrência, não demorou muito para que a expressão se tornasse sinônimo absoluto de heresias satânicas e revoltas contra a coroa (Silva, 1995 e Vainfas, 1995).

Talvez tenha sido a santidade de Jaguaripe, nome dado pelos colonizadores ao conjunto de rituais ou aos próprios indígenas que os realizavam - os caraíbas -, localizada no sul do recôncavo baiano, a mais conhecida entre elas. Para Vainfas (1995), a razão dessa agnição seria a volumosa disponibilidade de fontes documentais fornecidas pelo Santo Ofício lisboeta, quando de sua Primeira Visitação.

Interessante notar que até certa altura, os portugueses ficaram estarecidos, pois não acreditavam que entre os gentios do Brasil poderia haver algum conhecimento de ídolos, de Deus e, tão pouco, a existência de religiões (Vainfas, 1995).

Historicamente, parece não haver uma certeza sobre sua fundação entre os pesquisadores, afinal, as informações sobre ela foram resgatadas dos registros documentais da inquisição e como tal, sujeitas ao viés de quem os presidiu e escreveu.

O que se sabe e o que foi possível de ser recuperado, conta que ela foi um movimento religioso ocorrido no Recôncavo Baiano, estimadamente entre 1580 e 1585 (Silva, 1995; Vainfas, 1995; Simas, 2021). Em verdade, de acordo com os autores, inicialmente parece ter se organizado em uma localidade de nome Palmeiras Compridas e teve como seu primeiro líder, Antonio Tamandaré.

Em Vainfas (1995), nos encontramos com Antônio, um caraíba que fora escravizado pelos jesuítas. Silva (1995), relata-nos que ele havia sido aluno, em um

colégio na capitania de Ilhéus, chamada Tinharé, do qual fugiu e fundou o movimento formado por forros, cativos, negros da Guiné, mamelucos, brancos e indígenas.

(...) não basta aprender o possível significado da santidade para os índios 'cristianizados' – e nesse caso, sim, é possível falar em sincretismo -, para definir um complexo religioso que foi lido e apropriado de várias maneiras por diversos grupos étnico-sociais. Na verdade, a santidade não foi monopólio de 'índios cristãos', mas acabou vivenciada por 'gentio pagão', negros da Guiné, brancos, mamelucos... (Vainfas, 1995, p. 158).

O nome Tamandaré parece ter origem em Tamanduarê, o ancestral tupinambá que sobreviveu ao grande dilúvio subindo na mais alta palmeira, permanecendo ali até que o sol reinasse novamente (Simas, 2021). Tamandaré, como Antônio se fez chamar, de acordo com Silva (1995), conhecia a mitologia Tupinambá, sabia que o ancestral de mesmo nome que sua alcinha era um dos gêmeos sobreviventes e um dos mais importantes antepassados daquela cultura.

Entre as exortações dos tupi-guaranis há um horizonte divino, assombrosamente maravilhoso, que era a mensagem central da pregação de Antônio Tamandaré, chamado de "Terra sem Mal (*yvy maraey*)" (Vainfas, 1995, p. 41). Lugar para além das montanhas, onde os tupinambás novamente se reuniram com seus ancestrais. Com abundância de alimentos, todas as frutas ao alcance das mãos, flechas que sozinhas proveriam a caça. Lugar especial, onde não entraria quem não houvesse sido corajoso em vida.

Além disso, Antônio era um caraíba, e estes eram considerados homens especiais, pois tinham o poder de conversar com os ancestrais.

Os caraíbas tupis faziam suas pregações desde tempos imemoriais, sendo muito respeitados pelo seu estilo de vida errante, pelo que diziam e pela festa que promoviam nas aldeias tão logo chegavam. Costumavam pregar pela manhã, eloquentes, 'senhores da fala', estimulando os bravos a guerrear e a buscar, sem medo, a morada dos heróis antigos, a terra da bem aventura onde não se morria jamais. Pregavam em transe, após sorverem a fumaça de certa erva, e de conversar baixinho com suas cabaças mágicas, todas enfeitadas de penas, pintadas com olhos, nariz e boca, pois eram elas, afinal, que alojavam o espírito dos deuses – homens-deuses. Ouvindo a pregação de seus profetas, a aldeia toda dançava ao som de flautas e batuques, passos ritmados, e todos entoavam certa melodia monótona e triste (Vainfas, 1995, p. 13).

Retomando sua história e característica, notamos que a santidade de Jaguaripe combinava diferentes elementos culturais em seus ritos, chamados, também, de *caraimonhaga* - como Simas (2021) bem aponta. Como exemplo, a própria terra sem males era símile ao paraíso cristão. O dilúvio em que sobreviveram

Tamandaré e seu irmão Aricute, encomendado por seu pai Sumé - também conhecido por Maire-Monan -, assemelha-se ao dilúvio em que navegou Noé.

Todavia, de acordo com Silva (2005), há entre a ambiguidade de elementos rituais, aqueles que a autora concorda serem genuinamente indígenas, como a virtude de falar com os ancestrais, o uso da erva santa (tabaco), a separação entre homens, mulheres e crianças nos cortejos, as defumações²³ e as possessões.

Como vimos no capítulo anterior, entretanto, falar com os antepassados, convocá-los a participar da vida de seus descendentes encarnados e os transe rituais chamados de possessões, também já eram práticas sabidamente banto. De acordo com Filho (2020) e Simas (2021), no movimento de expansão das santidades, há o contato com as tradições Centro-Africanas, culminando no ritualismo irrompido que se observou.

Ora, elementos indígenas, africanos, católicos, contato com os mortos, possessões, transe ou incorporações, defumações, batuques, uso de tabaco, heresia, entre outros, estão todos presentes na umbanda que conhecemos. Em alguns terreiros, há, inclusive, a separação imperativa entre os homens e mulheres durante as sessões, não somente na organização litúrgica dos praticantes (médiums), como também dos frequentadores (assistência - consulentes).

Não podemos deixar de citar outro elemento constitutivo das religiões matriciais afro-indígenas que são as oferendas²⁴ com farinha de mandioca, muitas vezes chamadas de padê²⁵. Estas, aparentemente, possuem direta relação com o intercâmbio de saberes entre as tradições indígenas e africanas.

Como nos explica Calundu (2019), nota-se na religiosidade indígena, desde o período em que os portugueses aqui aportaram, o exímio preparo da farinha de mandioca, feita a partir da extração do sumo de sua raiz - a manipueira²⁶. Com o início da colonização, iniciou-se a fabricação e disseminação da farinha de origem indígena em terras africanas, através das atividades mercantis. Tanto a tripulação, quanto o contingente de cativos africanos que foram trazidos ao Brasil, se alimentavam dela. A farinha de mandioca, que estava na base da alimentação indígena, "uniu o pirão brasileiro aos pratos tradicionais do funji ou matete em Angola e à iguaria chamada kuanga no Congo, receitas africanas feitas com ela, e

²³ Ver no Glossário o termo 'Defumação'.

²⁴ Ver no Glossário o termo 'Oferenda'.

²⁵ Ver no Glossário o termo 'Padê'.

²⁶ Para o autor, os indígenas "podiam também preparar uma bebida alcoólica à base de mandioca que conhecemos como cauim, ainda preparado por diversos povos" (Calundu, 2019, p. 85).

que são regadas pelo tempero de molhos extraídos de peixes ou outras carnes" (p. 85). Essa mesma farinha, de acordo com as pesquisas de Calundu (2019), tornou-se imprescindível nas ofertas e nas comidas votivas a determinados Orixás e entidades, de candomblé e umbanda.

A partir de Cacciatore (1977), em seu *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros*, notamos, também, que o vocábulo *santé* seria outro ponto de convergência.

Santé são os "espíritos da natureza que habitam as matas no culto cabulista" (p. 237). Por extensão, seria a "força mística de que é possuída a pessoa em transe" (Cacciatore, 1977, p. 237). A autora também apregoa o termo relacionado a "Terreiro da Linha das Almas"²⁷ e "conjunto de santos do peji (altar)" (p. 237), tendo como formação provável o iorubá "sàn" melhor, "té" - colocar no alto; ou "tè" - cultuar (pp. 237-238), apesar de não termos encontrado outro autor que fizesse relação similar. Em Castro (2022), encontramos o termo relacionado ao Fon *zante*, com o significado de cerimônia pública realizada de noite e depois da iniciação "na linguagem religiosa mina-jeje" (p. 511). Já para Filho (2020), o termo também protagonizou-se na macumba e nas hodiernas práticas umbandistas. Sua acepção se refere à própria reunião ou ritualística religiosa-espiritual dos diferentes cultos, advinda da adoração aos Santos, em especial à Virgem Maria, que era predominante na santidade.

Como veremos mais adiante, no rito cabulista do século XIX, há o que se chama *tomar o santé*, que poderia estar relacionado às incorporações e ao culto catimbozeiro. De acordo com Costa (1987),

O termo foi assumido pelo Culto dos Caboclos, mais ou menos cristianizado e disseminado pelo sertão nordestino, estando nas origens do Catimbó atual. Dele, provavelmente, os cabulistas tomaram a expressão para designar esta parte central do ritual. A "tomada do Santé", portanto, significa "receber o Santé", isto é, 'incorporar', ou como é dito na Macumba carioca "receber o santé ou o 'santo' ". O termo "santé" ainda hoje é usado nos terreiros de Macumba e mesmo de Umbanda (p. 78).

Ainda encontramos o termo *santé* em rituais de Exu. Cacciatore (1977) exemplifica o que seria *virar o santé*: "cobrir o peji com toalha branca ou puxar a cortina diante dele e apagar as luzes, à meia noite, para proceder à 'gira dos Exus'" (p. 261). Não é incomum encontrarmos rituais umbandistas em que se fecham as cortinas do congá para realizar giras de Exu ou da esquerda²⁸, não sendo necessariamente à meia-noite.

²⁷ Ver no Glossário os termos '*Linha*' e '*Linha das Almas*'.

²⁸ Ver no Glossário o termo '*Esquerda*'.

A termo, de acordo com Vainfas (1995), o "quase último suspiro de resistência tupinambá no litoral baiano dos quinhentos" (p. 14), conheceu seu (des)fecho em meados de 1586. Não sem antes desafiar o colonialismo, pregar a liberdade para o refúgio abundante onde todos voltariam a ser livres e os portugueses assumiriam o posto de escravos. Não sem promover fugas em massa dos aldeamentos, incendiar engenhos e escarnear da/na obra missionária dos inacianos.

A santidade de Jaguaripe foi sobrevivência (im)possível. Mais do que isso, resistência legítima, anticolonialista, antiescravista e anticristã (Vainfas, 1995). Seu des-fechar, como vimos, reabriu sua continuidade em outros ritos e fundamentos.

2.2.2. Calundu

A resistência das santidades também pode ser observada nos calundus, em meados do século XVII, em terras brasileiras, que, guardados os aspectos constitutivos – rito-litúrgicos por assim dizer –, são uma das matrizes da umbanda.

Como nos explica Lopes (2021) “a origem das primeiras manifestações religiosas suposta ou comprovadamente bantas em solo brasileiro remonta à época colonial, tendo como ponto de difusão os chamados 'calundus'” (p. 193).

Dandara e Ligiéro (2000), Silva (2005) e Oliveira (2008), Cumino (2021) e Filho (2021), fazem alusão sobre a tradição do povo banto, inserindo-a como uma das bases de formação, do que poderíamos chamar, das matrizes umbandistas²⁹. Abordar essas matrizes, expostas por diferentes autores e pesquisadores, alguns aderentes a umbanda, dentre eles, Cumino (2021) e Filho (2021), é uma tarefa complexa, dado os meandros constituidores do período escravagista, as informações existentes e as diferentes vertentes de umbanda – modos de prática e culto - que existem.

Não obstante, voltando aos chamados calundus, em primeiro lugar ao significado da expressão, de inegável origem banto, sabe-se que esta foi usada na “América portuguesa para se referir a diferentes manifestações religiosas de matriz africana e por vezes qualquer tipo de batuque envolvendo africanos e seus descendentes” (Reis, 2016, p. 15).

Assim como explicitado por Lopes (2021), “a expressão reduzida 'quilombo de calundu', foi usada, no Brasil colonial e imperial, para designar a modalidade religiosa e cada um dos locais onde se realizava” (p.194). Em Lopes (2011), encontramos o termo especificando “o primeiro tipo de manifestação de culto organizado em comunidade, em congregação criada pela ação isolada dos ritualistas (curadores e adivinhos) coloniais” (p. 162). Para o autor, a expressão teria entrado, entre 1596 e 1659, no léxico português-brasileiro, tendo, aparentemente, origem no “quimbundo *kilundu*, 'ancestral', 'espírito de pessoa que viveu em época remota', ligado ao radical quimbundo *lundula*, 'herdar'” (p. 162).

²⁹ Como exemplo dessa matriz, tocar o tambor com as mãos, prática comum em muitas umbandas, é eminentemente uma tradição banto.

Talvez tenha sido o '*Compêndio Descritivo do Peregrino das Américas*', de Nuno Marques Pereira, escrito nos idos de 1728, o mais categórico documento que tratou de investigar e, evidentemente, combater os calundus.

No capítulo XI da obra, encontramos, *ipsis litteris*, o seguinte título dístico: "Falla o Peregrino do primeiro Mandamento da Ley de Deos, com muita doutrina espiritual, e moral: e reprehende o grande abuzo dos calandùs, e feitiçarias, que se acham introduzidas no Estado do Brasil" (Pereira, 1728, p. 115).

Lendo-a, levantamos a seguinte especificação sobre o que viria a ser o tal calundu arдил que devia ser excomungado:

Naõ era ainda de todo dia; quando ouvi tropel de calçado na varanda: e considerando andar nella o dono da caza, me puz apé; e saindo da camera, o achei na varanda , e lhe dei os bons dias, e elle tambem a mim. Perguntou-me como havia eu passado a noyte? Ao que lhe respondi: Bem de agasalho, porém desvelado; porque naõ pude dormir toda a noyte. Aqui acodio elle logo, perguntando-me, que causa tivera? Respondi-lhe, que fora procedido do estrondo dos atabaques, pandeyros, canzãs, botijas, e castanhetas; com taõ horrendos alaridos que seme representou a confusão do Inferno. E para mim, me disse o morador, nao ha cousa mais sonora', para dormir com sossego. (...) Senhor, me disse o morador, se eu soubera que haviéis de ter esse desvelo, mandaria que esta noyte naõ tocassem os pretos seus Calundùs. Agora entra o meu reparo, lhe disse eu. Pois, Senhor, que cousa he Calundùs? Saõ huns folgedos, ou adivinhações; me disse o morador, que dizem estes pretos que costumão fazer nas suas terras, e quando se achão juntos, tambem usaõ delles cá, para saberem varias cousas; como as doenças de que procedem; e para adivinharem algumas cousas perdidas; e tambem para terem ventura em suas caçadas e lavouras; e para outras muitas cousas" (pp. 115-116, *ipsis litteris*).

Nuno, não satisfeito, disse ao fazendeiro, dono da casa em que se hospedara:

Verdadeiramente, Senhor, lhe disse, eu que me dais motivo para naõ fazer de vós o conceito, que até agora fazia: pois vos ouço dizer que consentis na vossa fazenda, e nos vossos escravos cousa taõ supersticiosa, que naõ estais menos que excomungado, e os vossos escravos; além de serdes transgressor do primeiro Mandamento da Ley de Deos (Pereira, 1728, p.116, *ipsis litteris*).

Ao vir em sua presença o mestre calunduzeiro, por ordem do fazendeiro, este lhe respondeu sobre o que seriam os calundus...

E chegando em fim elle, e todos os mais à minha presença, perguntei ao Mestre dos Calundùs: Dizey-me, filho; (que melhor fora chamarvos pay da maldade) que cousa he Calundùs: O qual com grande repugnancia, e vergonha me disse: que era uso de suas terras, com que fazião suas festas, folgedos, e adivinhações. Naõ saeis, lhe disse eu, esta palavra de Calundùs o que quer dizer em Portuguez? Disse-me o preto, que naõ. Pois eu vos quero explicar, lhe disse eu, pela etymologia do nome, o que significa. Explicado em Portuguez, e Latin, he o seguinte: que se callaõ os dous: Calo duo. Sabeis quem saõ estes dous que se callao? Sois vós, e o diabo. Calla o diabo, e callais vós o grande peccado que fazeis, pelo pacto que tendes feito com o diabo; e o estais ensinando aos mais fazendo-os peccar, para os levar ao Inferno quando morrerem, pelo que cà obráão junto com vosco. Aqui tendes a explicação desse horrendo peccado: o qual por sua natureza, e

malicia he taõ pessimo, que se vòs soubesseis a qualidade dessa culpa, e o mais, fugirieis della, como do mesmo Inferno Mas dizey-me: Sabeis vòs as Orações? Dilse-me o preto, que sim (...) (Pereira, 1728, p. 119, *ipsis litteris*).

Cumpre-nos dizer, como aponta Câmara Cascudo (1954/1972), que a palavra calundu, com o tempo, parece ter perdido seu sentido religioso ou ritualístico, estando vinculada aos próprios humores negativos que também afligiam a alma; princípios que os próprios calundus coloniais buscavam prevenir.

No lastro acima indicado pelo historiador folclorista, assim como Castro (2022) designa, contemporaneamente o termo calundu pode significar certa expressão de careta, carranca ou mal-humor, e pode ser encontrado tanto nos dicionários de língua portuguesa, quanto na convivência de comunidades religiosas afro-indígenas, talvez aludindo às cataduras que os adeptos possuíam em seus semblantes durante os transe espirituais: "mau humor, amuo, no português do Brasil. Do kikongo *kilunda* / kimbundu *kialundu*, o que recebe o espírito (...) '*nos calundus*' ou '*de calundu*', zangado, agressivo, de mau humor, no Nordeste do Brasil (p. 345). A autora também grafa o termo com a raiz *kalundu*, vindo do kimbundo, com sentido de "obedecer a um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos, com música e dança" (p. 345).

De acordo com Souza (2002), Silva Prado (2021) e Simas (2021), os calundus também foram representados no mundo das artes. Dois desses registros mais conhecidos são a aquarela de Wagener, chamada "Nergetanz" (Silva Prado, 2021, p. 25), provavelmente de 1641, e o poema de Gregório de Mattos. Para Castro (2022), seria o poema de Matos, registrado no século XVII, "a mais antiga denominação de culto afro-baiano" (p. 345).

Sobre a expressão religiosa dos calundus e sua ritualística, não obstante, e não sem razão, de acordo com Daibert (2015), para que possamos compreendê-las, é necessário que naveguemos pela cosmovisão dos povos bantos.

Para Lopes (2015), entre a diversidade desses povos, localizados no Congo, Gabão, Cabinda, Angola, Moçambique entre outros, habitantes de ampla região africana, África Central, Centro-Occidental, Austral e parte da África Oriental, havia em comum o fato de compartilharem o mesmo tronco linguístico e a semelhança de costumes e tradições.

Concebia-se um ser supremo, chamado de *Zambi*³⁰, *Lessa*, *Kalunga*³¹, *Mvidie*, entre outros (Daibert, 2015). Abaixo dessa entidade criadora estariam os fundadores dos primeiros clãs e abaixo deles os espíritos tutelares, habitantes das florestas, rios, pedras, ventos ou objetos materiais, que tinham o poder de influenciar e atuar sobre os fenômenos naturais. Mais abaixo na pirâmide vital banto, como explicado por Daibert (2015), estariam os ancestrais que deixaram importante herança a ser cultuada e o laço dos primeiros vínculos com os espíritos tutelares. Mais próximos dos homens, logo abaixo dos ancestrais, estariam os antepassados diretos. Contudo, para que se tornasse um antepassado, além de ser preciso observar sua conduta em vida e o modo como morreria, esse espírito deveria manifestar-se por meio da possessão de algum vivente e transmitir sua mensagem a seus familiares, desenvolvendo assim um grande vínculo de proximidade.

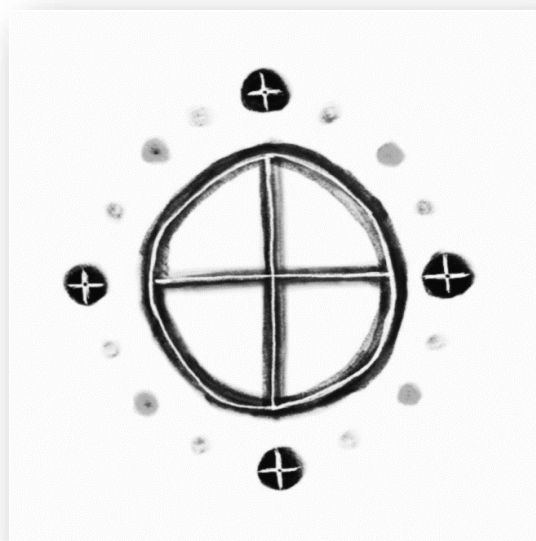
Para os bantos, como exaltam Sweet (2007) e Lopes (2021), a morte não encerrava o falecido, apenas diminuía sua força vital. Assim, nas homenagens e oferendas que os vivos prestavam é que se mantinha a ligação com os antepassados, que poderiam, então, intervir em todas as atividades (extra)ordinárias, preservando ou aumentando suas energias vitais.

Outro ponto importante é o *dikenga* - a cosmopercepção dos congos - representada por uma cruz circulada que indica os quatro momentos do sol: "o nascer, na alvorada; o auge do brilho, ao meio-dia; o poente; e a meia-noite, quando o astro brilha no outro mundo" (Simas, 2021, p. 101). O círculo representa "a órbita circular do espírito (nascimento, vida, morte e renascimento em outro mundo)" a cruz, identificável com as encruzilhadas, exprime "os fluxos e encontros entre as dimensões do visível e do invisível, do mundo dos vivos e dos espíritos" (Simas, 2021, p. 101).

³⁰ Ver no Glossário o termo '*Zambi*'.

³¹ Ver no Glossário o termo '*Kalunga*'.

Figura 1: Dikenga



Fonte: Elaborado pelo autor

Assim, o que em geral poderíamos dizer que caracterizam suas experiências religiosas, seria a sua dinâmica renovadora, sua abertura e incorporação de novos elementos que potencializassem a força primordial ou (re)equilibrassem a energia vital, auxiliando na prevenção e evitação de infortúnios (Lopes, 2021).

Por esse motivo, Simas (2021), expõe que não podemos crer contradição na lida dos bantos com “ritos, devoções, festas, imagens do cristianismo e, [que] ao invés de repudiá-los, [poderiam] encantá-los a partir de suas próprias percepções, cosmologias e ontologias” (p. 49, *grifo nosso*). Para Daibert (2015), a compreensão dessa dinâmica de vida, pode ser a abertura que nos leva a aproximação do entendimento dos calundus no Brasil.

Com relação à sua origem e desenvolvimento, de acordo com Souza (2009), foi a partir de Minas Gerais que os calundus se fortaleceram. Contudo Sweet (2007) e Reis (2016), nos apresentam argumentos sobre sua incidência também na Bahia.

Sabe-se que os calundus eram realizados nas próprias fazendas, como vimos no Compêndio de Nuno Pereira, e também em espaços domésticos. O público frequentador era diverso, entre eles escravos, libertos e demais pessoas de diferentes classes sociais (Daibert, 2016; Silva Prado, 2022),

Sobre a ritualística calunduzeira, trazemos o exemplo de um daqueles que se fez mais conhecido, a partir do detalhamento contido nos processos inquisitoriais. O calundu de Luzia Pinta:

Ela presidia os rituais, celebrados em sua própria casa ou na residência de seus assistidos. No início da cerimônia, em uma espécie de altar, Luzia permanecia assentada em uma cadeira. Ao som dos tambores e atabaques tocados por seus escravos como forma de invocação dos espíritos, Luzia marcava com os pés e os braços o compasso da música até “*ficar fora de seu juízo, falando coisa que ninguém entendia*”. Em seguida ela começava a pular, tremer e gritar palavras e frases desconhecidas, entrando em uma espécie de transe. Esse era, sem dúvida, o momento da possessão que, segundo testemunhas, deixava Luzia “*horrorosa e enfurecida*”. Ao ser interrogada pela inquisição, Luzia Pinta confessou que o calundu “*se pega de umas pessoas a outras e que a ela lho teria comunicado uma tia sua, chamada Maria*” já falecida (...) Em seu depoimento, Luzia afirmou que, “*ficando fora de si, entrava a dizer os remédios que se há de aplicar, e a forma na qual se hão de fazer*”. Aqueles identificados como pessoas enfeitiçadas recebiam pó ou ervas ora sobre suas cabeças ora em suas bocas, sempre ao som dos gritos da oficiante, que muitas vezes precisava ser acalmada pelos seus auxiliares (Daibert, 2015, pp. 19-20, *et passim*)³².

Em historiografia descrita por Mott (1994), nos encontramos com Luzia, protagonista de um calundu-angola que, por ela organizado na Vila de Sabará, Minas Gerais, funcionou por vinte anos, entre 1720 e 1740. Daibert (2015), ressalta que foi ela uma das calunduzeiras acusadas de feitiçaria, pacto demoníaco e “sentenciada pela abjuração de leve suspeita de ter abandonado a fé católica” (p.9), escapando da morte após tortura.

Rohde (2009), explica-nos que o calundu de tradição banto de Luzia, já havia assimilado o catolicismo ao compasso da incorporação de diversas entidades, “sem falar da música percussiva, da dança ritual e dos objetivos das sessões” (p. 88), a saber, cura de doenças e purificação da comunidade frequentadora.

As trocas existentes entre diferentes tradições religiosas foram constituindo as religiões no Brasil e o país teve em sua base essa constituição cultural plurívoca. Contudo a relação no período colonial era sempre de dominância por parte dos colonizadores e da igreja católica, sua aliada pelo interesse de catequização das populações escravizadas. De acordo com Costa (2013) “alguns padres, por exemplo, recorriam aos calunduzeiros, depois que se esgotavam as formas tradicionais da medicina, e também pela ausência de médicos nos locais onde se

³² As expressões itálicas são reproduções do autor do processo de Luzia Pinta, que pode ser encontrado no *Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Processo 252, disponível em: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2300124>*. Acessamos o documento, mas não conseguimos lê-lo com segurança, em função da letra cursiva e da baixa qualidade das imagens digitalizadas.

encontravam. Isso propiciou muitas trocas de conhecimentos e de experiências (...)” (p. 139), não sem abusos dos mais diversos.

Na exposição de outros calundus, talvez menos conhecidos que o de mestra Luzia Pinta, podemos observar ritualísticas e aspectos constitutivos similares. Como relata Daibert (2015), a busca dos frequentadores era, geralmente, de cura de perturbações espirituais, distúrbios de todas as ordens, incluído os físicos, e o entremeio das demandas trazidas às soluções era a adivinhação e a consulta com os espíritos. O autor, também, nos dirá que o início dos rituais calunduzeiros era marcado pelo ritmo de instrumentos de percussão, seguidos de danças e transe ritual. Além disso, haviam as oferendas às divindades e entidades e a consulta dos frequentadores aos espíritos que estavam incorporados nos feiticeiros, isto é, os mestres ou oficiantes dos calundus.

Ademais, como Sweet (2007), descreve, nos importa também citar o calundu de mestra Branca e o uso de *mpemba*³³, um giz ritual que facilitava o contato com os ancestrais e protegia os vivos de infortúnios.

Importante ressaltar, também, que a partir do século XVIII, os calundus inauguram em sua ritualística elementos em conjunto com a tradição Jeje³⁴, no que parece ser o primeiro registro, em terras brasileiras, dos Voduns³⁵ e daquilo que conheceríamos mais tarde como Candomblé (Santos, 2008; Reis, 2016).

Em minuciosa pesquisa de Reis (2016), acerca de um calundu localizado no segundo porto mais importante à época, na vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto de Cachoeira, tendo como líder o daomeano Sebastião de Guerra, nos é apresentada a possibilidade de não apenas haver culto aos voduns como especificamente a "Sakpatá/Sagbatá, como são conhecidas as divindades da terra e também da varíola" (p. 29).

Devemos lembrar, também, que ainda no século XVIII, na obra de Antonio da Costa Peixoto, escrita a partir da língua ewe falada pelos africanos que eram cativos no Brasil, a divindade "*Leba*" é traduzida como "o demônio" (Peixoto, 1741/1944, p. 29). *Ewe*, de acordo com Castro (2005) é a "denominação dada ao grupo de línguas da família **kwa** que ficaram conhecidas no Brasil como **jeje** ou **mina**, e faladas no **Togo** e **Benim**, destacando-se, entre elas, **ewe**, **fon**, **gun**, **mahi** (p. 232, *grifos da autora*). Lopes (2011), em acessão, explica-nos que a *Língua Geral de Mina* é a

³³ Ver no Glossário o termo '*Pemba*'.

³⁴ Ver no Glossário o termo '*Jeje*'.

³⁵ Ver no Glossário o termo '*Voduns*'.

"denominação atribuída pelos portugueses ao fongbé (ou ewe-fon), língua falada pelos escravos daomeanos em Minas Gerais no século XVIII. As observações, no que concerne a essa língua, foram feitas na antiga freguesia de São Bartolomeu, próximo a Vila Rica, e seus estudos foram objeto do livro *Obra nova da língua geral de Mina*, escrito em 1741 por Antonio da Costa Peixoto (p. 400, *grifos do autor*).

Adentrando às observações sobre as manifestações dos calundus coloniais, notamos a diversidade de elementos comuns ou constituintes daquilo que hoje conhecemos como umbanda: em sua base a cosmovisão banto, incorporada com tradições indígenas e outras tradições africanas, influenciada por elementos de procedência católica. Sessões de cura, proteção e bem estar dos frequentadores; preparo de ervas, oferendas a divindades e entidades; atabaques, cânticos, danças e incorporação - transe ritual. Prevenção de infortúnios, consultas com espíritos e uso da pomba. Isso tudo, além dos próprios locais dos rituais, que até hoje encontram-se em cômodos residenciais.

Ainda sobre os elementos comuns, em que pese sua origem, também nos são importantes as passagens citadas do período colonial, não apenas pelo conteúdo histórico em que se encontram os registros sobre os calundus à época em que aconteciam, mas, também, por irromperem significativamente no que Mello e Souza, em seu célebre '*O Diabo e a Terra de Santa Cruz*', nos demonstra sobre a transição entre a proibição dos cultos heréticos para o declarado preconceito que se começava a exercer.

Explica-nos a autora, que em meados da década de 1760, a Igreja procurava alguma separação entre as religiões instruídas da elite cultural brasileira, daquelas que eram rejeitadas oriundas das camadas populares (Souza, 2009). Como podemos observar em Reis (2016), a partir do final do século XVIII, foi possível observar um desaperto do embate coercitivo às práticas religiosas africanas e indígenas. A estratégia da Igreja no período era recuperar ou evitar os "desvios religiosos do branco educado, que passavam a ser considerados subversão política" (p. 17).

Bem, a religião umbandista, além de convergir suas fundações em ritos oriundos das santidades e dos calundus coloniais, também compartilha, analogamente ou (quase) *ipsis litteris*, de outros elementos históricos.

Nas décadas de 1940 e 1950, a umbanda já com força, organizações federativas e algum volume de adeptos, alardeia a clerezia que lutava por um

restabelecimento da *ordem* e do poder que havia perdido. Nesse período, vemos despontar um Frei Kloppenburg e seu tratado de combate declarado às suas manifestações. Assim expõem o autor em sua obra intitulada *Posição Católica Perante a Umbanda*:

É preciso abrir os olhos dos católicos. Urge desmascarar a Umbanda e mostrar que atrás de toda essa fachada católica não há nem vestígio de Cristianismo. "Mas por dentro são lobos .- não, leões - vorazes!" Atrás de cada Santo (cristão) está um deus pagão (Kloppenburg, 1954/1957, p. 49).

A termo, como se pode imaginar e como acontecerá com outras manifestações religiosas, os calundus são perseguidos, mutilados e (re)desfeitos, sem se deixar entender por completo.

Calundu, quando muito, pode ser uma bela constelação do mundo banto, agregando práticas, ritos e rituais que ora se aproximam de um modelo, ora se afastam dele, perdendo-se numa nebulosa difícil de destrinchar, mais fácil, talvez, de cantar, dançar ou acreditar (Souza, 2002, p. 20).

Os calundus de mestra Luzia, mestra Branca, mestre Sebastião e "tantos outros, que correram nas franjas e frestas do colonialismo - continuam vivos em diversas umbandas" (Simas, 2021, p. 50). Deles, no século XIX, e preservando três elementos de sua estrutura religiosa, de acordo com Costa (2013, p. 12) "o africano, o ameríndio e o católico", surge a Cabula.

2.2.3. Cabula

A Cabula, considerada por Filho (2021a) como a avó da umbanda e mãe da macumba, culto eminentemente banto, praticado em diversas partes do Brasil, contém em sua construção especialmente a tradição de dois povos: os bantos, como já referido, e os muçulmanos.

Segundo Cacciatore (1977) a palavra *cabula* provém da palavra cabala, por uma transformação em seu étimo. “Um culto afro-brasileiro de características sincréticas, com traços de cultura cabinda, angola e muçulmi, por influência malê, identificável pelo gorro usado pelos participantes do ritual” (Costa, 1987, p. 66).

Lopes (2021), explica-a como “o mais expressamente banto entre os cultos então conhecido no Brasil – a cabula, cujo nome tem provável no quicongo “*Kabula*”, animar, encorajar”. (p. 195).

Esse culto, com forte presença muçulmana, sem sombra de dúvidas de resistência com ideais de franca luta pela liberdade de seus adeptos (Costa, 2013), nesse sentido, guarda muitas semelhanças com as santidades e com os calundus.

Para prosseguirmos, devemos dizer que a presença e a influência muçulmana, historicamente, não foi muito pesquisada nas religiões matriciais afro-indígenas (Filho, 2020a). Assim, cabe-nos algumas observações para podermos sorver de seus ensinamentos e passarmos às considerações sobre a cabula propriamente dita.

De acordo com Lopes (2021), a religião islâmica crê apenas em Alá, o único Deus, tendo em Maomé a figura de seu único profeta, mas como os cristãos, acreditam também nos arcanjos, na ressurreição dos mortos, no destino, no Juízo final, na virgindade de Maria e em Jesus, “a quem consideram como taumaturgo, mas não como ‘filho de Deus’ (p. 19).

A fé muçulmana sustenta-se em cinco pilares, quais sejam, “a unidade divina; as cinco orações diárias; a peregrinação a Meca; a esmola aos necessitados; o jejum no mês de Ramadan” (Lopes, 2021, p. 19).

A partir de 639 d. C., no processo de islamização, os árabes iniciam seu estabelecimento no continente africano e sua obra de conquista, contudo, as relações entre os árabes e os africanos são de longa data conhecidas. Lopes (2021), nos dirá que ainda em 622d. C., “em plena Hégira, seguidores de Maomé, segundo consta, tenham pedido asilo ao rei de Axum, na Etiópia” (p. 36).

Esta relação nos é importante, para podermos entender a considerável presença muçulmana no Brasil, durante o período escravagista. Estima-se que dentre a comunidade baiana existissem de 15% a 20% de malês³⁶ (Filho, 2021b), fato que historicamente, também, pode ser observado em Reis (2012) e sua pesquisa sobre o levante dos malês de 1835, revolta em que se observou um grande número populacional de muçulmanos na Bahia da época.

Os malês, como explica-nos Filho (2021b), referia-se a "como os muçulmanos negros eram chamados no Brasil, por causa da designação iorubá (Nigéria, Benin, Togo e Serra Leoa) Ìmàlè, [que] foram descritos em vários textos históricos. Eram oriundos de diversas etnias africanas: iorubá, tapa, fulani, haussá e mandinga; era, portanto uma população considerável entre os negros" (p. 77, *grifo nosso*). De acordo com Lopes (2011), no final do século XVII, após um longo período de guerras e conflitos interétnicos ocorridos no território onde hoje localiza-se a Nigéria, eles seriam embarcados como cativos ao Brasil.

Como observado por Beniste (2019), no Rio de Janeiro os malês também eram chamados de alufás. Não à toa, Lopes (2021), nos dirá que os negros islamizados eram genericamente conhecidos por serem praticantes da Religião dos alufás, culto muçurumim e muçulmi.

Tomando para análise a palavra muçurumim, encontramos em Cacciatore (1977), sua formação oriunda da corruptela hauçá *musulmi*, sendo também possível como corruptela do nupê *musulumi*, ambas significando muçulmano. Para a autora muçurumim tanto era o nome dado aos negros maometanos (malês), quanto aos candomblés com sua influência.

Com relação às influências islâmicas nas religiões afro-indígenas, podemos notar muitas incidências. Indicaremos aqui algumas.

Iniciamos pelos já referidos gorros ou turbantes, típicos da indumentária religiosa - e também observado em outros contextos brasileiros, não necessariamente religiosos -, oriundos da cultura árabe, utilizados como proteção contra a areia do deserto e o sol escaldante (Filho, 2021b). Também chamados de filá, os turbantes, gorros ou panos de cabeça, são parte dos costumes ritualísticos dos candomblés e de muitas umbandas. De acordo com Cacciatore (1977), a palavra filá tem origem no iorubá, mas seu uso advém das práticas maometanas (malês), sendo que nos candomblés angola seu nome é azê. Para Castro (2022),

³⁶ Ver no Glossário o termo 'Malês'.

azê, grafado como azé ou ajé, tem origem no Fon àzé, é uma espécie de capuz usado na indumentária de Oxalá e Obalua³⁷, sendo esse último confeccionado com palha da costa.

Em Reis (2012), notamos que a tradição nagô-iorubá relaciona os malês aos orixás *funfun*³⁸ - tendo como uma de suas figuras máximas ou mais conhecidas aqui no novo mundo a divindade Obatalá, também chamado Oxalá -, e a todos os elementos e simbolismos destes orixás, como a cor branca, a água e a consagração da sexta-feira. Para Lopes (2021), essas relações se estabelecem da seguinte maneira: a cor branca, diretamente associada a Oxalá, relaciona-se com a larga utilização da vestimenta branca pelos muçulmanos; a água, vital elemento desse orixá, é utilizada em muitos rituais e cerimônias públicas e privadas; e o dia dedicado a ele, sexta-feira, por ser o dia do jejum alcoronista.

De acordo com Filho (2020a), a própria palavra Oxalá é uma síncope da expressão *Òrìṣà Nílá*, que significa *o grande orixá* - relacionada por sua vez à divindade *Obatàlá* -, sendo muito próxima da expressão árabe *Insha'Allah*, que significa *se Deus quiser*. Segundo ele, a sexta-feira é o dia sagrado para os muçulmanos, dia em que usam a roupa branca por ela representar a pureza.

De fato, assim como expõe o autor, a utilização da roupa branca pela comunidade religiosa afro-indígena é amplamente observada, tanto às sextas-feiras em homenagem à Oxalá, quanto em muitos uniformes dos terreiros de umbanda. Além disso, o alá, o pano branco, que se utiliza em práticas candomblecistas e umbandistas, têm óbvia relação com a tradição maometana.

Os patuás³⁹, de vasta utilização na ritualística religiosa, tem sua origem nos amuletos protetivos que os Alufás - palavra de origem árabe, com significado de sábio -, ensinavam a fazer (Filho, 2020a). Como expõe o autor, além das bolsinhas ou patuás protetivos, os Alufás também tinham como uma de suas funções ensinar o alcorão.

E quem nunca escutou a expressão popular: *quem não pode com mandinga não carrega patuá!* Pois bem, mandinga, de acordo com Lopes (2021) advém de uma enunciação pejorativa atribuída ao povo mandinga: “quanto à prática de magia e sortilégios, quase sempre atribuída aos africanos islamizados - daí o nome étnico

³⁷ Ver no Glossário os termos ‘Oxalá’ e ‘Omulú’.

³⁸ Ver no Glossário o termo ‘Funfun’.

³⁹ Ver no Glossário o termo ‘Patuá’.

‘mandinga’, de um grupo de povos oeste-africano, ser relacionado a ‘bruxedo’ e ‘feitiço’” (p. 69).

Como expõe Santos (2008), os mandingas “são originários dos mandês. Suas histórias estão contadas nos *tarikhs*. No antigo reino do Mali, também chamado de reino *Mandinga*, os habitantes eram os povos *Malinqué*, *Mande* ou *Mandéu*” (p. 23).

Alguns autores, como Rodrigues (1933/2010), Ramos (1934/1988), Souza (2002) e Reis (2012), chegaram a pesquisar sobre os amuletos dos povos mandingas, sobretudo a partir do aprofundamento da Revolta dos Malês de 1835. Rodrigues (1933/2010), expôs que os amuletos ou talismãs utilizados por eles eram escritos em árabe e tinham origem nos Hauçás. Ramos (1934/1988) em seu capítulo dedicado ao culto malê, segue Rodrigues e ressalta o que ele interpreta como uma prática absolutamente antediluviana.

Na análise de Souza (2002), as bolsas de mandinga, também chamadas no novo mundo de patuás ou amuletos, são compreendidas como uma das mais consistentes manifestações para proteção, observadas em diferentes camadas sociais. Reis (2012), por sua vez, revela o uso dos patuás, das bolsas de mandingas, ou grigris, entre os islamizados e não-islamizados, sempre com importância protetiva, o que demonstra a força - ou à época, a fama -, de grandes mestres do feitiço dos malês.

De acordo com Filho (2020a), podemos notar, também, a presença das tabuinhas de escrever, com versículos do Alcorão, geralmente riscados com efum⁴⁰. Essas tabuinhas, também chamadas de *atôs*, eram lavadas e posteriormente a água utilizada em sua lavagem era bebida pelos fiéis - pois passava conter a força dos símbolos e encantamentos marcados. Prática similar pode ser observada pelos Babalaôs, com intenção de melhorar a vida de quem os consulta no sistema oracular Opelê Ifá.

Por último, para além da palavra atabaque, que parece possuir origem árabe, destacamos a formação da linha de culto umbandista chamada de *Linha do Oriente*⁴¹. Muito relacionada a espíritos de freiras, padres, médicos e médicas, enfermeiras e enfermeiros, em verdade, sua conformação dá-se, também, por influência islâmica, principalmente sua falange árabe. Como nos explica Filho (2020a), um dos líderes dessa linha, Jimbaruê', foi um nome (re)adaptado dos *jinn*

⁴⁰ Ver no Glossário o termo '*Efum*'

⁴¹ Ver no Glossário os termos '*Linhas*' e '*Linha do Oriente*'.

(gênios para os muçulmanos), seres criados por Deus, depois dos anjos e antes mesmo dos seres humanos, a partir do mais puro fogo, responsáveis, em muitas manifestações umbandistas, pela condução de suas entidades trabalhadoras.

Lopes (2021), pesquisando sobre os malês, não deixa de nos dizer que seu culto “foi no Brasil, um dos fatores de aglutinação e fortalecimento de africanos e descendentes na luta contra a opressão” (p. 75).

Assim, exposto alguns ensinamentos e elementos de tradição muçulmana, que influenciaram a cultura e as religiões afro-indígenas erigidas no Brasil, podemos retornar à cabula. Todavia, infelizmente, há poucas referências sobre seus rituais. De acordo com Filho (2021) temos um registro apenas, a carta pastoral do bispo João Batista Corrêa Nery à diocese do Espírito Santo, no qual a prática religiosa da Cabula é descrita.

Rodrigues (1933/2010) e Ramos (1934/1988) enveredaram-se na análise do culto cabulista à sua moda. Bastide (1971), também o fez e, apresentando alguma sensibilidade, relacionou-o aos elementos observados na macumba carioca, apesar de não aceder, assim como Ramos (1934/1988), sobre a acepção islâmica dos muçurumins.

Não obstante, Costa (1987), tomando a carta em expender minucioso, nos revela que o relato do bispo Nery

deu-nos acesso às raízes das arcaicas formas de expressão religiosa banto no Brasil. O relato, como vimos, ajuda-nos a entender a origem de muitas das formas de expressão do culto de Macumba, que se transmitiram à Quimbanda e à Umbanda atuais, no que ainda conservam de suas raízes africanas (p. 82).

O autor continua e descreve, nome a nome, passo a passo, a organização ritualística da cabula em alusão a outras religiões.

Detectamos essas raízes nas identidades que procuramos levantar ao longo do trabalho, iniciando-se com o termo **cafioto**, usado nos primórdios da Macumba rural, passando pelas mesmas litúrgicas calças e camisas brancas pés descalços e lenço em fita amarrado à testa. Na Cabula, como na Macumba, o sacerdote do culto denominado **embanda** ou umbanda, recebendo o mesmo tratamento de “pai” pelos **caiaios** e **camanáis** da Cabula como os atuais **pais-de-santo** dos terreiros de Macumba, Umbanda e Quimbanda o recebem de seus **filhos-de-santo**. A mesma hierarquia do **embanda** chefe e **embandas subordinados** da Cabula continuada na Macumba e Umbanda entre os **pais-de-santo** e os **subchefes** dos **terreiros**. Os **embandas**, como os atuais **pais-de-santo**, acolitados por **cambonos** com idênticas funções nos dois cultos. (Costa, 1987, p. 82)⁴²

⁴² Grifos do autor.

Ao que tudo indica, tendo como base a análise de Costa (1987), do descritivo e pormenorizado relato do bispo, na cabula as bases do que seria chamado de macumba, quimbanda e umbanda, já estavam formadas. Para Lopes (2021), a cabula é "(...) a velocidade inicial da umbanda, religião hoje inegavelmente brasileira, mas que tem raízes na África dos povos bantos" (Lopes, 2021, p. 196). Como Costa (1987) expôs:

Na descrição de D. Nery, o ritual secreto por vezes era realizado em determinadas casas. Porém mais comumente, "nas florestas", "a altas horas da noite". Esta informação se harmoniza também com o ritual da Macumba e da Umbanda angolana. Algumas festas rituais, como a de Oxóssi, sincretizado com S. Sebastião ou de Ogum, com S. Jorge, no Rio de Janeiro freqüentemente, têm a primeira parte do ritual realizado nos **terreiros**, do início da noite à madrugada, continuando após, na madrugada da mesma noite, ou em outro dia, nas matas, onde concluem o ritual, com oferendas às '**entidades**', incluindo a matança de animais (...) (pp. 69-70)⁴³

O autor continua e explica-nos sobre o ritual:

Faziam uma fogueira e instalavam a **mesa** do lado do oriente, rodeando as pequenas imagens de velas, chamadas **esteireiras** simetricamente dispostas. As **esteireiras** eram acesas ritualisticamente: a primeira, à leste, em homenagem ao mar, **Carunga**, a segunda, à oeste; a terceira ao norte; a quarta, ao sul; as restantes, em torno do **camucite**. **Carunga**, homenageado com a primeira vela é a corruptela de **Kalunga** o mar ou oceano em língua kimbundo. (...) O **embanda** *descalço, com um cinto de rendas alvas e delicadas, se não estivesse com o camolelé (uma espécie de gorro) à cabeça, amarrava-a com um lenço*. Seguindo o exemplo do **embanda**, faziam o mesmo os **camaná**s. Em alguns **terreiros de Macumba** e até de Umbanda mais fiéis às tradições africanas, ainda presenciei esta prática de ajustar um lenço dobrado em fita (...). Iniciava-se, a seguir, a **oração preparatória**, rezada de joelhos diante da **mesa**. A prática da **oração preparatória** ainda hoje se repete nos **terreiros** de Macumba, Umbanda e Quimbanda. Atualmente, é designada como **Oração de Abertura dos Trabalhos**. Pode ser feita de joelhos, à muçulmana, ou em pé, voltados para o altar (na Cabula, denominado mesa, nos terreiros atuais, gongá ou congá (...)). Após a oração preparatória, o **embanda** se erguia, elevava os olhos ao céu, concentrava-se e entoava o primeiro cântico, denominado **nimbu**. Estes cânticos rituais, hoje, nos atuais **terreiros** de Macumba são denominados **pontos-cantados** (...). após o primeiro **nimbu**, o **embanda** entrava em estado de transe (...) (pp. 70-72, et passim)⁴⁴

No relato de Nery, os estados de transe ou incorporações, cumpre-nos dizer, eram chamados de *tomada do santé*, momento de grande importância do ritual. "O fato corresponde exatamente à finalidade central de todas as sessões de Macumba, Quibanda e Umbanda: 'receber' as entidades, para que 'venham' 'trabalhar e fazer caridade'" (Costa, 1987, p. 78). *Santé*, como vimos, é uma expressão oriunda das santidades que também foi observada nos calundus, associada aos espíritos da

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ Os grifos são do autor e as partes em itálico se referem à citação direta do relato de bispo Nery.

natureza e aos ancestrais. A *tomada do santé*, refere-se ao momento no qual os seres espirituais manifestam-se por meio do transe de incorporação.

Importante de nota, para além das sessões à *mesa*, é a primeira e possível aproximação ou arqueamento da doutrina Kardecista em rituais afro-indígenas, que parece ter acontecido já nos rituais cabulistas. Aproximação essa que será observada contundentemente nas macumbas e nas umbandas. Costa (1987), afirma que

na sequência ritual da Cabula a **entidade** 'incorporada' no **embanda**, era objeto, a seguir, de **homenagens**, como ainda hoje se pratica nos **terreiros** de Macumba, Umbanda e Quimbanda. O **cambono** trazia à **entidade** 'incorporada' um copo de vinho e uma raiz. O **embanda** mastigava a raiz e bebia o vinho. Este pormenor importante fornece-nos uma pista para presumir qual a **entidade** 'baixada' no **embanda**: possivelmente um **tatá**, o 'espírito' de um ancestral - hoje, denominado de Preto-velho — e não um **bacuro**. Por que? Pelo tipo de bebida oferecida: "um copo de **vinho**". O **vinho** moscatel, ainda hoje, é a bebida oferecida aos **Pretos-velhos**, quando 'baixam' nos **filhos-de-santo** dos **terreiros** de Macumba, Umbanda e Quimbanda. Se fosse **Exu**, seria **cachaça**. A fenomenologia do estado de transe, contudo, se aproxima mais do estado de 'possessão' de **Exus**, que dos **Pretos-velhos** tradicionais. Como a bebida oferecida foi "**vinho**" e não cachaça, a **entidade** 'baixada' no embanda seria um **tatá**, tendo os traços estereotipados dos atuais **Pretos-velhos-traçados**, segundo a descrição de pais-de-santo, ou seja, 'espíritos' de **Exus** em transição para o escalão superior de **Preto-velho**. Seriam **Pretos-velhos** ainda portadores dos traços estereotipados dos atuais **Exus** da Macumba, Umbanda e Quimbanda. Este conceito de **Preto-velho-traçado** é recente. Posterior ao influxo do Espiritismo Kardecista sobre a Macumba. Não pode, portanto, ser aplicado aos **tatás** da Cabula. Mas a descrição de D. Nery deixa ver sua presença já em gestação na Cabula (p. 73).⁴⁵

Como se pôde observar, dos aspectos do culto da Cabula, haviam muitos elementos de influência muçulmana que acabariam ocorrendo nas umbandas. Destarte, para fins de encerramento e podendo facilitar o encadeamento dessa relação secular, destacamos alguns.

A cabula era um culto hierarquizado, com reuniões frequentes chamadas de mesas. Havia o *embanda* (líder - pai de santo), os *cambones*⁴⁶, os *camaná*s (irmãos de culto - iniciados) e os *caialós* (ainda não iniciados) - filhos de santo -, todos juntos em um ritual a que se dava o nome de *engira* (gira). As mesas eram os pejis (congás), que, cobertos com panos brancos (alás), recebiam velas e homenagens às divindades e *tatas* (ancestrais - guias - entidades). As *engiras* só giravam com *emba* (*mpemba* calunduzeira ou a *pemba* de hoje em dia) e com as tábuas de pontos, com raiz na prática maometana (pontos riscados), defumação e *nimbus*, as cantigas rituais (pontos cantados) que protegiam os participantes, abençoavam e

⁴⁵ Grifos do autor.

⁴⁶ Ver no Glossário o termo '*Cambone*'.

facilitavam a chegada dos espíritos, isto é, a tomada do *santé* (o transe espiritual), para os trabalhos que seriam realizados.

Além desses elementos, há a água, o uso dos gorros (camolelês - turbantes - filás) e da roupa branca como traje principal, absolutamente importantes na tradição muçulmana - como o alá, o pano branco dos orixás funfun, dedicado especialmente a Obatalá -, também observados no culto cabuleiro.

Apesar de sua aparente extinção, Nogueira e Nogueira (2017), encontram vestígios da cabula em "Minas Gerais, no terreiro *Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos'í*, da capital Belo Horizonte, a partir do pai de santo capixaba Tateto Nepanji, provavelmente um dos últimos cabuleiros vivos" (p. 72). Mais do que isso, indicam que há vestígios dessa religião afro-capixaba, também em outros estados, sendo ainda hoje os vissungus - cantos afro-brasileiros cheios de tradição, cultura e axé -, representantes de sua reminiscência.

Os autores destacam que pai Nepanji enaltece a água e o alá como elementos centrais. "Esta seria sempre colocada no centro das mesas, sobre a toalha branca, e tinha a função de fluidificar o local de culto, emanando boas energias" (Nogueira e Nogueira, 2017, p. 79).

Pai Guiné, mentor espiritual de pai Nepanji, também nos ensina sobre um outro aspecto, de interesse histórico: o ponto riscado, que é um elemento muito importante na Umbanda e sobretudo no Omolocô, oriundo da cabula. Aspecto esse que remonta às tabuinhas muçulmanas e sua imensa magia.

Por último, além do bairro de mesmo nome localizado na Bahia de todos os santos, cabula também é a designação de um toque específico chamado comumente de Samba Cabula, muito tocado nas curimbas dos terreiros candomblecistas e umbandistas.

Aparentemente, ao final do mesmo século de seu surgimento, aprazada, a Cabula "é dizimada por ser uma religião revolucionária e consequentemente, ter se tornado uma grande ameaça para os senhores fazendeiros da época" (Costa, 2013, p. 13), analogamente similar ao final da santidade e sua ameaça à corte inaciana. Não obstante, alguns dos cabulistas sobreviventes, passariam a integrar os movimentos religiosos sucedentes.

2.2.4. Macumba

A macumba foi e continua sendo resistência, dispositivo de saúde, árvore, instrumento musical, práticas mágicas... Também foi - e é - um designativo pejorativamente dado em referência às diversas manifestações religiosas matriciais africanas e indígenas (Filho, 2021).

Para Lopes (2012), sua acepção refere-se a uma

[1] designação genérica dos cultos Afro-Brasileiros e seus rituais. [2] Audácia, ousadia. O vocabulário é de origem banta, mas de étimo controverso. Algumas hipóteses o relacionam ao quimbundo *makumba*, plural de *dikumba*, cadeado, fechadura, em função das 'cerimônias de fechamento de corpos' presentes nesses rituais. Mas a origem parece estar no quicongo *makumba*, plural de *kumba*, prodígios, fatos miraculosos, ligado a CUMBA, feiticeiro" (p. 152, *grifos do autor*).

Enquanto instrumento musical, o autor também nos diz que é uma “Espécie de reco-reco. Do quimbundo *mucumbu*, som, provavelmente” (Lopes, 2012, p. 152).

Em Simas (2021), des-cobrimos que macumba também pode ser o nome da árvore "africana da família das *lecitidáceas*" (p. 20), ou do tronco, com o que é produzido o reco-reco. De acordo com Filho (2021), “no final do século XIX e início do século XX havia nos jornais do Rio de Janeiro anúncios de orquestras de tocadores de macumba, que animavam os festejos cariocas” (p. 37). Sua presença era comum e motivo de celebração na sociedade.

Figura 2: Macumba



Fonte: Elaborado pelo autor

Macumba também, tanto pode ser “cada uma das filhas de santo em terreiros de origem banta”, quanto uma “espécie de antigo jogo de azar” (Lopes, 2012, p. 152).

Até Cecília Meireles, em seu estudo de gesto e ritmo (1926-1934), arriscou-se em derriçar sobre seu fenômeno, manifestação e significados - em escrita e desenho. Dirá-nos a autora que

macumba é uma cerimônia mágica, onde se procura praticar o mal ou o bem. Num dos casos é o canjerê, noutra o candomblé. O local em que se desenvolve, dentro ou fora de casa, chama-se igualmente terreiro ou umbanda. O sacerdote ou sacerdotisa vem a ser pai ou mãe de santo. Ao terreiro está anexo um santuário que se chama canzol, dentro do qual se encontram os apetrechos e insígnias do ritual, bem como imagens de santos, de aparência católica, que têm sempre dois nomes: o do catolicismo e o seu correspondente na macumba. Explica-se isso por terem os negros assimilado a catequese por um processo de comparação, identificando as entidades a que estavam habituados com as que lhes iam sendo apresentadas pelos missionários. Assimilaram, pelo mesmo processo, os deuses dos caboclos com que foram a postos em contato, e disso resulta possuírem certos santos até três nomes, como Virgem Maria, que é Iemanjá e Mãe-d'Água, o que não desvirtua, aliás, aquela a que a Igreja chama também *Stela Maris*...” (2019, p. 68).

Nos ritos da santidade observamos a inclusão do elemento católico. No calundu de base banto, a renovação da energia vital com elementos indígenas, católicos e de outras africanidades. Na cabula a força da tradição muçulmana amalgamada com as tradições precedentes. Nas macumbas já nota-se a presença das raízes indígenas, Africanas, bantos, jejes e malês e a influência do catolicismo. Contudo, é justamente nela que se observa mais contundentemente a presença dos orixás - portanto a tradição ioruba, para além dos candomblés de nação - e a introdução da doutrina kardecista, amplamente observada no início do movimento religioso umbandista e ritualizada ainda hoje em muitas de suas vertentes.

Em que pese a quantidade de autores que versaram sobre estes temas, acreditamos ser necessário explicitar um pouco das raízes iorubás e, também, da doutrina kardecista para prosseguirmos à ritualística da macumba e sua influência nas umbandas.

Como nos explica Verger (1981/2002), iorubá tornou-se expressão de “conhecimento do mundo ocidental em 1826, através de um livro do Capitão Clapperton. Foi encontrado em um manuscrito, em língua árabe, trazido por ele do ‘Reino de Takroor’ (atual Sokoto)” (p. 14).

Os iorubás, são a designação dos povos da África Ocidental, um dos membros constituintes dos "três maiores grupos étnicos da República Federal da Nigéria, vivem no Oeste do país, espalhando-se pelos territórios de Benin e do Togo e, no Sudoeste, até a cidade de Lagos" (Lopes, 2011, p. 352). Se atualmente o termo *iorubá* refere-se a diferentes grupos e sub-grupos populacionais, originalmente "parece ter sido atribuído pelos haussa exclusivamente ao povo de Oyó" (Verger, 1981/2002, p. 15).

Como explicitado em Lopes (2011):

Com a vinda maciça de iorubanos para o Brasil, do fim do século XVIII aos primeiros anos da centúria seguinte, a língua desse povo se transformou numa espécie de língua geral dos africanos na Bahia, o que também se deu com seus costumes, que passaram a gozar de franca hegemonia. Esses fatos, aliados, posteriormente, ao trabalho de reorganização das comunidades jejes-nagôs empreendido principalmente por Mãe Aninha, na Bahia e no Rio de Janeiro, fizeram que os iorubás se tornassem vetor mais visível no processo civilizatório da Diáspora Africana no Brasil". (pp. 352-353, *et passim*).

De acordo com Parés (2018), durante o período escravocrata, os iorubás também foram identificados pelo nome comercial Mina, por serem embarcados no castelo de São Jorge da Mina, fundado pelos portugueses entre 1482 e 1488. Assim, com o tempo, esta tornou-se "uma expressão genérica para designar qualquer escravo importado da Costa da Mina. 'Mina' virou, pois, a categoria mais popular para identificar os 'africanos ocidentais' no Brasil" (p. 79).

No campo religioso, é importante ressaltar sobre a Religião Tradicional Africana (RTA), isso, porque, a Religião Tradicional Iorubá (RTI), que compõem as RTA's, além de uma expressão tradicional importante, faz ponte às influências exercidas em outras religiões. De acordo com Ribeiro, Frias e Frias (2020)

Baseada principalmente na transmissão oral, a RTA não possui fundadores, não é organizada em torno de um único herói ou reformador, não possui missionários nem realiza proselitismos e, embora considerada por muitos como politeísta, de fato não o é. O status do Ser Supremo é distinto do status das divindades, cuja origem pode ser descrita, cujos atributos podem ser simbolicamente representados, cujo poder é limitado e cuja existência é devida ao Ser Supremo, o Único (p. 192).

Acrescentamos, também, que na RTI "o cenário espiritual é habitado por Olodunmare, o Ser Supremo; orixás, divindades da natureza; ancestrais divinizados; e outros espíritos" (Ribeiro, Frias e Frias, 2020, p. 193). Privilegia-se, na inter-relação entre humanos e divindades, os aspectos éticos, alicerces da dinâmica social, isso, porque,

para os iorubás, como para todos os negro-africanos, o mundo visível é uma hierofania do mundo espiritual: nele se manifesta o Sagrado, nele o Eterno se faz permanentemente presente no fugaz, sempre reconhecido, vivenciado e reverenciado (Ribeiro, Frias e Frias, 2020, p. 193).

A pessoa é compreendida em sua totalidade bio-psico-sócio-espiritual, "em permanente intercâmbio energético com indivíduos e coletivos do aiyê (terra, dimensão física) e do orun (dimensão espiritual). De elementos biológicos, psicológicos, sociais e espirituais" (Ribeiro, Frias e Frias, 2020, p. 193).

Nesse ínterim, e tendo um pouco da tradição iorubá em perspectiva, destacamos que, ainda no campo religioso, talvez tenha sido a formação dos candomblés uma das maiores influências de sua expressão no Brasil. Cumpre-se, entretanto, uma distinção de termos, ou melhor, de expressões religiosas.

Os candomblés de caboclo - criticados pelos autores antessignanos das religiões matriciais afro-indígenas, estandartes de uma certa pureza ritual - apesar de podermos crer símiles ritualisticamente, por possuírem em sua base a tradição banto, são diferentes cosmológica e ritualisticamente ao candomblé congo-angola (de nação).

Ao que se apresenta historicamente, de acordo com Prandi, Vallado e Souza (2001), o termo candomblé de caboclo surge na bahia, no 'boca a boca' do povo de santo, sobretudo dos adeptos do candomblé de nação queto, em uma tecedura que procurava marcar a distinção entre eles. Fato é que, tanto para os primeiros pesquisadores das expressões religiosas afro-indígenas, como os já citados Nina Rodrigues e Arthur Ramos, quanto para o povo de santo, em uma disputa por legitimação, os candomblés de caboclos foram tidos como inferiores e muito pouco se escreveu sobre eles, justamente por sua raiz originária banto (angolo-congolesa) que, de acordo com Parés (2018a), é mais permeável e abertas às misturas, e por isso, contrária à concepção alicerçada na Nagoização (Parés, 2010).

Tendo essa distinção histórica em nosso horizonte, nos apoiamos em Lopes (2015), para a compreensão do candomblé:

Nome genérico com que, no Brasil, se designam o culto aos orixás iorubanos e jejes e algumas formas dele derivadas, manifestas em diversas 'nações'. Por extensão, celebração, festa dessa tradição, xirê; comunidade-terreiro onde se realizam essas festas. A modalidade original consiste em um sistema religioso autônomo e específico e que ganhou forma se desenvolveu no Brasil, a partir da Bahia, com base em diversas tradições religiosas de origem africana, notadamente da região do golfo da Guiné (pp. 38-39).

Para Filho (2021), o candomblé formou-se no início do século XIX na Bahia, carregando, principalmente, elementos da religiosidade Africana-Occidental, “em razão do grande número de escravizados vindos dos atuais Benin e Nigéria” (p. 39).

Em Parés (2010), encontramos alguns de seus elementos constituintes, quais sejam, o transe de possessão, rituais divinatórios, iniciação, oferendas sacrificiais, festas, celebrações e cura.

Para além desses aspectos litúrgicos compartilhados, os grupos de culto com frequência recorrem ao discurso de “nações” para negociar, construir e legitimar suas diferenças rituais e identidades coletivas. De modo geral, hoje, as congregações de Candomblé se identificam como pertencendo a uma das três principais nações: nagô, jeje ou angola, caracterizadas pelo culto de diferentes tipos de entidades espirituais. Os nagôs cultuam os orixás, os jejes, os voduns e os angolas, os enquices (p. 166).

Infelizmente não é objetivo desta exposição deslindar sobre as origens e diferentes composições dos candomblés para além do que já fizemos - e possivelmente nem conseguiríamos, dado sua vastidão, complexidade e riqueza. Todavia, nos é imperativo mostrar algumas das principais influências da tradição iorubá em outras religiões afro-indígenas, sobretudo na umbanda, ao que, de partida, anunciamos ser a presença dos orixás.

Em adição aos orixás, nota-se a designação dos locais de culto iorubas no Brasil como Casa de Santo, templos, roças ou terreiros; o cuidado e a devoção às ervas sagradas, as oferendas às divindades, as celebrações e a convivência em comunidade - comunidades de terreiro. Evidente que também existem as expressões comuns ao universo das diferentes umbandas que tem origem no iorubá, como Axé, Ori, Orun, Ayé, os nomes dos Orixás, Ewós, Egun, Ebó, entre outras.

Sem contar a influência cultural em costumes, vestimentas e rica culinária. O uso do epô, o azeite de dendê, vindo de diferentes lugares da África, por exemplo, usado nos assentamentos e nas comidas votivas dos orixás, tornou-se uma iguaria na gastronomia brasileira (Lody, 1992).

Cabe-nos referir que epô, de acordo com Castro (2022), vem do iorubá *ekpo*, e dendê deriva-se do quimbundo *ndende*, como desvendado por Lopes (2012). Para Lody (1992), dendê decorre do Kimbundu *dendém*, mas no "Occidente Africano é chamado por: *Ade-Koi* e *Adersan* na Costa do Marfim; *Abobobe* em Gana; *Dee-Yayá*, *De-Kla*, *De-Ghakun*, *Votchi*, *Fade* e *Kissede* no Benin; *Di-bope* e *Lissombe* na

República dos Camarões" (p. 2). Em Beniste (2011), encontramos *epo* com significado de azeite e óleo e "*epo pupa* - azeite de dendê" (p. 215).

Curioso notar, também, que o termo *candomblé*, de provável origem no banto *ndombe* - que significa negro, do quimbundo *kiandombe* e do quicongo e umbundo *ndombe*, assim como explicado por Lopes (2012) - e afirmado por Castro (2022) -, nos dá pistas sobre as trocas de saberes que existiram nas fundações das diferentes expressões religiosas no Brasil, apesar da pretensa leitura de pesquisadores e da compreensão de alguns adeptos, sobre a pureza de algumas de suas manifestações.

A doutrina Kardecista, a seu turno, também chamada de espiritismo ou kardecismo, chegada ao Brasil em meados da segunda metade do século XIX, vinda da Europa onde originou-se, encontra uma população

bastante acostumada com os cultos de possessão, [que] verão no kardecismo uma forma de manterem as suas crenças em um mundo metafísico e, ao mesmo tempo, se afastarem da matriz negra dos cultos mágicos e de feitiçaria tão criticados pelos intelectuais do mundo da ordem (Sá Junior, 2004, p. 41).

De acordo com Sá Junior (2004), a pronta aceitação do espiritismo o fará se desenvolver rapidamente, sofrendo, mas não na mesma proporção, que os cultos afro-brasileiros da época.

Como se sabe, no século XIX houveram revoluções e contundentes mudanças nos cenários político, social e cultural, no Brasil e em todo o mundo. Tivemos o início da guerra entre França e Inglaterra e a primeira guerra do ópio. Nas artes surgem o romantismo, o impressionismo e o realismo; na literatura o movimento parnasiano. Na filosofia, Marx e Engels publicam o manifesto comunista e nas ciências há a publicação da teoria das espécies de Darwin e, de seu primo Galton, a criação da famigerada eugenia. No Brasil, a corte portuguesa desembarca e, um tempo depois, declara-se a independência seguida da primeira constituição. Assina-se a Lei Áurea e logo depois há a proclamação da República, isso sem contar na organização social eminentemente rural que começa a dar lugar para uma sociedade urbana com o advento da industrialização.

É nesse cenário que também pulsava a *belle époque*, autóctone do mesmo continente do espiritismo e importada com o mesmo entusiasmo, que floresce o kardecismo.

Pode-se dizer que há cinco livros principais na doutrina kardecista, o chamado Pentateuco Kardequiano: *O Livro dos Espíritos*, de 1857; *O Livro dos*

Médiuns, de 1861; *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, de 1864; *O Céu e o Inferno*, de 1865 e *A Gênese*, de 1868⁴⁷. Todos os cinco livros foram escritos pelo pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, conhecido como Allan Kardec.

Na base da codificação kardecista, assim como expõe Sá Junior (2004), estão "os conceitos de evolução, progresso e civilização" (p. 41), que tornam-se estruturas de sua fundamentação. Desta feita, o "darwinismo social se transforma em darwinismo espiritual. A organização dos planetas e o lugar dos espíritos no universo, estão dentro de uma cadeia" (Sá Junior, 2004, p. 42).

Grosso modo, como exposto por Camargo (1961) e Silva (2005), pode-se dizer que a doutrina espírita crê em Deus, o onipotente, e em Jesus, o guia e modelo de ética e moral; na imortalidade da alma e na reencarnação do espírito em sucessivas vidas que o possibilitem aprimorar-se - evoluindo; na possibilidade de mediação entre os planos físico e espiritual através da mediação do ser encarnado - mediunidade; na 'lei de causa e efeito', que ancora-se nas idéias tradicionais do Karma hinduísta; no progresso de cada ser, que depende exclusivamente de méritos pessoais que se acumulam ao longo das sucessivas vidas (encarnações) do espírito; e nos diferentes mundos habitáveis, sendo a terra um planeta de expiações.

De sua ritualística, para dizer o essencial, podemos expor que elas acontecem em centros, que são espaços dedicados especialmente às sessões espíritas e, também, nas casas dos adeptos que praticam o comumente chamado 'evangelho no/do lar'. A parte central das sessões acontece em torno de uma mesa onde ficam os dirigentes do centro (ou da sessão) e os demais médiuns trabalhadores. Como Camargo (1961), ilustra, há nessa dinâmica o que se nomeia de 'corrente espiritual', formada pelos médiuns e seus mentores, que visam a sustentação dos trabalhos que acontecerão.

As sessões têm início, geralmente, com uma oração e com a leitura de uma passagem do Evangelho. Os trabalhos mais comuns são: a 'sessão de vibração', que acontecem geralmente a luzes baixas e em silêncio absoluto, momento no qual "os presentes são convidados a elevar o pensamento com amor, em intenção dos necessitados, cujos nomes e endereços acham-se escritos em pequenos pedaços de papel" (Camargo, 1961, p. 20); as 'sessões de passes', que desdobram-se com passistas (sob influência de um espírito de luz - mentor) e frequentadores,

⁴⁷ Informações de nomes das obras e suas respectivas datas, disponível no site da Federação Espírita Brasileira: <https://www.febnet.org.br/portal/2023/07/13/obras-de-allan-kardec-3/>.

fundamentando-se na retirada de fluidos negativos e transmissão de fluídos positivos; 'sessão de desobsessão', que como o nome sugere, de modo sumário, visam a retirada de obsessores (espíritos não esclarecidos) que estão mentalmente ligados aos encarnados através de doutrinação (leitura e aplicação do evangelho); 'psicografias', comunicação espiritual através de um médium psicógrafo que escreve para os presentes, entre outros.

Historicamente, assim como com a umbanda e outras religiões de matriz afro-indígenas, o kardecismo também sofreu ataques em sua constituição, não apenas por ser uma prática de contato com o sobrenatural, com os espíritos, senão por ameaçar a Igreja e seu amplo domínio nos/dos fiéis. Fato é que no período pseudo pós-abolicionista e fundação da República, a Igreja, mesmo com menores poderes, ainda exercia gigantesca influência. Assim as bases jurídico-legais foram erigidas tendo como ponto referencial o catolicismo.

A primeira lei contra o espiritismo que se tem notícia no Brasil, como foi exposto por Velho (1992), é o Decreto de 1890 que institui o Código Penal.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomantes para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública (Brasil, 1890).

Deve-se ressaltar que o Decreto de 1890 ainda não faz distinção entre os diferentes *espiritismos*, *magias* e *seus sortilégios*. O período era de efervescência e mudanças, era necessário restabelecer o controle e a ordem - leia os grilhões e a submissão. Nesse sentido, não apenas os kardecistas, como todas as manifestações em que há evocação de mortos estavam sujeitas ao peso da lei. Não se faz necessário dizer que incluídas nesse lapso, as práticas oriundas das tradições indígenas e africanas, como a macumba, eram epítomes.

Na série de escritos 'em defesa da fé', Kloppenburg (1960/1964), - que também escreve sobre a umbanda, como vimos anteriormente -, assina o estudo de número um sobre a posição da igreja perante o espiritismo, assim determinando o que já havia se tornado um problema social:

O que a Igreja faz, fez e continuará a fazer, por ser esta sua missão específica, é recordar o mandamento divino que proíbe evocar os mortos ou outros espíritos quaisquer. Esta, proibição vem de Deus, não da Igreja, que não tem nem autoridade nem competência para modificar ou revogar uma lei, determinação ou proibição divina (...) Como toda sessão espírita tem a finalidade própria e essencial de evocar espíritos ou de provocar a obtenção de comunicações ou mensagens do além, toda e qualquer sessão espírita é um ato de formal desobediência a uma lei divina e, por isso, gravemente proibida e pecaminosa (pp. 198-200, *et passim*)

Sem embargo, anos se passando e as manifestações mediúnicas, espirituais e religiosas não-hegemônicas, sendo cada vez mais frequentes, não era apenas no terreno jurídico-legal que encontravam resistência e se viam ameaçadas. A classe médica, amparada pelo movimento eugenista, formou a Liga de Higiene Mental em meados da década de 1920 (Costa, 2006), o que acreditamos ter iniciado ou consolidado a ideia de uma psicopatologização das manifestações dos adeptos e dos próprios rituais.

Como nos revela Negrão (1996), muitos centros espíritas foram fechados à época, alguns deles de umbanda disfarçados com o prosônimo de espíritas para se protegerem dos ataques do estado e dos higienistas.

Mas ainda não estamos falando da umbanda, mas sim da macumba.

Enquanto expressão religiosa, a macumba, mãe da umbanda assim como a concebe Filho (2021a), forma-se logo após o fim da Cabula, fundando-se em elementos indígenas, africanos bantos, jejes, iorubás e islâmicos, católicos e kardecistas.

No início do século XX, a Macumba no Rio de Janeiro, era uma grande mistura, ou seja, uma religião altamente sincrética, pois além do sincretismo com os santos católicos, com os elementos kardecistas, e com os elementos indígenas, havia a presença da magia europeia através das práticas extraídas do livro de São Cipriano capa preta. Também, existia a fusão com nações africanas diversas, destacando-se as etnias islamizadas, como exemplo, os haussás, os fulanes, os bornús ou tapas, que eram conhecidos na Bahia, por malês. Na Macumba, misturava-se a Bíblia com o Alcorão (Costa, 2013, p. 81).

Desenvolve-se principalmente no Rio de Janeiro, no reduto de resistência e combate à escravidão chamado 'Pequena África', e se expande para São Paulo, Espírito Santo - neste último ocupando a falta deixada pela Cabula (Costa, 2013) - e outros estados.

Como relata Silva (2005), assim como na cabula, o chefe do culto macumbeiro era o embanda, umbanda ou quimbanda e seus auxiliares diretos os cambones. Os membros eram chamados de filhos-de-santo, "por influência do rito jeje-nagô, ou médiuns, por influência do espiritismo" (p. 86).

Ramos (1934/1988), em sua investigação sobre a macumba, nos deu elementos para considerar em seu culto a existência de linhas e falanges de trabalho que organizavam o culto às divindades africanas, santos católicos e entidades espirituais.

O centro ou terreiro de macumba, de acordo com Luz e Lapassade (1972), concentram-se no “barraco de favela, como prolongamento da moradia de seu dirigente” (p. 88). Há na macumba o transe ritualístico, como já havia na santidade; há batuques e uso de *mpemba*, como nos calundus; pontos riscados como na cabula. Também há passes e consultas com espíritos incorporados. O panteão mais comum de divindades parece ser oriundo da tradição iorubá - os orixás.

Assim como os pretos-velhos e os caboclos, Exu faz-se presente nas giras macumbeiras, que “se constitui num verdadeiro ponto de encontro da comunidade da favela. Ali dançam, cantam, comem juntos médiuns, assistência e espíritos dos mortos” (Luz e La Passade, 1972, p. 88).

Quantos pedidos de emprego foram realizados nesses terreiros. Quantas pessoas doentes buscaram a cura para seus males nesses espaços. Quantas injustiças sociais foram transformadas em trabalhos de magia, que buscavam sanar, o suposto erro, resgatando uma justiça social (Sá Junior, 2004, p. 55)

Os terreiros de macumba foram espaços de luta, acolhimento e liberdade. Foram e são a terra dos múltiplos em que os ancestrais são guardiões...

Se a expressão 'macumba' vem muito provavelmente do quicongo *kumba*, 'feiticeiro', vale lembrar que para os congos é na palavra que reside o poder primeiro de encantar o tempo. Os *kumbas* são, também por isso, os encantadores das palavras, poetas do verbo. O terreiro de macumba seria, então, a terra dos velhos poetas do feitiços, os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar razões intransigentes que não são propensas às múltiplas formas de experimentar o mundo" (Simas, 2021, p. 22).

Depreendemos que o terreiro de macumba era, muitas vezes, o dispositivo de saúde de muitos que foram excluídos socialmente. Assim, macumbeiros, batuques, exus, os diabólicos subversores da ordem religiosa secular, defumações e ervas, celebrações a pés descalços e com alegria, eram considerados tão heréticos quanto seus cultos anteriores.

Como exposto por João do Rio (1904/2015), a sociedade da época vive na dependência do feitiço, “dessa caterva de negros e negras de babaloxás e iaôs, [a quem] somos nós que lhes asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz” (p. 46, *grifo nosso*). Para ele, “o Feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração. Exige, damos-lhe; explora, deixamo-nos explorar (...)” (p. 46). E é com essa leitura que afirma: “Os pretos, alufás ou orixás, degeneraram o maometismo e o catolicismo no pavor dos *aligenum*, espíritos maus, e do Exu, o Diabo (...)” (p. 46).

Talvez por esse motivo, Cascudo (1954/1972), defina macumba e, ao final de sua interpretação, nos intima a consultar o termo feitiçaria:

Instrumento musical africano (de percussão), que dá um som de rapa; o mesmo que candomblé, correspondendo ao xangô pernambucano. Diz-se mais comumente macumba que candomblé, no Rio de Janeiro, e mais candomblé que macumba, na Bahia. Macumba, na acepção popular do vocábulo, é mais ligada ao emprego do ebó, feitiço, coisa-feita, muamba, mais reunião de bruxaria que ato religioso como o candomblé (p. 512).

Como era de se esperar... *'chuta que é macumba!'*. Uma infame expressão que aporta e abalroa em terra firme, o que se passou. Sim, a macumba foi caçada e naufragada nas profundezas como uma falsa religião e o uso de sua expressão vira categoria acusatória determinante e generalizada.

Negrão (1996), assim explica-nos - em um trecho resgatado que, apesar de longo, pode nos auxiliar na compreensão do que aqui expomos:

No campo religioso, os cultos afro-brasileiros, em todo o Brasil, tiveram a primazia, talvez a exclusividade, da ira do Estado Novo, ainda em nome do combate ao arcaísmo e à ignorância. O não tão moderno, mas certamente arbitrário e autoritário regime, tanto por sua aliança com a hierarquia católica, como pelos seus compromissos com a medicina institucional em que assentava sua política previdenciária, lançou-se decididamente contra as formas arcaicas e heterodoxas de práticas curativas. Notícia de 1931, procedente do Rio de Janeiro e publicada em O Estado de S. Paulo, informou que reforma na polícia criara a Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações, a qual se dedicaria à "repressão do uso de tóxicos e da prática de magias e sortilégios". Por disposição da recém-criada inspetoria, ficavam proibidas em todo o Distrito Federal as práticas de: ...*macumbas, candomblés, feitiçarias, cartomancia, necromancia, quiromancia e congêneres, excetando-se as experiências de telepatia, sugestão, ilusionismo quiromancia equivalentes, realizados em espetáculos públicos fiscalizados pela polícia*. Verifica-se que o Espiritismo, criminalizado no primeiro Código Penal Republicano, não mais está incluído no rol das proibições que, contudo, se referem explicitamente à Macumba e ao Candomblé. São, portanto, os cultos afro-brasileiros os mais diretamente visados" (p. 70, *grifos do autor*).

É a partir da macumba carioca e o abandono de sua estrutura ritualística característica, que apresentava elementos diversos e sincréticos, proibidos e caçados, que começaremos a enxergar no horizonte o surgimento da umbanda.

(...) surge a Umbanda como resultado desse processo sincrético religioso contínuo, trazendo para sua base estrutural as quatro categorias que faziam parte da Cabula e que estavam na base estrutural da Macumba. No entanto, a Umbanda procurou se desvencilhar de grande parte dos elementos da Macumba por considerá-los atrasados e incompatíveis com o processo de modernização do Brasil. Com isso a Umbanda afasta-se, também, sistematicamente das matrizes africanas desencadeando um processo intenso de branqueamento. (Costa, 2013, p. 13)

O fim da macumba e ascensão da umbanda, reflete “o pensamento e o sentimento da sociedade brasileira da época, que vivenciava um processo de reorganização política, econômica, social, religiosa e cultural” (Costa, 2013, p. 84). De acordo com Filho (2021), as práticas africanas, características de algumas religiões afro-brasileiras, foram sendo abandonadas por uma parcela dos adeptos, dando origem a duas tradições religiosas distintas, ao que se chamou de quimbanda e umbanda. Cumpre-se dizer que, para alguns autores, como Sá Junior (2004), a macumba ainda permanece viva sob a alcunha de umbanda, tendo sofrido em sua imensa plasticidade algumas modificações ao longo do tempo. Dizemos nesse sentido, que a quimbanda também é macumba, aliás, os “terreiros dos velhos poetas do feitiço” (Simas, 2021, p. 22) ainda se fazem presentes em algumas práticas umbandistas.

O sacerdote de meu terreiro de origem, Sr. Basílio, que recebia meu padrinho, o Preto-velho Pai Pedro, dizia sempre com sua potente voz e com seu carregado sotaque de português para todos os seus filhos umbandistas: *“Quando me perguntam qual é minha religião, digo logo que sou macumbeiro! E quando me perguntam o que faz um macumbeiro, respondo: Oras, faz macumbas!”*

Que os ancestrais o tenham! Sua benção!

2.2.5. Quimbanda

Ao final de uma das giras da Cabana, as cambonas⁴⁸ me perguntaram se quimbanda era uma linha da umbanda... - Logo pensei: Como responder a uma dúvida que aparentemente parece simples, mas em hipótese alguma o é? Afinal, sua resposta evoca, necessariamente, não apenas a história da constituição de nossa prática religiosa, como, também, de nosso país.

Optei por fazermos um encontro aberto com todos do terreiro para podermos refletir sobre o tema. Iniciei retomando a pergunta das cambonas, que percebi ser também de outros membros, e a respondi dizendo que sim e que não! Quimbanda pode ser considerada uma linha de culto na umbanda, mas pode também não ser. E assim como na ocasião, deixarei-me levar pela história para podermos nos aproximar de uma compreensão mais assertiva.

Quimbanda, originalmente na África-Central, referia-se aos *kimbandeiros*, sacerdotes que praticavam a *mbanda* - a cura. Para Castro (2022), kimbanda ou quimbanda designam o curandeiro, vidente, sacerdote de macumba e em seu tom pejorativo, feiticeiro e feitiço.

De acordo com Lopes (2012), quimbanda é

s. f (1) Linha ritual da UMBANDA que trabalha principalmente com exus. // s. m. (2) Sacerdote de cultos de origem banta (BH). Do quimbundo *kimbanda*, sacerdote e médico ritual correspondente ao quicongo *nganga*. O termo se distingue de outros, como o quimbundo *muloji* e o quicongo *ndoki*, que designam o feiticeiro, agente de práticas que objetivam malefícios. Estranhamente, no Brasil, a quimbanda (primeira acepção) é tida como linha de práticas também maléficas. Terá a palavra, nesta acepção, alguma relação com o quicongo *kimbanda*, víbora? (p. 214).

Podemos compreender que há kimbanda e quimbanda na umbanda. Sim, houve uma distinção ao longo do tempo em relação às grafias. Filho (2017), nos explica que muitos escritores umbandistas separaram Kimbanda de Quimbanda, o que, em sua visão, é uma impropriedade sem tamanho, pois tratam-se apenas de transliterações diferentes para a mesma acepção. *Kimbanda*, como vimos, é o modo como se grafa a expressão na língua quimbundo e *Quimbanda* é seu aportuguesamento.

Quimbanda também é uma manifestação religiosa independente no novo mundo, e, enquanto tal, seu culto, aparentemente, é muito similar às macumbas e às

⁴⁸ Ver no Glossário o termo '*Cambone*'.

umbandas. Filho (2021), nos diz que originalmente os sacerdotes de *Kimbanda* são chamados de *Tatas* e as sacerdotisas, chamadas de *Mama* ou *Mameto*.

De acordo com Cacciatore (1977), o culto quimbandeiro, também chamado de macumba, louva aos mesmos orixás e entidades da umbanda, “mas trabalha principalmente com Exus (...) (p. 230). Como nos revela Filho (2017), no Brasil a quimbanda foi vinculada a prática de *magia negra*, em função de sua aproximação com o orixá Exu e com as entidades chamadas de exus e pombagiras⁴⁹, gerando distorções das mais diversas.

Sua pecha, formada por alguns núcleos umbandistas no início da formação de seu campo religioso, sedimentou todo um terreno de contradições e rupturas que perduram até a atualidade, de uma tal maneira que não há possibilidade de tratarmos sobre quimbanda, e conseqüentemente, sobre a umbanda, sem nos aprofundarmos inicialmente sobre a antonomásia categoria *baixo espiritismo* - também tratado como *falso espiritismo*.

Para podermos compreender do que se trata o baixo espiritismo, precisamos enveredar na e pela história da constituição do termo, que de acordo com Giumbelli (2003), emana-se da Federação Espírita Brasileira (FEB).

A FEB é fundada em 1884, por adeptos do kardecismo que, inicialmente, preocupam-se com a divulgação e a propaganda de sua doutrina. Contudo, já na década seguinte, de acordo com Giumbelli (2003), “ela se arroga a dupla missão”, frente ao contingente de grupos e adeptos espíritas no “Rio de Janeiro e mesmo do Brasil, de orientá-los doutrinariamente e representá-los institucionalmente” (p. 250).

Para o autor, “é exatamente no seio das atividades rituais e doutrinárias da Federação Espírita Brasileira que se formula a oposição entre ‘falsos’ e ‘verdadeiros espíritas’” (Giumbelli, 2003, p. 250), oposição essa que, em primeiro lugar, ocorre das reprimendas que o grupo de kardecistas sofria desde a promulgação do Decreto de 1890; e em segundo, influência e efetiva, pouco a pouco no discurso jornalístico, uma repressão específica a outro grupo.

Paulo Barreto, o João do Rio, em sua série de reportagens publicada entre janeiro e março de 1904, na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, já asseverava sobre o certame.

Há pelo menos cem mil espíritas no Rio. É preciso, porém, não confundir o espiritismo verdadeiro com a exploração, com a falsidade, com a credence ignorante. O espiritismo data de 1873 entre nós, da criação da Sociedade

⁴⁹ Ver no Glossário termo ‘*Pombagira*’.

de Confúcio. Talvez de antes; data de umas curiosas sessões da casa do dr. Mello Moraes Pai, a bondade personificada, um homem que andava de calções e sapatos com fivelas de prata Mas, desde esse tempo, a religião sofre da incompreensão de quase todos, substitui a feitiçaria e a magia (pp. 250-251).

O jornalista continua...

O Rio está minado de casas espíritas, de pequenas salas misteriosas onde se exploram a morte e o desconhecido. Esta pacata cidade, que há 50 anos festejava apenas a corte celeste e tinha como supremo mistério a mandinga do preto escravo, é hoje como Bizâncio, a cidade das cem religiões, lembra a Roma de Heliogábalo, onde todas as seitas e todas as crenças existiam. O espiritismo difundiu-se na população, enraizou-se, substituindo o bruxedo e a feitiçaria. Além dos raros grupos onde se procede com relativa honestidade, os desbriados e os velhacos são os seus agentes. Os médiuns exploram a credulidade, as sessões mascaram coisas torpes e de cada um desses viveiros de fetichismo a loucura brota e a histeria surge. Os ingênuos e os sinceros, que se julgam com qualidades de mediunidade, acabam presas de patifes com armazéns de cura para a exploração dos crédulos; e a velhacaria a sem-vergonhice encobrem as chagas vivas com a capa santa do espiritualismo. Quando se começa a estudar esse mundo de desequilibrados, é como se vagarosamente se descesse um abismo torturante e sem fundo (p. 251)

Não se pode esquecer, no entanto, que em 1904, contemporâneo a João do Rio, cria-se o *Juízo de Feitos da Saúde Pública*, que atuará com mãos de ferro contra as práticas enquadradas nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal decretado em 1890, que expunha "o exercício profissional da medicina, limitando sua prática a quem provasse estar habilitado"; proibia a "magia e o espiritismo quando servem para inculcar sentimentos de ódio e amor e curas de moléstias curáveis e incuráveis" e a existência "do ofício denominado curandeiro" (Velho, 1992, p. 42).

À época, o espiritismo ainda era categoria sólida e sem a anuência de separações, ao menos pelos órgãos repressores. Em seu nome, cabiam práticas das mais diversas, inclusive a macumba e a *mbanda kimbandeira*. Nessa acepção, Giumbelli (2003), nos explica que as notícias antecedem

à utilização da categoria "baixo espiritismo" pelos aparatos de repressão, mas mantêm com ela relações de vários tipos. Em primeiro lugar, há continuidades evidentes, embora não integrais, em termos de significado. Mais importante, entretanto, é perceber como a existência da categoria "baixo espiritismo" e seu reconhecimento, por parte tanto dos agentes pertencentes aos aparatos repressivos quanto dos dirigentes de um grupo espírita, vão possibilitar a efetivação de contatos concretos entre esses dois domínios institucionais (p. 250).

De acordo com Negrão (1996), o termo baixo espiritismo teria aparecido pela primeira vez na mídia, em 1918, no jornal a *Tribuna de Santos*. Doravante seu aparecimento nas notícias, passa-se a considerar o alto espiritismo como uma

religião "protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social" (p. 57). O falso ou baixo espiritismo, por sua vez, como se pode imaginar, estaria sujeito a todas as formas de "'sortilégios', de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes" (p. 57). É óbvio, como determina o autor, "que as práticas mágico-religiosas de origem negra enquadravam-se dentro desta última categoria" (p. 57).

Passados alguns anos, já em 1927, Velho (1992), expõe sobre a criação da *comissão do delegado Mattos Mendes para a repressão ao baixo espiritismo*, e nos conta que até 1934 é o próprio delegado

quem vai regular as acusações aos charlatões, macumbeiros, ao candomblé, ao baixo espiritismo, enfim, aos praticantes do falso espiritismo, considerados produtores de malefícios sociais incalculáveis e responsabilizados pelo número crescente de alienados mentais. São eles o terceiro fator a concorrer para a loucura, só suplantado pela sífilis e álcool (...) (p. 46).

Giumbelli (2003), nos diz que na década de 1930 "os textos médicos (...) procuraram patologizar o espiritismo como fator de doenças mentais" (p. 252) e se referem tanto ao alto quanto ao falso espiritismo em suas medicalizações⁵⁰.

Ainda na mesma década, como exposto por Negrão (1996), "verifica-se que o Espiritismo, criminalizado no primeiro Código Penal Republicano, não mais está incluído no rol das proibições que, contudo, se referem explicitamente à Macumba e ao Candomblé" (p. 70), incluída também a umbanda.

Em 1934, é criada a 1ª Delegacia Auxiliar especializada na repressão do baixo espiritismo. No mesmo ano se organizaram as Polícias de Costumes que controlariam as instituições "religiosas e médicas" (Velho, 1992, p. 46) em uma forte campanha repressora.

Negrão (1992), afirma que em 1936

o caráter de campanha tornou-se mais explícito. Com o título de "Campanha Policial contra o Baixo Espiritismo", noticiava-se ordem da Delegacia de Costumes para que diretores de centros espíritas, cujo número, dizia o

⁵⁰ Aqui tomamos o sentido de medicalização na seguinte acepção: "Entende-se por medicalização o processo que transforma, artificialmente, questões não médicas em problemas médicos. Problemas de diferentes ordens são apresentados como "doenças", "transtornos", "distúrbios" que escamoteiam as grandes questões políticas, sociais, culturais, afetivas que afligem a vida das pessoas. Questões coletivas são tomadas como individuais; problemas sociais e políticos são tornados biológicos. Nesse processo, que gera sofrimento psíquico, a pessoa e sua família são responsabilizadas pelos problemas, enquanto governos, autoridades e profissionais são eximidos de suas responsabilidades" (CFP, 2013, p. 13).

jornal, "se eleva a mais de duzentos", regularizassem seus alvarás. Procurava-se assim combater o "baixo espiritismo" sem confundi-lo com o "alto", o qual teria direito a alvarás de funcionamento. O Espiritismo kardecista, branco, cristão e cultivado por pessoas de classes médias e superiores já tinha suficiente reconhecimento oficial. Não mais criminalizado, chegava a publicar anúncios classificados (...) (p. 73)

Em 1937, cria-se a Seção de Tóxicos e Mistificações dentro da Delegacia de Costumes, que se especializaria particularmente na regulação e no controle dos centros espíritas e na repressão do falso espiritismo (Velho, 1992).

Conta-nos Negrão (1996), sobre uma história do período envolvendo Pai Jamil Rachid, a quem conhecemos e pedimos a benção. Ei-la:

O líder federativo Jamil Rachid, segundo relata pai-de-santo e diretor da federação do próprio, costuma contar que, nestes anos difíceis, os Pretos Velhos, incorporados, avisavam os atabaquistas para pararem de tocar, pois a polícia estava passando, fazendo sua ronda. Momentos depois, autorizavam a retomada dos toques (p.75).

Ainda que o primeiro terreiro com o nome de umbanda tenha obtido registro em cartório na cidade de São Paulo, ao ano de 1929 (Negrão,1996), o que na verdade é um feito admirável, heróico dirá o autor, afinal, desde 1927 já se organizava todo um aparato que visava contê-los, ressaltamos que:

O período compreendido entre 1929, ano em que tivemos o primeiro terreiro registrado em cartório, e 1944 corresponde, grosso modo, aos anos da Revolução de 30 e do Estado Novo. Apesar das transformações econômicas e políticas que o caracterizaram, não houve, no que se refere à Umbanda ainda em formação, nenhuma mudança de atitude. Em realidade, a repressão as práticas mágico-religiosas (...) para o período da República Velha continuou após 1930. Mais do que isto, tornou-se mais intensa e, no caso dos cultos afro-brasileiros, tornou-se mais específica (...) (Negrão, 1996, p. 67).

Imperativo dizermos que o período referido fervilhava pelo calor nacionalista. As bolhas ardentes que espargiam-se e respingavam por todos os cantos, procuravam resgatar a um só tempo o passado brasileiro, resignificando-o à moda estadonovista, sem muito contato factível com a história real do país que procurava se afastar do estigma escravocrata e almejavam um futuro com uma identidade nacional bem delimitada, tendo no presente - e à força - o enaltecimento evolucionista de uma cultura ideologicamente moderna(ista) que possibilitasse esse molde, construído sobre o mito da democracia racial.

O citado mito, que, desde 1845, com Von Martius e a publicação de sua monografia, fazia sombra à compreensão sobre a constituição do Brasil, destaca "a especificidade da história de nosso país, dando ênfase às três raças, que nos serviram de origem, e ao papel que coube a cada uma nesse processo" (Sá Junior,

2004, p. 26). Sabe-se que em 1933 a publicação de *Casa Grande e Senzala*, que retoma o que já estava exposto por Martius a partir de outros ditames, foi um marco científico e cultural brasileiro.

Talvez em parte alguma se esteja verificando com igual liberalidade o encontro, a intercomunicação e até a fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes, antagônicas, de cultura, como no Brasil. [...] Mas não se pode acusar de rígido, nem de falta de mobilidade vertical o regime brasileiro, em vários sentidos sociais um dos mais democráticos, flexíveis e plásticos (Freyre, 1933/2006, p. 115).

A obra freyriana também contribuiu para a história de formação das religiões matriciais afro-indígenas, sobretudo a umbanda, que emprestou dela a noção democrática de (sub)existência entre diferentes culturas. Noção essa que desembocará, como veremos, em afluentes bem distintos, mas, pouco a pouco, aceitos pelo regime da época - e de outras vindouras.

A vinculação aos estudos sociológicos, não impediu, contudo, sua perseguição. Em 1939, como resposta à repressão do Estado e da policial, há no Rio de Janeiro a criação da União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB), fundada por Zélio de Moraes e outros líderes umbandistas. Em São Paulo, "Sebastião Costa e o famoso Pai Jaú fundaram a Liga de São Gerônimo, clandestina (...), mas vinculada à UEUB (Negrão, 1996, p. 76).

Esses fatos nos são importantes, pois a própria formação dessas organizações federativas-protetivas, estava, na compreensão de Silva (2005), vinculada à ideologia do *Estado Novo*. Acrescento que à época a eugenia reinava nas cercanias brasileiras e o ideal de raça e higiene psíquica estavam em voga na área da saúde. De acordo com Costa (2006) "nos anos 30, os psiquiatras pensavam poder prevenir a incidência das doenças mentais recorrendo às noções de higiene psíquica e racial. Para tornar verossímil esta ambição, acabaram convertendo-se à ideologia eugênica" (p. 9). A compreensão taxativa sobre o transe mediúnico, a incorporação, como uma doença mental, desde os primeiros pesquisadores das religiões de matriz africana e indígenas, parece ter se consolidado a partir da década de 30.

Lopes (2011), nos dirá que é, justamente, nesse período que

(...) o pensamento higienista começa a influenciar a sociedade brasileira. A partir da antiga capital federal, desencadeiam-se campanhas "civilizatórias" tendo a higiene como base. Desse modo, as práticas religiosas de origem africana, tidas como poluidoras e anti-higiênicas, começam ser duramente reprimidas. Em 1927 cria-se uma comissão policial para repressão ao chamado "baixo espiritismo"; em 1934 amplia-se repressão com o

estabelecimento de uma delegacia policial especialmente voltada para a questão; e em 1937 dá-se a criação, dentro dessa delegacia, de uma "Seção de Tóxicos e Mistificações" especializada no [seu] combate" (LOPES, 2011, p. 589, *grifo nosso*).

Sobre a criação das federações, Silva (2005), aponta que além de auxiliarem na organização de cerimônias e divulgação da umbanda, serviam como proteção à dura repressão policial que ficara ainda mais incisiva, além de impor "na medida do possível, alguma regulamentação sobre as práticas rituais e doutrinárias" (p. 115) de seus filiados. Na criação 'corporativa', bem vista pelo regime, os terreiros de umbanda poderiam enfim 'descansar', digamos, à sombra da frondosa *gameleira*⁵¹. Mas o Tempo, além de morar nela, é orixá sabido, soberano e, sobretudo, revelador.

Aproximamo-nos do autor ao compreender que os serviços das federações eram como que policialescos. Isso agradava as autoridades e permitiu o início do engajamento da participação política de umbandistas e algum arrefecimento das perseguições, contudo, escamoteava um processo de 'embranquecimento' das práticas africanas⁵² e homogeneização da umbanda, que procurando fugir da repressão do Estado ainda adotava o epíteto de *espiritismo de linha* ou *espiritismo de umbanda*.

Ao que parece a 'pretensa separação' entre umbanda e espiritismo se deu, definitivamente, a partir do Pacto Áureo, assinado em 1949 na então sede da Federação Espírita Brasileira (FEB), no Rio de Janeiro. Momento no qual "os espíritas conseguem para si a prerrogativa da utilização do termo Espiritismo (...) subordinando as casas praticantes do Espiritismo à tutela doutrinária" da FEB (Silva, 2019, p. 303). Dizemos 'pretensa separação', por dois motivos: O primeiro, por sabermos, a partir de sua história, que a umbanda em sua totalidade não era constituída apenas pelo espiritismo de linha ou espiritismo de umbanda. Sem generalizações, acreditamos que muitos terreiros mantinham suas práticas, talvez com algumas adaptações necessárias pelas mudanças sociais brasileiras do período, próximas da macumba, adotando para sua proteção a alcunha de espíritas. Como acentua Negrão (1996): "A partir de 1929 começamos a encontrar terreiros de Umbanda junto a cartórios de registro de títulos e documentos, se bem que, desde então até o final da década de 40, travestidos de centros espíritas" (p. 67). Contudo,

⁵¹ Árvore sagrada. Orixá Iroko, o Tempo. Ver no Glossário o termo '*Iroko*'.

⁵² E um certo empretecimento das práticas européias, sem haver, contudo, a exaltação ou valorização do negro na cultura brasileira, como nos revelou Ortiz (1978/1999)

apesar do nome que visava protegê-la, a umbanda ainda era denominada de baixo ou falso espiritismo no meio espírita e nas notícias de jornais.

O segundo é que, apesar da separação, se sabe que algumas vertentes de umbanda permaneceram com o Pentateuco Kardequiano junto com as firmezas de seus congás, sendo umbandas, mas praticando o espiritismo de linha ou cooptando seus rituais à doutrina kardecista, mesmo sem a tutela da FEB.

Ainda sobre o movimento federativo, principalmente o que se pugnava à missão da legitimação, codificação e uniformização, mesmo sendo uma mobilização importante na história da organização da umbanda como religião, que permitiu visibilidade através de um *salvo conduto*, cabe-se lembrar que o regime político do Estado Novo, implementado em 1937, acepção de Getúlio Vargas que subira ao poder em 1930, era baseado no modelo fascista italiano. É nesse período social e político que aconteceu o processo de ‘fortalecimento’ da umbanda, na passagem de seita marginalizada para religião instituída. Também à época, a quimbanda - sua força formadora oriunda das tradições bantos, porém apartada -, é instituída como acusação herética dentro da própria religião.

Importante também, é destacarmos que,

desde a virada do século, a existência legal dos centros ficou condicionada a alvará e licença na polícia. Em 1941, o chefe de polícia passou a exigir além do registro na Delegacia Distrital e na Delegacia Especializada, que eles se registrassem na Delegacia Especial de Segurança Pública, que informaria sobre os antecedentes político-sociais, e na Delegacia Geral de Investigações, que informaria sobre os antecedentes criminais de seus componentes. Para o centro espírita poder funcionar, o processo de registro deveria seguir para o gabinete do chefe de polícia que despacharia a favor ou contra a liberação de seu funcionamento (Velho, 1992, p. 46).

A autora, explica-nos que essa solicitação teria como justificativa os “insistentes pedidos feitos pelas diretorias dos hospitais de alienados” (Velho, 1992, p. 46), do que podemos depreender sobre as diferentes faces com as quais a perseguição, observada desde os cultos praticados por Antônio Tamandaré, se constituiu. O *problema de saúde pública*, a endemia feiticeira, parece ter sido uma das justificativas mais contundentes.

Quem diria que em algum momento, macumbarias, quimbandas, candomblés e umbandas, em suma, práticas afro-indígenas que eram, muitas vezes, os únicos dispositivos e tecnologias de acolhimento e de saúde, para muitos dos frequentadores, seria, justamente, um problema adoecedor da sociedade? Mas pelo

andar da carruagem ou da velocidade com que a chama queimava nas lamparinas e nas velas - às escondidas da modernização -, era de se esperar.

Conclui-se que enquanto o denominado verdadeiro ou alto espiritismo caminhava seguramente para sua “completa legitimação”, sob as categorias de falso ou baixo espiritismo agrupavam-se os cultos de raízes africanas e indígenas - a umbanda, “as macumbas, os canjerês e os candomblés (...) - cultivados por negros, mulatos e mesmo brancos das classes subalternas, eram objetos de intensa repressão” (Negrão, 1996, p.73).

A década de 1940 é particularmente importante para a delimitação da quimbanda e da construção da religião umbandista. Em 1941 realizou-se, no Rio de Janeiro, o Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, articulado principalmente pela UEUB (Silva, 2005) e pela numerosa Tenda Espírita Mirim, com ampla participação de Benjamim Figueiredo, seu fundador (Cumino, 2011; Trindade, 2014).

Seus objetivos eram muito claros: “criar a imagem de uma umbanda ‘pura’, ‘branca’, através da eliminação dos elementos africanos tidos como maléficos (ou de quimbanda)” (Silva, 2005, p. 116). Além disso, acrescentamos a tentativa de organização homogênea, tantos dos rituais quanto dos próprios terreiros, alinhada à efervescência cultural e ideológica do período - quer dizer, pelo menos daqueles terreiros que estavam vinculados às Federações, afinal, existiam diferentes formas de praticar a umbanda já naquela época, mesmo que clandestinamente. Como exemplo, temos os rituais de macumba, que ainda são absolutamente próximos de algumas vertentes e práticas de umbanda hodiernas.

Cumino (2011), nos dirá que as conclusões do Congresso foram sete:

Primeira - O Espiritismo de Umbanda é uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz provém das antigas religiões e filosofias da Índia, fonte e inspiração de todas as demais doutrinas religioso-filosóficas do Ocidente; Segunda - Umbanda é palavra sânscrita, cuja significação em nosso idioma pode ser dada por qualquer dos seguintes conceitos: "Princípio Divino"; "Luz Irradiante"; "Fonte Permanente de Vida"; Evolução Constante"; Terceira - O Espiritismo de Umbanda é Religião, Ciência Filosofia, e segundo o grau evolutivo dos seus adeptos, estando sua prática assegurada pelo art. 122 da Constituição Nacional de 10 de novembro de 1937 e pelo art. 208 do Código Penal a entrar em vigor em 1º de janeiro de 1942, e bem assim o ritual que lhe é próprio, no mesmo nível de igualdade das demais religiões; Quarta - Sua Doutrina baseia-se no princípio da reencarnação do espírito em vidas sucessivas na terra, como etapas necessárias à sua evolução planetária; Sua Filosofia consiste no reconhecimento do ser humano; Quinta - como partícula da Divindade, dela emanada límpida e pura, e nela finalmente reintegrada ao fim do necessário ciclo evolutivo, no mesmo estado de limpidez e pureza, conquistado pelo seu próprio esforço e vontade; Sexta - O Espiritismo de Umbanda reconhece que todas as

religiões são boas quando praticadas com sinceridade e amor, constituindo-se todas elas em raios do grande círculo universal, em cujo centro a Verdade reside - Deus; Sétima - O reconhecimento de Jesus como Chefe Supremo do Espiritismo de Umbanda, a cujo serviço se encontram entidades altamente evoluídas, desempenhando funções de guias, instrutores trabalhadores invisíveis, sob a forma de 'caboclos' e 'pretos-velhos' (p. 212).

Ao apresentar-se impermistamente nacionalista, a umbanda fornava-se sem deixar de trazer os elementos indígenas e africanos, todavia, era necessário civilizar seus componentes, evoluí-los. Papel que caberia às federações e aos sacerdotes 'verdadeiros' que traziam não mais os batuques dos calundus, mas a harmonia uníssona e silenciosamente tumbal do mito democrático racial.

Das conclusões do Congresso, nasce a (es)extremada compreensão de que *Umbanda é magia branca e Quimbanda é magia negra*. O autor da tese foi Lourenço Braga (1942/1957), que publicou livro sobre o assunto e iniciou a sacramentalização da ressignificação e afastamento das origens afro-indígenas das práticas e rituais umbandistas.

Acreditamos que é desse contexto que nasce ou começa a se apresentar outra divisão que ainda permanece para muitos adeptos, autores e vertentes umbandistas e que, possivelmente, consolidou-se posteriormente na década de 1960: as linhas de *direita* e de *esquerda*⁵³. Brown (1986), nos dirá que na oposição criada por alguns umbandistas, todos os males atribuídos a eles passaram a ser (re)direcionados à quimbanda, agora imbuída de entidades imorais, malignos poderes e práticas bárbaras derivadas dos (rituais) africanos. Quimbanda torna-se, portanto, a linha de esquerda, a prática de exploração aos inocentes, involuída e motivo de atraso social, enquanto que o outro lado era formado pela boa magia, da caridade, da linha branca, evolucionista, habitada por espíritos, mas espíritos de personagens (catequizados e obedientes), que simbolizavam a identidade nacional, dignos de respeito.

Carvalho e Bairrão (2019) nos revelam que "nas descrições habituais dessas religiosidades, inclusive as oferecidas pelos seus adeptos, os espíritos alinhariam-se em geral em dois grandes grupos" (p. 1), o grupo de entidades "ligadas ao celestial, à luz" é chamado de direita, "enquanto que a 'esquerda' abarcaria entidades mundanas, mais próximas aos humanos" (p. 1).

A denominação quimbanda, muitas vezes usada como acusação a práticas de umbanda, não se reduz apenas a isso, posto que há grupos que se

⁵³ Ver no Glossário o termo '*Esquerda*'.

autodenominam de quimbanda (...). No entanto, o mais comum no próprio contexto da umbanda é referir-se à quimbanda como sendo o outro por excelência (quando fala-se sobre ela é citada como mais próxima ao candomblé, ou referida tendo-se em vista outro terreiro que supostamente a praticaria sob a 'falsa' denominação de umbanda, ou em relação a um problema entendido como um ataque de entidade de quimbanda, ou um rito feito com algum propósito num terreiro de umbanda e desaprovado por outro etc.) (Carvalho e Bairrão, 2019, p. 3).

De acordo com Negrão (1996a), Silva (2012) e Carvalho e Bairrão (2019), o processo de demonização do culto umbandista, sobretudo à figura de Exu e das entidades exus e pombagiras, compreendidos como amorais e contrários à ética católica - acrescentamos da moral kardecista, isto é, eurocêntrica -, auxiliam na sistemática reprodução da perseguição às manifestações religiosas afro-indígenas que expõe o lastro da discriminação racial, por serem tratadas como cizânias do evolucionismo e da vida moderna.

Ao que parece, em torno da quimbanda forma-se o vulto que antes pairava e anuviava a macumba e as manifestações antepassadas. Algumas frentes umbandistas criam uma categoria estigmatizada dentro de seu próprio universo. Neste período nota-se a criação e fortalecimento de diferentes vertentes de umbanda, tangenciando-se em tradições, ritualísticas e liturgias próprias, que perduram até os dias atuais, não sem o acréscimo de novas tradições conforme os anos passaram. Não à toa, observa-se, nas últimas décadas, por parte de algumas tradições um movimento de retomada dos valores afro-indígenas que foram sendo apagados, iniciado, principalmente, por Tata Tancredo da Silva Pinto com a umbanda Omolocô.

Tendo esse cenário em voga, decorrem os anos de 1950 e, como observou Negrão (1996), dois pontos principais de atenção surgem. O primeiro é a ampla formação de Federações Umbandistas que ainda buscavam proteger, controlar e legitimar, os cultos, os rituais e a própria visão da umbanda na sociedade mais ampla. O segundo é a Campanha Anti-espírita promovida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que leva ao conhecimento do público geral a ojeriza da cúria aos cultos espíritas, mas, sobretudo, às práticas degeneradas umbandistas, através de seu porta voz, o já citado, Frei Boaventura Kloppenburg.

Desse período, nota-se que as Federações procuraram extirpar

de seus rituais tudo aquilo que pudesse ser percebido como primitivo, bárbaro ou evidentemente negro. O modelo ideal foi o próprio Catolicismo, cuja racionalidade institucional e moralidade cristã procuraram absorver; o modelo real foi o Kardecismo, com suas federações de centros e noções de caridade filtradas pela ótica espírita (Negrão, 1996, pp. 86-87).

Assim, para se legitimar em suas idiossincrasias e contradições, algumas das umbandas federativas, paradoxalmente, conformaram-se “à imagem e à semelhança de seus detratores. Para fugir à marginalização, internalizou os códigos que presidiram à lógica repressiva e excludente” (Negrão, 1996, p. 87).

É a partir desse eixo fundamental, que ainda em 1950, surge no meio umbandista a obra *Exu*, de Aluizio Fontenelle (1951/2018), que traz na base de sua construção ideológica o modelo defendido por Lourenço Braga (1942/1957), relacionando e consolidando a divindade iorubá como o Diabo cristão. Somado a isso, o autor acrescenta, no caldo encapetado, os demônios da Goécia e os coloca diretamente associados ao pai da vitalidade e da comunicação.

A quimbanda, que já passara a ser vista como bárbara, rudimentar, atrasada e detestavelmente malvada, agora consolida-se como demoníaca, goética, satânica e impreterivelmente evitável no próprio âmago religioso do campo umbandista, assim como apregoado por diferentes lideranças vinculadas às federações alinhadas ao espiritismo.

Negrão (1996), destaca que

Pode-se concluir que a Umbanda, em fins da década de 50, estava entre os dois fogos cruzados da ortodoxia religiosa e do intelectualismo positivista, cuja conjunção, em fins do século passado e inícios do atual, e conduziu às tragédias de Canudos e do Contestado. Os dados apresentados são suficientes para demonstrar que, apesar de constituir-se a repressão policial em sistemática página de seu passado e de ter ela conseguido algumas prerrogativas de ordem legal, a Umbanda da década de 50 estava ainda ameaçada e sob forte contestação. Tivessem ainda a Igreja e os conservadores o poder de influenciar o Estado que possuíram algumas décadas atrás, certamente novas tragédias teriam ocorrido. (p. 86)

Isso, porque, continua o autor

Na ótica de seus detratores não consistiria a Umbanda em uma religião como se pretendia, mas na mais desqualificada forma de mistificação, perigosa à sociedade dos pontos de vista da sanidade mental, da moralidade e da ordem pública, irreconciliável com as pretensões do país à civilização, à modernidade e à fé cristã. As federações de Umbanda viram-se diante da difícil tarefa de legitimá-la, promovendo-a à alternativa religiosa socialmente aceita e zelando pelo seu bom nome público (Negrão, 1996, p. 86).

Não podemos deixar de citar a criação da Federação Espírita de Umbanda, por Tata Tancredo e, em 1952, após sua saída, a fundação da Confederação Umbandista do Brasil.

A linha adotada pelos terreiros da Confederação Umbandista do Brasil foi na contramão da ‘umbanda branca’ que prevaleceu no I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941. Enquanto este buscou unificar as práticas da umbanda a partir de uma desafricanização da ritualística, Tata

Tancredo defendeu uma umbanda popular, fincada fortemente na tradição africana (Simas, 2021, pp. 144-145).

Em 1961, procurando alterar o cenário social da religião, algumas federações de umbanda - vinculadas à visão que dividiu-a entre o bem contra o mal, umbanda contra quimbanda, resultantes do Primeiro Congresso -, organizaram o Segundo Congresso que procurava defendê-la das acusações e perseguições, codificá-la e legitimá-la oficialmente como uma religião “merecedora da proteção do Estado e do respeito dos concorrentes” (Negrão, 1996, p. 90).

Em 1964, como se sabe, há o golpe que encerra com a Quarta República, dando início à ditadura militar brasileira. Nesse período, há um grande medo de que se reeditem as perseguições ocorridas durante a época do estado-novo. Mas a umbanda do período, aparentemente, depurada dos primitivismos rizomáticos das ancestralidades indígenas e africanas, enaltecendo a figura do bom indígena e do conformado africano, nacional, caridosa e cristã, gozará de certo prestígio com o Estado beligerante.

Quimbanda e candomblé já aparecem nas notícias do período como parte da umbanda, sendo consideradas como “seitas de uma mesma religião” (Negrão, 1996, p. 97), o que apesar de ser uma compreensão inexata, não articula-se em torno de um tom depreciativo como observado nas décadas anteriores. Esse status parece ter sido conquistado pelo apoio que lideranças umbandistas dispuseram com o governo militar e de toda a movimentação ocorrida em seus rituais e sua apresentação ao grande público.

Em 1964 a umbanda passa a figurar no Anuário Estatístico do IBGE, as festas umbandistas, a partir deste ano, são “incluídas nos calendários turísticos regionais” e até a Igreja Católica, novamente com seu principal acusador, realiza uma *mea culpa* (Negrão, 1996, p. 97).

De acordo com Negrão (1996):

Os anos finais da década de 60 marcaram o enrijecimento do governo militar, que se torna francamente ditatorial sob O comando de Costa e Silva, Medici, Geisel e Figueiredo. Foi O período da resistência política clandestina, dos exílios e da tortura. Foi também o período em que a Igreja Católica, que inicialmente saudou o golpe como necessário para afastar a ameaça comunista, entrou em conflito aberto com os militar tornou-se 'a voz dos que não têm voz' a única resistência organizada que, embora diretamente atingida, não podia ser suprimida ou controlada (p. 100).

O autor ainda nos apresenta que

a aproximação já iniciada entre a Umbanda e os governos militares que se sucediam torna-se mais ampla. Se ela, durante o Estado Novo, fora acusada

de simpatizante e mesmo de sacralizadora do comunismo - São Jorge-Ogum seria o "Cavaleiro da Esperança na acusação da época -, na nova situação era apontada como o fator impeditivo da dominação do Brasil pelo comunismo (...) (Negrão, 1996, p. 100).

Sem impedimentos, acreditamos, que nesse período a divisão entre as linhas de direita e esquerda consolida-se nos terreiros, carregando as determinações constituídas com as conclusões do Congresso de 1941, das publicações de autores como Braga (1942/1957) e Fontenelle (1951/2018), e de todo o urgir legitimador que erguia-se como uma bandeira ideológica, contra os cultos gentílicos e atrasados que precisavam ser instruídos. A política que já havia penetrado nos cultos umbandistas e promovido toda uma re-formatação acerca de suas origens e cosmovisão, agora determina também duas linhas distintas a serem consagradas nos terreiros que estavam sob a égide da maioria das federações que defendiam essa visão de mundo - e de outras, criadas posteriormente, que as apoiava. O movimento religioso umbandista tem determinadamente associado ao seu centro - ou melhor à direita - uma concepção política que parece ter cooptado a criação das duas linhas de culto espirituais. Deste momento em diante, a direita era a legitimação de uma religião, cuja palavra provinha do sânscrito, assim como sua origem. Exu não poderia participar, pois *o diabo mora ao lado*, mas não habita nos terreiros da lei de umbanda branca, saudável, depurada dos atavismos dos povos escravizados e legítima. Comparativamente, a esquerda era o diametralmente oposto: a quimbanda, um culto degenerado africano e indígena, com reminiscências do recrudescimento bárbaro dos povos involuídos, que gargalham nas encruzas e advogam malefícios àqueles que a procuram, do povo e para o povo sem instrução, comunista portanto, além de indiscutivelmente patológica, como indicava a ciência médica.

Mote feito, condenação determinada, a *carapuça servia* - e continua contemporaneamente para alguns adeptos, autores e para outros segmentos religiosos -, afinal, usando Foucault (1963/2011) como alusão, a patologia nasce, entre outros, da comparação.

Seguindo alguns anos, em 1973 acontece o Terceiro Congresso de Umbanda, novamente sob a mira de acusações dos jornais e, evidentemente, repressões policiais e do Estado, que em verdade, durante toda a história das religiões matriciais afro-indígenas, mesmo diminuída em alguns momentos - melhor seria escamoteada -, nunca deixou de acontecer. Como Negrão (1996) e Costa (2013) expõem, a III edição do Congresso retomava velhas tormentas: Legitimação,

unificação institucional, padronização ritualística e, claro, o bom nome de uma preconizada umbanda pura que carregava como personagens principais os símbolos nacionais e representava a efetiva e pacífica união das raças. Àquela altura, já considerada não como *uma*, mas como a legítima religião brasileira.

Não obstante, com as graças de Exu, o único dos orixás em que o branqueamento não pode alcançar completamente, como asseverou Ortiz (1978/1999), a quimbanda permanece e, ponto a ponto, batuque a batuque, pode ser (re)identificada novamente - se é que um dia realmente saiu -, ocupando lugar dentro de algumas vertentes de umbanda, sem a mesma separação do período em que detivemos nossas observações.

Como expõe Sá Junior (2004):

O Kimbanda, em contato com as matrizes religiosas européias e indígenas, acabou se transformando na Quimbanda e recebendo três significados. O primeiro, como parte da própria Umbanda; uma gira que transcorre dentro dos terreiros de Umbanda, realizadas através dos Exus. A segunda, uma categoria de acusação, onde, absorvendo as críticas européias sobre a feitiçaria, acabam acusando terreiros, ou pessoas de realizarem a magia negra. Essa, propiciou uma terceira que passou a ser aproveitada por religiosos que utilizam as possibilidades da Quimbanda para realizarem feitiços como o de separar ou unir casais, atingir a um desafeto de seu cliente e, dentre outras coisas, desfazer o mal que outro quimbandeiro teria realizado. A produção do capital aqui transcende ao simbólico, tornando-se monetário, através de pagamentos feitos pela realização dos trabalhos (...) (n.p.).

À quimbanda, como observaram Velho (1975) e Ortiz (1979/1999), ficou relegado a pecha de baixo espiritismo, ou seja, as práticas de todas as tradições africanas que sobreviveram através dos anos com o Calundu, a Cabula e a Macumba. Para alguns adeptos umbandistas essa visão permanece em seu imaginário religioso, mesmo sendo a umbanda considerada por alguns setores sociais e adeptos de outras religiões, uma prática também marginalizada que ocupa a parte falsa do espiritismo.

Acredito também, a partir de nosso horizonte histórico, que denomina as religiões que florescerão no Brasil como afro-indígenas (Nogueira; Azevedo e Diene, 2021), e do processo escravagista sofrido pela população indígena, culminado em *epistemicídio* (Santos, 2018), que além das diferentes tradições africanas, a tradição oriunda da santidade também ocupava o mesmo lugar.

Pode-se notar, na divisão entre quimbanda e umbanda, um vislumbre do preconceito e das categorias acusatórias que algumas expressões religiosas se arvoraram e que regem o ritmo da sociedade brasileira.

Essa modificação introduzida lentamente no corpo doutrinário e ritual da Macumba cindiu-a em duas facções: a Umbanda, antiga Macumba, agora kardecizada e a Quimbanda, que permaneceu fiel à tradição com um reforço no culto aos exus. A Umbanda é a antiga Macumba, depurada dos rituais africanos primitivos e recheada de doutrina e crescente práxis ritual de inspiração kardecista. A designação da Quimbanda provém dos umbandistas. Os praticantes e terreiros de Macumba, que permaneceram fiéis a tradição, resistindo às modificações, hoje são chamados pelos umbandistas de quimbandeiros, ou seja, praticantes da Quimbanda, difamada pelos umbandistas, como voltada à prática do mal, da magia negra. Os umbandistas se dizem consagrados à prática do bem, da linha branca (Costa, 1988, pp. 43-44).

Vimos no transcorrer deste escrito, que houve uma construção separatista no próprio universo umbandista que relegou a quimbanda a uma categoria de acusação, de certa maneira, ocupando o lugar da macumba ou junto dela habitando no rol das práticas afro-indígenas consideradas como deturpadas, que em verdade, a umbanda continua a fazer parte para alguns segmentos da sociedade e, com força bélica, para os movimentos neo-pentecostais⁵⁴.

(...) a intransigência em relação à religião que era apenas de alguns setores ligados ao Catolicismo e ou ao Espiritismo, hoje percebemos que o inimigo número um das religiões afro-brasileiras vem de setores radicais da Igreja Evangélica que vêm na umbanda um culto demoníaco contra o qual tem sido implacáveis em uma espécie de 'guerra santa' (Dandara e Ligiéro, 2013, p. 6).

No processo de formação e tentativa de legitimação, não apenas procurou-se desagregar a quimbanda e a umbanda, que em sua raiz referiam-se mutuamente a uma prática ancestral de cuidado com a comunidade, alívio dos sofrimentos espirituais, emocionais e fisiológicos, dividindo-as em dois cultos distintos, como classificaram-na e reduziram-na à moda das teorias raciais, biológicas e políticas.

A busca tão ansiada de legitimidade fez com que parte dos terreiros adaptasse seu culto à expectativa do outro, de quem lhe poderia concedê-la, representada internamente pela Umbanda branca das federações. Combatendo estas o 'primitivismo' e a 'barbárie' dos rituais sangrentos, a utilização ritual de elementos materiais socialmente estigmatizados como a pólvora e a aguardente, a indiferença ética dos despachos de Exu, procedeu à moralização do culto em consonância com as vigências cristãs. Algumas federações assumiram mesmo, com suas práticas de fiscalização, os papéis repressivos típicos da autoridade policial; outras, com suas atitudes antes pedagógicas, incluindo o diálogo e a cooptação, estiveram mais próximas da recente pastoral católica frente à própria Umbanda. Preocupadas com a legalização do culto, o que propiciaria o funcionamento regular dos terreiros, cuidaram as federações também das questões administrativas referentes a atas de fundação e estatutos, registrando-os em cartórios, auto-obrigando-se

⁵⁴ Como alguns umbandistas fizeram com sua própria religião em sua ânsia de legitimação que absorvia as ideologias e todo o movimento social e cultural do período, determinando a quimbanda como a personificação do mal, alguns setores e adeptos do neo-pentecostalismo consideram a umbanda de equitativa maneira, no que parece ser uma reedição das perseguições de outrora.

os terreiros a respeitar as restrições legais de horários de funcionamento e da presença de menores (Negrão, 1996, p. 159).

Por fim, e procurando responder à dúvida das cambonas: - Sim, a quimbanda (ou esquerda) foi considerada como uma linha dentro da umbanda e ainda o é em muitos terreiros.

Em nossa tradição ela é mais como uma falange que habita cada um das linhas de culto. Os quimbandeiros se manifestam a qualquer tempo e em qualquer gira, pois são considerados ancestrais de cura e descarrego, afinizados com a força de Exu. Há caboclas e caboclos quimbandeiros, Flecheiros - Giramundos, Silvino; pretas e pretos-velhos quimbandeiros - Vovós Cambindas, Catarina das Tronqueiras, Velhas Felícias, Beneditas e Tias Ritinhas, Velhos Paulos, Felipes e Sebastões; marinheiros, canoeiros e piratas - Isaías; baianos - Zé Pilintras; boiadeiros – Chicos; Cangaceiros... Todos quimbandeiros na história de nossa tradição, a quem rogamos bênçãos, mas que não são da esquerda, pois não temos essa distinção na Cabana.

Quimbanda, também é considerada como uma prática religiosa de matriz africana independente, que assentou-se no Brasil. Todavia, não podemos lançar mão do entendimento de que a umbanda a constituiu por oposição, apesar de determiná-la pejorativamente como arrenegada e se valer do discurso de que seria ela a representação mais fiel do baixo espiritismo - local que a própria umbanda voltou a ocupar para seus perseguidores. Isto é, alguns segmentos da umbanda, em seus anos iniciais e com sua presteza legitimadora, apenas criou-a alegoricamente como categoria acusatória, isso porque, a quimbanda já existia na África-Central. Então quimbanda, também, não é uma linha da umbanda.

Kimbandeiros eram os sacerdotes de *mbanda*, de cura, que durante o primeiro quartel do século XX, foram vinculados exclusiva, pejorativa e mal-compreendidamente ao orixá Exu com uma carga diabólica e demoníaca e, entre outras coisas, enquadrados no exercício ilegal da medicina no Brasil. Pecha que permaneceu dentro do universo espírita, macumbeiro, umbandista, e levou na década de 1920 os higienistas às classificações de transtornos mentais, que foram aplicadas aos adeptos destas e de outras searas religiosas - passíveis de transe mediúnico.

Quimbanda e umbanda, que em geral se apresentam como distintas ou como práticas antagônicas, compartilham simbolismos e apetrechos rituais representando dois palcos de uma mesma concepção religiosa. Embora essa divisão sem dúvida habite as representações conscientes não apenas daquela parcela social que insiste em demonizar os cultos afro-brasileiros,

como também por vezes dos seus próprios praticantes (e de alguns dos seus estudiosos), não corresponde à concepção profunda desse universo religioso, habitualmente silenciado no seu modo próprio de ser, cheio de símbolos e pouco dado a palavras e explicações a respeito de si mesmo (talvez por elas serem inúteis para quem ainda não compreendeu as suas sutilezas e desnecessárias para quem pensa e atua por dentro delas). A quimbanda, por sua vez, reforça os sentidos de contestação ao que coloniza, de luta e resistência frente às relações de poder. Desconsidera leis sociais e morais vindas “de cima”, sem que por isso, salvo alguma explicitação do uso do termo e das condições de comparação, seja cabível qualificá-la (nem a ela nem a nenhuma outra prática religiosa afrobrasileira) de amoral (Carvalho e Bairrão, 2019, pp. 8-9)

Não obstante, se é possível constatar que a força da tradição banto é uma das fontes geradoras da umbanda - senão sua pedra angular -, os *kimbandeiros* e a quimbanda (como aqui foi incorporada ao léxico), seus saberes e suas práticas ancestrais, apesar dos esforços amovidos para sua marginalização, são a grande influência em sua (co)formação e possibilidade de existência. E essas constatações já haviam circundado às aulas-trocas do terreiro. Os ancestrais Mãe Maria do Congo, Mãe Maria de Angola, Exu Caveira, Exu Tata Caveira, Exu Ganga e outros - a quem também, e sempre, pedimos bênçãos -, já haviam nos impelido a se aproximar da tradição Centro-Africana pela própria origem de seus nomes.

Por fim, se Foucault (1961/2010) disse que a loucura era para a razão sua força viva e secreta, em alegoria, para a umbanda - cooptada como racional, evolucionista, (de/da) direita, moderna e branca -, a quimbanda - uma loucura degenerada, atrasada, maléfica, baixa ou falsa, (de/da) esquerda, indígena e negra-, é sua maior e escancarada potestade.

2.3. Umbanda(s)

Muito foi discutido sobre a origem da(s) umbanda(s) até aqui. Alguns elementos que podem ser vistos na atualidade de suas manifestações advém do período seiscentista e dos rituais da santidade, como o uso da erva santa (tabaco), as defumações, transe ritualístico, altares com elementos católicos, entre outros.

Também se pode observar nos calundus coloniais, amalgamados com os saberes da tradição banto e a força de sua imensidão vital, firmadas e sopradas com *mpemba*, abençoada pelos ancestrais e pelos Inquices, uma profusão de similaridades. Além de ter sido, nos calundus, que possivelmente se inaugurou a presença e louvação aos Voduns e a benção da tradição jeje.

Essa força também estruturou as mesas cabulistas, junto da sabedoria que pulsava da tradição maometana e a importância atribuída por eles ao uso ritualístico da água, as cores das vestimentas, os alás, os turbantes, os patuás, os dias celebrativos e a simbologia ancestral dos pontos riscados. Isso tudo, somado aos nomes designativos de e em seu universo: *embanda*, *cambone*, *engira*, entre outros.

Chegamos às macumbas... e à vastidão de saberes seculares que pulsavam em suas manifestações, adiciona-se a rica e pujante tradição iorubá. Os orixás, a designação das roças ou terreiros, o (re)cuidado e a devoção às ervas sagradas, as oferendas às divindades, as celebrações e a importância da conduta para a convivência em comunidade. Além dela, houve ampla influência da visão espírita kardecista de caridade, evolução, mediunidade e codificação, baseadas nos arcabouço científicos do Pentateuco.

Mas macumba, não podemos esquecer, também foi um nome pejorativamente dado às diferentes manifestações afro-indígenas. A(s) umbanda(s), ou melhor, o espiritismo de linha (ou de umbanda) - com uma maior profundidade kardecista -, o espiritismo de linha (de umbanda ou somente espírita) - que apenas adotava o epíteto para proteção das repressões - e outras formas com outros nomes, foram categorizadas em sua velocidade inicial como macumbeiras. Pelo menos até o movimento federativo que organizou o primeiro Congresso, fomentou as ideias dos dois subsequentes e invocou para si as mudanças sociais que exigiam que se transformassem de cultos marginais a religião instituída, clivando de seu âmago a força ancestral que nela e dela pulsavam.

A quimbanda surge evidenciada por uma parcela da umbanda cooptada pela efervescência cultural, ideológica, social e política, tendo em seus batuques exusíacos o cultivo das ervas-cultos que a antecederam, justamente, contudo, no período de "consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes" (Ortiz, 1978/1999, p. 15), constituindo-se como a grande força estruturante, porém opositora da umbanda - ou como o grande depósito das tradições enjeitadas por ela, das afecções biológicas que os transes alardeavam, do culto que impossibilitava a tranquila democracia cultural e racial, da esquerda que poderia corrompê-la, e ao país, pois curava e cuidava dos marginalizados; da morte de um beligerante nacionalismo e da ameaça de não tornar-se aceita socialmente.

É nesse período que também a umbanda se legitima "na medida em que ela integra os valores propostos pela sociedade global" (idem, p. 15). Prandi (1998) declara-nos que nesse movimento houve um apagamento deliberado das "características de origem africana e sistemático ajustamento à cultura nacional de preponderância europeia (...)" (p. 156).

Velho (1975) expõe os estudos científicos sobre religiões afro-brasileiras ideologicamente pautados pelo evolucionismo, deixando às claras o raciocínio teleológico (des)classificador que os impregna.

De início, por ser uma religião classificada como 'primitiva', 'fetichista' e 'mágica', ela estaria, frente às outras religiões, num estágio inferior de evolução cultural. Os primeiros autores que procuraram dar uma abordagem científica a esse tipo de estudo colocaram esse primitivismo associado ao fato de ser uma religião de negros, 'transplantada' para o Brasil na época da escravidão. Sendo seus membros negros, só poderiam ter uma religião condizente com o estágio 'primitivo' e por que não, 'inferior' dessa raça. Mais tarde, com o aprimoramento das abordagens científicas, o primitivismo foi associado às camadas baixas da população brasileira. Estas, com forte contingente negro, adotavam essa religião primitiva por não terem ainda alcançado estágios mais altos da evolução cultural, a '*civilização*' (p.12).

A autora continua

Mais recentemente, outro tipo de associação foi feita. Esses traços foram associados a uma maior ou menor adaptação ao 'meio de vida urbano'. Aparece assim uma nova oposição rural-urbano, o polo rural associado a 'traços primitivos'. 'emocionais', 'não racionais' e o polo urbano associado a 'traços mais civilizados', 'não-emocionais', 'racionais'. Desta forma, os 'traços' africanos estariam no polo mais rural, primitivo, emocional, não-racional, enquanto os traços espíritas seriam mais 'compatíveis' com um estilo de vida urbano, 'racional', 'civilizado', 'não-emocional' (Velho, 1975, p. 12).

A umbanda, portanto, desponta no cenário brasileiro no início século XX e se desenvolve predominantemente no sudeste, em São Paulo e no Rio de Janeiro

(Filho, 2021) em suas quatro primeiras décadas, (des)carregando (de)em seu fulcro séculos de sedimentação histórica - atemporais - de outros cultos, tradições, religiões, cultura e povos.

(...) os próprios umbandistas reinterpretam estas práticas tendo como parâmetro esse processo civilizatório. As mesmas críticas feitas às práticas dos cultos da Macumba, pela ideologia dominante, são externadas pelos próprios umbandistas, demonstrando dessa forma, a interiorização dos valores ditados pela classe dominante (Costa, 2013, p. 86).

No entanto, para que possamos nos aproximar do *que é umbanda*, precisamos estabelecer um limite compreensivo que, de partida, revela-nos que ela não apenas é - como alguns autores sugeriram em suas obras ao longo da história de sua formação⁵⁵ -, mas, sim, está e continua *sendo*, pois mantém-se em transformação.

Começamos então por delimitar acerca de uma antiga questão: a de seu (não) nascimento. De acordo com Jorge (2014), grosso modo, temos três diferentes maneiras de interpretar esse terreno em disputa.

Há também bastante controvérsia sobre a fundação da umbanda que pode ser sintetizada em três correntes: a primeira crê que a umbanda foi fundada em 1908 pelo médium Zélio Fernandino de Moraes ao incorporar o caboclo das Sete Encruzilhadas; a segunda entende que a umbanda não surgiu com uma única pessoa, mas que se tratou de um movimento coletivo, espalhado pelos vários Estados do Brasil e concentrado na região Sudeste a partir dos rituais denominados de macumbas; finalmente a terceira corrente e de maior visibilidade nas ciências sociais é de que a umbanda aparece entre as décadas de 1920 e 1930 como uma religião nova, ajustada aos padrões de urbanização e industrialização de uma sociedade que saía de um passado agrícola e buscava encontrar seu espaço na modernidade com uma identidade própria (p. 154)

Partiremos para a análise dessas correntes pormenorizadamente, a partir das citações e leituras dos defensores de cada uma delas, procurando não advogar por nenhuma em específico, a fim de que não prejudiquemos a navegação em seus afluentes. Pois, observamos, se tratam de visões que subjazem às maneiras às quais muitos adeptos compreendem e vivenciam a umbanda, na expressão de sua religiosidade, o que muito nos importa neste conjunto.

Discutiremo-las, portanto, a partir dos três sub-tópicos que se seguem e representam cada uma delas: i. *Nasce a Umbanda*; ii. *Umbanda(s) a(s) não nascida(s)*; e iii. *O irromper da(s) Umbanda(s)*.

⁵⁵ Como exemplo: Emanuel Zespo em 1946 e Cavalcante Bandeira em 1970, publicaram os títulos de mesmo nome: *O que é a Umbanda?*. Patrícia Birman em 1985, publica *O que é Umbanda*. Em 2013 Dynan e Walter Sátyro publicam *Afinal, o que é a Umbanda?*.

Evidente que nos esforçamos, também, em expor essas correntes a partir de uma confrontação histórica, frente ao resgate realizado até aqui das religiões matriciais afro-indígenas e suas manifestações.

2.3.1. Nasce a Umbanda

Para muitos adeptos a umbanda teria sido anunciada em uma reunião espírita, ao dia 15 de novembro de 1908, no Rio de Janeiro, pela entidade que se chamou Caboclo das Sete Encruzilhadas, através de uma manifestação mediúnica de incorporação do jovem Zélio Fernandino de Moraes, que contava à época com apenas 17 anos.

Em que pese haver diferentes versões para esse momento de anúncio ou nascimento da umbanda, com alguns acréscimos ou subtrações, transcrevemos aquela que foi exposta por Trindade (2014), no livro *História da Umbanda no Brasil*, por também conter fragmentos da vida pessoal de Zélio, fato que pode auxiliar em uma maior imersão de seu conteúdo.

Além disso, pensando nessa imersão, também tratamos de expor a fundação da umbanda, a partir dos escritos de Cumino (2011), que resgatou uma entrevista publicada na década de 1970, que traz as palavras do próprio Zélio sobre o ocorrido.

...

Trindade (2014, pp. 119-121):

Em 1908, uma família tradicional das Neves, bairro de São Gonçalo, fronteiro com a cidade de Niterói, Estado do Rio de Janeiro, foi surpreendida por um fato que para eles era sobrenatural: o menino Zélio Fernandino de Moraes, então com 17 anos, havia concluído o curso propedêutico e preparava-se para ingressar na Escola Naval, quando fatos estranhos modificaram o cotidiano daquela família. Em alguns momentos ele assumia a postura de um velho falando em tom manso com sotaque diferente da sua região dizendo coisas aparentemente desconexas, como se fosse outra pessoa e que havia vivido em outra época. Às vezes sua forma física lembrava um felino lépido e desembaraçado que parecia conhecer todos os segredos da natureza, os animais e as plantas. Estes fatos chamaram a atenção de seus pais e demais familiares. A situação foi se agravando e os denominados 'ataques' ocorriam com maior intensidade. A família recorreu então ao psiquiatra Dr. Epaminondas de Moraes, tio de Zélio e diretor da 'Colônia de Alienados' em Vargem Alegre, que atendeu Zélio em seus 'ataques'. Após examiná-lo e observá-lo durante vários dias, não encontrando seus sintomas na literatura médica, comunicou a família que aquele quadro de loucura era totalmente desconhecido pela medicina, dizendo ainda que seria interessante encaminhá-lo a um padre, pois o jovem Zélio parecia estar possuído por algo demoníaco. Como acontecia com quase todas as famílias importantes, também havia na família Moraes um padre católico. Um sacerdote, também tio de Zélio, realizou um exorcismo para livrá-lo daquela situação incômoda. No entanto, nem esse, nem os dois outros exorcismos realizados posteriormente, inclusive com a participação de outros padres, conseguiram trazer tranquilidade à família Moraes, pois os ataques continuavam intensamente.

Passadas algumas semanas, Zélio foi acometido por uma paralisia parcial, que os médicos não conseguiam entender e curar. Certo dia, de forma repentina, levantou-se da cama e disse: amanhã estarei completamente curado. No dia seguinte voltou a andar como se nada tivesse ocorrido. A medicina não tinha explicação para a sua recuperação. Sua mãe, Dona Leonor de Moraes, levou-o a uma negra rezadeira, muito conhecida na região, Eva, segundo relato de Dona Zélia de Moraes, e que morava na Rua São José, em Fonseca, bairro de Niterói. Eva incorporava um Preto Velho chamado Tio Antônio. Esta entidade conversou com Zélio e disse-lhe que o espírito que o acompanhava era muito forte e que irradiava uma luz muito intensa. Após algumas rezas, Tio Antônio disse que era irmão de Pai Antônio que iria trabalhar mediunicamente com ele na prática da caridade.

Tudo isso aconteceu no dia 14 de novembro de 1908. Por isso, o dia 14/11/1908 é considerado pelas filhas de Zélio de Moraes como o dia de fundação da Umbanda.

O pai de Zélio, o sr. Joaquim Fernandino Costa, apesar de não frequentar centros espíritas, era um leitor de obras espíritas. No dia 15 de novembro de 1908, por sugestão de um amigo, levou Zélio à Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro, fundada em 30 de junho de 1907 em Niterói. A Federação era então presidida pelo Senhor José de Souza, chefe de um departamento da Marinha chamado Toque Toque. Zélio foi conduzido à mesa, para o início da sessão, pelo Senhor José de Souza para avaliar o que ocorria com o menino.

Zélio sentiu uma força estranha, alheia a sua vontade, e contrariando as normas que impediam o afastamento dos componentes da mesa, levantou-se e disse: Aqui está faltando uma flor. Saiu da sala e foi ao quintal, voltando logo a seguir com uma rosa branca que colocou no centro da mesa. Foi admoestado pelos participantes da mesa e esta atitude causou um grande tumulto entre os presentes principalmente porque, enquanto isso acontecia, ocorreram surpreendentes manifestações de Caboclos e Pretos Velhos. O diretor da sessão achou aquilo tudo fora de propósito e advertiu-os, com veemência, citando o 'seu atraso espiritual' e ordenando a sua retirada.

Novamente uma força estranha dominou o jovem Zélio e ele perguntou, sem saber o que dizia, ouvindo apenas a sua própria voz perguntar motivo que levava os dirigentes dos trabalhos a não aceitarem a presença desses espíritos e porque eram tidos considerados atrasados apenas pela diferença da cor e da classe social que revelavam.

Ocorre então um diálogo protervo entre o Sr. José e a entidade, em que há notável 'ataque contra defesa', a respeito das qualidades de espíritos que poderiam se manifestar e de seu nível cultural.

Nele, não apenas o nome da entidade - Caboclo das Sete Encruzilhadas - e do culto que estava sendo anunciado é revelado - Alabanda - como, também, o nome de sua *Igreja*: Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Acompanhamo-lo a seguir.

Trindade (2014, pp. 121-123, *et passim*):

O espírito: Porque repelem a presença dos citados espíritos, se nem sequer se dignaram a escutar suas mensagens. Seria por causa de suas origens e de sua cor?

Sr. José: Por que o irmão fala nesses termos, pretendendo que a direção aceite a manifestação de espíritos que, pelo seu grau de cultura que tiveram, quando encarnados, são claramente atrasados? Por que fala desse modo, se estou vendo que me dirijo, neste momento, a um jesuíta e sua veste branca reflete uma aura de luz? E qual é seu nome irmão?

O espírito: Se julgam atrasados os espíritos dos pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que esses pretos e esses índios poderão dar a sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o Plano Espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque para mim não existirão caminhos fechados. Venho trazer a Alabanda⁵⁶, uma religião que harmonizará as famílias e que há de perdurar até o final dos tempos.

Sr. José: Você se identifica como um caboclo, mas eu vejo em você restos de vestes clericais.

⁵⁶ Ver no glossário o termo 'Alabanda'.

O espírito: O que você vê em mim são restos de uma existência anterior. Fui um padre jesuíta. Mas, em minha última existência física, Deus concedeu-me o privilégio de nascer como um caboclo brasileiro.

Amanhã, na casa onde o meu aparelho mora, haverá uma mesa posta a toda e qualquer entidade que queira se manifestar, independentemente daquilo que haja sido em vida, e todos serão ouvidos e nós aprenderemos com aqueles espíritos que souberem mais e ensinaremos aqueles que souberem menos e a nenhum viraremos as costas e nem diremos não, pois esta é a vontade do Pai

Sr José: E que nome darão a esta Igreja?

O Caboclo: Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, pois da mesma forma que Maria amparou nos braços o filho querido, também serão amparados os que se socorrerem da Alabanda

Após esse acontecimento, sabe-se que outras entidades se manifestaram em Zélio, dando seguimento a obra iniciada pelo Caboclo - que contou a seu médium tempos depois da fundação, ter sido o Padre Gabriel Malagrida em sua última existência. Pai Antônio e Orixá Malet (também grafado como Male), talvez sejam as mais conhecidas.

O preto-velho, que baixaria no dia seguinte à anunciação, 16 de novembro, e que já havia sido citado ao próprio Zélio como uma das entidades que trabalharia com ele - por intermédio de seu irmão, Tio Antônio, espírito que baixava em Dona Eva -, seria o responsável por introduzir os primeiros rituais da nova religião, como o toco, lugar em que se sentaria destacado da mesa do centro do ritual, o uso do cachimbo, a utilização da guia ou colar de contas e os pontos cantados (Cumino, 2011; Trindade, 2014).

Em 1913, o malaio muçulmano Orixá Malet, espírito da linha de Ogum, teria descido para trazer a simbologia dos pontos riscados e as firmezas com ponteiros de aço, atuando, principalmente, em descarregos, como um reforço à nova religião (Trindade, 2014).

De acordo com Cumino (2011), os relatos sobre Zélio começaram a se propagar a partir do sacerdote Ronaldo Linares, na década de 1970:

Esse relato chegou até nós por meio do sacerdote de Umbanda Ronaldo Linares, colhido durante o período em que teve a oportunidade de conviver com Zélio de Moraes. Zélio afirmava que Ronaldo é quem tornaria sua história conhecida, Mae Zilméia de Moraes Cunha afirma que ele é a pessoa mais indicada para falar sobre seu Pai. Ronaldo registrou os fatos narrados pelo 'Pai da Umbanda' e comenta que 'aquela época, década de 1979, aqui em São Paulo, ninguém conhecia Zélio de Moraes', alguns tinham ouvido falar, por alto, de um fundador da religião no Rio de Janeiro. Linares já era umbandista nessa época e vinha procurando onde havia começado a Umbanda, na esperança de encontrar respostas para seus questionamentos. Foi, então que chegou às suas mãos o exemplar de uma

revista, *Gira da Umbanda*, com uma chamada exclusiva; 'Eu fundei a Umbanda!' (p. 123)

A revista parece ter sido editada por Átila Nunes Filho em 1972, com fotos e reportagens de Lucy, Creuza e Lilia Ribeiro. Cumino (2011), refere-se ao exposto pela revista como "um dos poucos documentos autobiográficos do precursor da Umbanda no Brasil" (p. 124).

O conteúdo da entrevista é similar ao que já expusemos. Todavia, acrescentamos algumas informações, a partir de seu exposto, resgatado por Cumino (2011, pp. 124-126), que pode nos auxiliar a compreender a narrativa de maneira mais abrangente:

Perguntei-lhe como ocorrera a eclosão de sua mediunidade e de que forma se manifestara, pela primeira vez, o Caboclo das Sete Encruzilhadas.

- Eu estava paralítico, desenganado pelos médicos. Certo dia, para surpresa de minha família, sentei-me na cama e disse que no dia seguinte estaria curado. Isso foi a 14 de novembro de 1908. Eu tinha 18 anos. No dia 15, amanheci bom. Meus pais eram católicos, mas, diante dessa cura inexplicável, resolveram levar-me à Federação Espirita de Niterói, cujo presidente era o sr. José de Souza. Foi ele mesmo quem me chamou para que ocupasse um lugar à mesa de trabalhos, à sua direita. Senti-me deslocado, constrangido, no meio daqueles senhores. E causei logo um pequeno tumulto. Sem saber por quê, em dado momento, eu disse: "Falta uma flor nesta mesa; vou buscá-la", E, apesar da advertência de que não me poderia afastar, levantei-me, fui ao jardim e voltei com uma flor que coloquei no centro da mesa, Serenado o ambiente e iniciados os trabalhos, verifiquei que os espíritos que se apresentavam aos videntes, como índios e pretos, eram convidados a se afastar. Foi então que, impelido por uma força estranha, levantei-me outra vez e perguntei por que não se podiam manifestar esses espíritos que, embora de aspecto humilde, eram trabalhadores. Estabeleceu-se um debate e um dos videntes, tomando a palavra, indagou:

- O irmão é um padre jesuíta. Por que fala dessa maneira e qual é o seu nome?

Respondi sem querer:

- Amanhã estarei na casa deste aparelho, simbolizando a humildade e a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Minha família ficou apavorada. No dia seguinte, verdadeira romaria formou-se na Rua Floriano Peixoto, onde eu morava, no número 30. Parentes, desconhecidos, os tios, que eram sacerdotes católicos, e quase todos os membros da Federação Espirita, naturalmente, em busca de uma comprovação. O Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestou-se, dando-nos a primeira sessão de Umbanda na forma em que, daí para frente, realizaria os seus trabalhos. Como primeira prova de sua presença, através do passe, curou um paralítico, entregando a conclusão da cura ao Preto-Velho, Pai Antonio, que nesse mesmo dia se apresentou

Estava criada a primeira Tenda de Umbanda, com o nome de Nossa Senhora da Piedade, porque assim como a imagem de Maria ampara em seus braços o Filho, seria o amparo de todos os que a ela recorressem. O Caboclo determinou que as sessões seriam diárias, das 20 às 22 horas, e o atendimento gratuito, obedecendo ao lema: "dai de graça o que de graça recebestes", O uniforme totalmente branco e sapato tênis. Desse dia em diante, já ao amanhecer, havia gente à porta, em busca de passes, cura e conselhos. Médiuns, que não tinham a oportunidade de trabalhar espiritualmente por só receberem entidades que se apresentavam como Caboclos e Pretos-Velhos, passaram a cooperar nos trabalhos. Outros, considerados portadores de doenças mentais desconhecidas, revelaram-se médiuns excepcionais, de incorporação e de transporte.

Citando nomes e datas, com precisão extraordinária, Zélio de Moraes relata o que foram os primeiros anos de sua atividade mediúnica. Dez anos depois, o Caboclo das Sete Encruzilhadas anunciou a segunda fase de sua missão: a fundação de sete templos de Umbanda e, nas reuniões doutrinárias que realizava às quintas-feiras, foi destacando os médiuns que assumiriam a direção das novas tendas: a primeira, com o nome de Nossa Senhora da Conceição e, sucessivamente, Nossa Senhora da Guia, São Pedro, Santa Bárbara, São Jorge, Oxalá e São Jerônimo

- Na época - prossegue Zélio - imperava a feitiçaria: trabalhava-se muito para o mal, através de objetos materiais, aves e animais sacrificados, rudo a preços elevadíssimos. Para combater esses trabalhos de magia negativa, o Caboclo trouxe outra entidade, o Orixá Male, que destruía esses malefícios e curava obsedados. Ainda hoje isso existe: há quem trabalhe para fazer ou desmanchar feitiçarias, só para ganhar dinheiro. Mas eu digo: não há ninguém que possa contar que eu cobre um tostão pelas curas que se realizavam em nossa casa; milhares de obsedados, encaminhados inclusive pelos médicos dos sanatórios de doentes mentais... E quando apresentavam ao Caboclo a relação desses enfermos, ele indicava os que poderiam ser curados espiritualmente; os outros dependiam de tratamento material...

Mesmo que tenha havido a afirmação de que o Caboclo, o Preto-Velho, o Malaio, Zélio e a Tenda eram desconhecidos em São Paulo até a década de 1970, no primeiro e segundo quartel do século XX esses personagens do espiritismo de umbanda - Alabanda ou Umbanda Branca - já haviam sido comentados em matérias publicadas por Leal de Souza, aquele que foi considerado por muitos como o primeiro escritor umbandista.

Leal tem duas publicações mais conhecidas. A primeira, resultado das reportagens por ele realizadas para o jornal *A Noite* (RJ), iniciadas em janeiro de 1924, que resultou na publicação do livro *No Mundo dos Espíritos*, em 1925, em que notamos a presença da umbanda, se bem que à época, ainda nomeada como macumba.

Lembramos que a distinção entre macumba, umbanda e quimbanda, espiritismo e alto e baixo espiritismo, dá-se no decorrer de algumas décadas e, até certo momento, as nomenclaturas atarantam-se por completo. Na década de 1920, certo é que a macumba confunde-se com a umbanda nas acusatórias e depreciativas notícias de jornais e já é considerada como baixo espiritismo, designação em que irá manter-se para os kardecistas da época, influenciados pela FEB, para o Estado e por grande parcela da sociedade.

Em *No mundo dos Espíritos*, Leal de Souza (1925/2012) cita o "Centro Nossa Senhora da Piedade, onde se manifestam espíritos de caboclos" (p. 74), a Tenda de Zélio, onde conhece o espiritismo de umbanda e passa a frequentá-lo.

Já como umbandista, o jornalista escreve para o *Diário de Notícias*, também do Rio de Janeiro, entre novembro de 1932 e janeiro de 1933, e seus artigos são

publicadas em formato de livro - este que deixou o legado como o primeiro título umbandista - intitulado de *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*.

Na obra, Leal debruça-se avidamente na separação entre umbanda e macumba, esta última já distinguível como baixo ou falso espiritismo, além de considerar sua religião como uma forma de espiritismo - o espiritismo de linha ou espiritismo de umbanda, procurando colocá-la próxima do kardecismo, o representante indelével do alto e verdadeiro espiritismo, no que parece ser, o solo para o início do plantio da legitimação, que deslegitimaria os saberes indígenas e africanos.

Sobre a macumba o autor assim se refere:

A macumba se distingue e caracteriza-se pelo uso de batuques, tambores e alguns instrumentos originários da África. Essa música, bizarra em sua irregularidade soturna, não representa um acessório de barulho inútil, pois exerce positiva influência nos trabalhos, acelerando, com as suas vibrações, os lances fluídicos. As reuniões não comportam limitações de hora, prolongando-se, na maioria das situações, até o alvorecer. São dirigidas sempre por um espírito, invariavelmente obedecido sem tergiversações, porque está habituado a punir os recalcitrantes com implacável rigor. É, de ordinário, o espírito de um africano, porém também os há de caboclos. Os métodos, seja qual for a entidade dirigente, são os mesmos, porque o caboclo aprendeu com o africano. Os médiuns que ajudam o aparelho receptor do guia da reunião, às vezes, temem receber as entidades auxiliares. Aquele ordena-lhes que fiquem de joelhos, dá-lhes um copo de vinho, porém, com mais frequência, puxa-lhes, com uma palmatória de cinco buracos, dois alentados bolos. Depois da incorporação, manda queimar-lhes pólvora nas mãos, que se tornam incombustíveis, quando o espírito toma posse integral do organismo do médium. Conhecendo essa prova e seus resultados quando a incorporação é incompleta, apassivam-se os aparelhos humanos, entregando-se por inteiro aqueles que devem utilizá-los. Os trabalhos, que, segundo os objetivos, participam da magia, ora impressionam pela singularidade, ora assustam pela violência, surpreendem pela beleza. Obrigam a meditação, forçam ao estudo, e foi estudando-os que cheguei a outra margem do espiritismo (Souza, 1934/2019, pp. 73-74).

Já sobre o baixo espiritismo, associado diretamente à macumba, e sua contra parte, o espiritismo de linha ou de umbanda, também designado como Umbanda Branca e Demanda, a Alabanda de seu Sete Encruzilhadas, Leal assim diz:

O Espiritismo não é clava para demolir, é uma torre em construção e, quanto mais se levanta, tanto mais alarga os horizontes e a visão de seus operários, inclinando-os à tolerância, pela melhor compreensão dos fenômenos da vida. Como nos ensina o seu codificador, o Espiritismo não veio destruir a religião, mas sim consolidá-la e revigorar a fé, trazendo-lhes novas e mais positivas demonstrações da imortalidade da alma e da existência de Deus (...) Com estas ideias, é claro que não venho provocar polêmicas, e seria desconhecer os intuitos do Diário de Notícias aventurar-me à propaganda agressiva dos meus princípios. Pretendo, nestes artigos, esclarecer, quando o permitam os meus conhecimentos, práticas amplamente celebradas nesta capital, estabelecendo diferenciações, para orientação popular e mostrando a importância de coisas que, parecendo burlescas, são, com frequência, sérias e até graves. E pois que tratarei também, e principalmente, do Espiritismo mo

de Linha, na fórmula da Linha Branca de Umbanda: salve a quem tem fé; salve a quem não tem fé (Souza, 1934/2019, pp. 19-20)

O Espiritismo, no Rio de Janeiro, como em toda parte, varia em modalidades, dividindo-se em ramificações. Possuímos, nesta capital, centros ligados, pela orientação e pelos ritos, à tradição dos velhos tempos egípcios; temos a diversidade das lojas teosóficas, a que faço, com simpatia, esta referência receosa, pelo pelo dever de constatar-lhes a existência, pois muitos teosofistas não gostam de ser confundidos com os espíritas. Contam-se também institutos moldados com adaptações locais sobre antigos modelos indianos. O Espiritismo científico, com o rigor integral de suas pesquisas, é o menos cultivado na capital do Brasil, certamente pelos pendores religiosos de nosso povo. O Kardecismo, que reputa os seus aderentes os únicos praticantes da doutrina, como a pregava Allan Kardec, igualmente varia, onímodo, em seus processos e práticas. Há centros representativos da intransigente pureza do espiritualismo sem liga e há os revestidos de alta nobreza intelectual, a par dos humildes, constituídos dos chamados pobres de espírito. Aprecia-se, em alguns, o brilho das assistências elegantes; contentam-se muito com a desataviada modéstia dos pobres; mesclam-se, na maioria, fraternalmente e sem preconceitos, as diferentes classes sociais; em numerosos desses centros, conservam-se reminiscências do Catolicismo; avultam os contaminados pela Linha Branca de Umbanda; não faltam núcleos de fanáticos, atirando pedras para todos os lados, e sobram irmandades tolerantes, lançando flores em todas as direções, mas a elevação dos princípios pregados é uniforme nos centros do Kardecismo. À margem dos kardecistas, florescem os centros de transição, fundados sem o objetivo real de sua finalidade, e que servem para facilitar aos egressos de outras religiões a passagem para o Espiritismo. Aparecem depois, no espaço em que as autoridades localizam o que chamam "falso Espiritismo" e o que consideram "baixo Espiritismo", a macumba, com os seus trabalhos compassados ao ritmo de batuques, tambores e rústicos instrumentos africanos; a feitiçaria, com suas variantes, inclusive a magia negra. Não temos, porém, o Candomblé, talvez originário do Congo praticado na Bahia, em Alagoas e possivelmente, em regiões do Norte. O Espiritismo de Linha compreende, pelo menos, 99 subdivisões, ou linhas, que são as de que eu tenho conhecimento; nem todas, porém, praticadas à beira da Guanabara. Conta-se, finalmente, a Linha Branca de Umbanda, com as suas sete seções, tornada poderosa, no sentido numérico, pelas necessidades de defesa da gente ameaçada pelos excessos das linhas da cor Oposta à de sua designação. Em todos os agrupamentos espíritas do Rio de Janeiro, excetuados parcialmente os das linhas ditas negras, a finalidade é a mesma: O aperfeiçoamento da individualidade humana pela prática das leis divinas, mediante a cultura dos sentimentos superiores e o domínio do instinto animal, expressos tais esforços em atos de piedosa solidariedade fraternal (Souza, 1934/2019, pp. 27-28).

Sobre as entidades e a relação entre o kardecismo e o espiritismo de linha - a umbanda por ele praticada a partir dos ensinamentos da Tenda de Zélio e de suas entidades protetoras -, o autor assim assevera:

Os protetores da Linha Branca de Umbanda se apresentam com o nome de caboclos e pretos, porém, frequentemente, não foram nem caboclos nem pretos. Allan Kardec, à página 215 do Livro dos espíritos, ensina: Fazeis questão de nomes: eles (os protetores) tomam um, que vos inspire confiança? (Souza, 1934/2019, p. 170).

Ora, esses espíritos de caboclos ou pretos, e os que como tais se apresentam, pelas tradições de nossa raça e pelas afinidades de nosso povo, são humildes, bons e pregam, invariavelmente, sem solução de continuidade, a doutrina resumida nos Dez Mandamentos e ampliada por Jesus. Entre os protetores da Linha Branca, alguns não são espíritos superiores, e os há também atrasados, porém bons (...) Esses trabalhadores, porém, na Linha Branca, estão sob a direção de guias da maior elevação, de acordo com o dizer de Allan Kardec, à página 318 do Livro dos espíritos, sobre os espíritos familiares, que "são bons porém muitas vezes pouco adiantados e até levianos. Ocupam-se de boa mente com as particularidades da vida íntima e só atuam com ordem ou permissão dos Espíritos Protetores". O objetivo da Linha Branca é a prática da caridade, e Allan Kardec, no *Evangelho segundo o Espiritismo*, proclama repetidamente que "fora da caridade não há salvação". A Linha Branca, pela ação dos espíritos que a constituem, prepara um ambiente favorável à operosidade de seus adeptos. Será isso contrário aos preceitos de Allan Kardec? Não (...) (Souza, 1934/2019, p. 171).

No bandim de Leal de Souza, parece ter sido usado os mesmos adubos que fizeram florescer o Movimento Federativo que engendrou e realizou o Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, que, lembramos, a partir de Negrão (1996) e Silva (2005), a Federação (UEUB) fundada em 1939 por Zélio e outras lideranças umbandistas, ajudou a organizar.

No primeiro Congresso, em 1941, a divisão se consuma: de um lado o espiritismo de umbanda ou a alta umbanda - que ainda era considerada baixo espiritismo pelos kardecistas, pelo estado, pelos jornais e por muitos setores da sociedade. Do outro a quimbanda, a feitiçaria, a nova categoria de acusação que passou a dividir o título com a macumba, o baixo espiritismo ou a falsa umbanda. Época em que a Igreja católica e as ciências sociais, antropológicas e biológicas (médica), consideram o espiritismo e a manifestação da mediunidade (incluído na categoria o kardecismo, a macumba, a umbanda, entre outras) como uma endemia patológica, uma questão de saúde pública, uma fonte de misturas culturais mal-ajambradas que atravancavam o progresso cultural e social do Brasil.

Cabe-se uma ressalva, pois, apesar da instituição do Código Penal de 1890, que determinava contra o espiritismo, de acordo com Negrão (1996) e Velho (1992), o kardecismo já instituído, apesar de ameaçado e repreendido, não parece ter sofrido na mesma proporção que as manifestações religiosas africanas e indígenas.

Um pouco depois, em 1953, Jayme Madrugá apresentaria ao jornal *A Noite*, a Codificação do ritual de Umbanda, estabelecida ao longo dos anos que se seguiram às constatações ou resoluções do Primeiro Congresso, por aprovação do Guia-Chefe da Tenda Nossa Senhora da Piedade (Cumino, 2011).

Sabe-se, contudo, que essa codificação não foi aderida em sua totalidade por todas as práticas ou vertentes umbandistas da época. Exemplo disso é o mote para

a realização do segundo Congresso de 1961, do Terceiro em 1973 - este último que também traria em sua composição a semeadura para a institucionalização do Dia Nacional da Umbanda, que seria determinado em 2012, por meio da Lei nº 12.644⁵⁷, ao dia 15 de novembro -, as próprias práticas macumbeiras e quimbandeiras e o movimento de resistência da Confederação Umbandista do Brasil, criada por Tata Tancredo.

Não obstante, para alguns autores, como Brown (1985), essa versão da anúncio e nascimento da umbanda trata-se de um *mito de origem* ou de *fundação*.

⁵⁷Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12644.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%2012.644%2C%20DE%2016,anualmente%2C%20em%2015%20de%20novembro.

2.3.2. *Umbanda(s), a(s) não nascida(s)*

O que se pode dizer, com alguma clareza, sem nos atermos às datas ou à literalidade do conteúdo relatado dos acontecimentos sobre o mito de nascimento da umbanda, é que de fato houve uma fundação religiosa por Zélio e sua entidade chefe, o caboclo das Sete Encruzilhadas, personagens históricos conhecidos no meio umbandista. Todavia, essa religião que estava sendo anunciada, parece ter sido apenas uma das formas de umbanda que existia e se manifestava e que influenciou a formação das Federações e da umbanda como a conhecemos hoje. Seu nome: Alabanda, Aumbanda, espiritismo de linha, espiritismo de umbanda, umbanda cristã ou, simplesmente, Umbanda Branca e Demanda.

Como exposto por Brown (1985)

Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da umbanda, ou mesmo que a umbanda tenha tido um único fundador, muito embora o centro de Zélio e aqueles fundados por seus companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que se identificavam conscientemente como praticantes de umbanda (p.10)

Assim como expusemos anteriormente, para Sá Junior (2004) a umbanda ainda é a macumba com algumas modificações e alteração de nome. Em nossa compreensão, muitas quimbandas da época - também chamadas estigmatizadamente de macumba, baixo espiritismo ou falsa umbanda -, eram na verdade as práticas que divergiam do formato condicionado pela Alabanda, pela Aumbandhã⁵⁸ ou pela umbanda federativa que se orientava pelo mito da democracia racial. Além disso, muitos desses terreiros existiam sem a tutela da FEB e adotavam apenas para sua proteção o nome de espíritas (Negrão, 1996), sem necessariamente praticarem em seus rituais as exigências federativas ligadas à codificação.

Outro exemplo é a prática umbandista de Tata Tancredo, o Omelokô. Enquanto os Terreiros ou Centros que eram vinculadas à Tenda Nossa Senhora da Piedade de Zélio, à Tenda Espírita Mirim de Benjamin Figueiredo e outros que assentaram-se junto à Bíblia ou ao Pentateuco Kardequiano "defendiam uma ritualística que se afastava de características afro-brasileiras mais evidentes, como o uso de atabaques tradicionais, o sacrifício de animais, o uso de roupas coloridas ou

⁵⁸ Expressão apresentada como origem e significado da palavra umbanda, no seio do primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, por Diamantino Coelho Fernandes, representante da Tenda Espírita Mirim. Ver no Glossário o termo '*Aumbandhã*'.

a ligação com casas de candomblé" (Simas, 2021, p. 145), Tancredo, em contrapartida, impugnava as deliberações dessas vertentes de umbanda branca, procurando reafirmar as tradições marginalizadas, sobretudo a africana.

Compreendemos, portanto, naquilo em que podemos nos assegurar, que a umbanda consagrada na Tenda Nossa Senhora da Piedade, independente de datas ou de relatos factíveis, não compreende a fundação da totalidade de manifestações umbandistas, mas sim de apenas uma de suas formas ou vertentes, talvez a primeira manifestação (quase) com o nome de umbanda eminentemente kardecista e cristã que se tem notícias e que deu espaço para o surgimento de outras tantas similares. A exemplo, têm-se as outras sete Tendas formadas por determinação do Caboclo das Sete Encruzilhadas que seguiam sua ritualística com pouquíssimas alterações.

A presença do Caboclo das Sete Encruzilhadas, de Zélio e de outros que os acompanhavam no movimento de formação do campo umbandista, são parte da história da umbanda. Como exemplo, temos a criação das federações que buscavam a sua legitimação e uniformidade ou a tensão histórica que cresceu em volta do marco inicial da religião. Isso não está sendo desconsiderado, pelo contrário. Mas para podermos expor a constituição da(s) umbanda(s) em solo brasileiro, a fim de que possamos trazer todos os elementos aqui visitados que nos permitirão assestar caminhos que nos auxiliem a percorrer por sua própria historização, faz-se necessário que possamos compreender essa dinâmica tensional para além dela mesma.

Nesse sentido, recorreremos a Eliade (1986) que nos explica o mito como um ingrediente de vital importância para a civilização. Falar em mito ou sobre um mito criacional, não se trata de uma confabulação vã, ao contrário, a realidade que vivemos não é senão, aquela a qual se recorre incessantemente a ele.

A função da História, afinal, não é a de abraçar os mitos, mas a de dissecá-los com certa frieza de legista. Os mitos aqui serão trabalhados como discursos sobre o real que, ainda que sejam objetivamente recusáveis, não são fabulações desprovidas de sentidos, mas realidades que fundamentam rituais, condutas exemplares: dão sentidos de pertencimento a determinados agrupamentos sociais (...) As umbandas são, neste de contatos diversos, circularidades culturais e entrecruzos que se codificam de múltiplas formas (Simas, 2021, p. 26).

Para Giumbelli (2002), o reconhecimento da data de anúncio da umbanda e dos próprios personagens que a compõem, seria uma construção tardia que

começou a aparecer em trabalhos acadêmicos a partir de 1960 e que seria aprovada pelo Conselho Deliberativo da Umbanda (CONDU) apenas na década de 1970.

Longe de um consenso, tal reconhecimento da figura de Zélio aponta para um projeto federativo específico que procura generalizar o que tende a permanecer uma consagração restrita a certo segmento do universo umbandista (p. 195).

De acordo com Simas (2019), que associa a data de fundação da umbanda com a data comemorativa da proclamação da República, podemos observar que

há um país oficial que ainda tenta silenciar os índios, os caboclos, os pretos, os ciganos, as pombagiras (mulheres donas do próprio corpo em encanto) e todos aqueles vistos como estranhos por um projeto colonial amansador de corpos, disciplinador de condutas e aniquilador de saberes (p.171).

O autor, em outra obra, também nos indica a necessidade de refletirmos

sobre as disputas que se estabelecem no campo simbólico em que se edifica a umbanda como religião, incluindo a elaboração de mitos de origem e a invenção de tradições. De um lado, temos uma concepção de umbanda que abraça o mito das três raças formadoras da identidade nacional, dentro de uma perspectiva marcada por certa ideia de mestiçagem hierarquizada, em que a cultura europeia depura os elementos indígenas africanos de suas características primitivas e os insere em um processo evolutivo no caminho da legitimidade social e do que se imagina ser a civilização. Tal codificação dialoga com o projeto de construção identitária preconizado especialmente, pelo Estado Novo de Getúlio Vargas, ultrapassando de longe seus limites na construção do Estado-Nação (Simas 2021, pp. 24-25).

Assim, naquilo que é possível resgatar, a segunda corrente de entendimento sobre a formação ou surgimento da umbanda pauta-se, sobretudo, pelas pesquisas e exposições de cientistas sociais e pela visão de muitos adeptos. Como expõe Jorge (2014), tal corrente define

que o movimento religioso da umbanda faz parte de um processo amplo envolvendo várias partes do país. Um dos argumentos é que por volta de 1720 já havia um culto sincretizado de elementos africanos, portugueses e indígenas em que eram realizados curas, adivinhações, com a presença de espíritos, danças e toques, e, portanto, isso já era uma representação da umbanda, apenas sem a denominação (p. 154).

Cabe-nos uma ressalva, pois acreditamos que antes mesmo dos calundus, citados indiretamente pelo autor, as santidades seiscentistas já continham elementos concretamente muito similares à hodiernidade do culto umbandista.

De qualquer maneira, e tomando como reflexão a crítica apontada, sua direção tem um lastro que refere-se ao aparato ideológico envolto em um mito criacional de uma religião sabidamente marginalizada, provida de tradições igualmente marginalizadas, mas com personagens eminentemente brancos em papéis principais. Somando-se a essa conjuntura, tem-se a compreensão a respeito

de uma tentativa sumária de embranquecimento da população, da cultura e da história do país, que no início do século XX estava vigente (Schwarcz, 1993), gerando “uma certa resignação que favoreceu a imagem da democracia racial e de um certo caráter benigno, brando da escravidão” (Rohde, 2009, p. 86).

Desta feita, o nascimento de uma religião, ao modo como foi transliterado, escamotearia uma raiz ecossistêmica “de idéias religiosas de múltiplas procedências (...) um grande contexto dinâmico constituído por um sistema de relações entre subcontextos relativamente autônomos” (Dandara e Ligiéro, 1998, p. 146), esbatendo um antigo e longo processo de disputas e transformações, que houve em sua constituição. Ou seja, a ideia compositora de “uma edificação orientada da religião”, por um grupo eminentemente kardecista, “num período específico dificulta e até mesmo impede a percepção de um processo de constituição bem mais caótico e prolongado do que sugere um momento fundador” (Rohde, 2010, p. 54).

De acordo com Rohde (2009),

parece-me impossível interpretar dinamicamente o todo, o universo umbandista, dando ênfase analítica quase que exclusiva a um dos fragmentos constituídos por uma lógica identitária, como vem ocorrendo entre estudiosos e adeptos da umbanda em relação à umbanda branca – mesmo que este grupo tenha adquirido uma proeminência social, política, cultural e histórica inigualável (p. 93).

Por esse motivo, procurando certa ultrapassagem ou superação desse enredo, o autor compreende a umbanda como *uma religião que não nasceu*, mas, sim, desenvolveu-se na efervescência e eclosão das transformações que ocorriam no país. Afinal, se o todo umbandista for apenas focalizado em sua anunciação a 15 de novembro de 1908, é necessário que se desconsidere o secular caminho “complexo e descentrado de constituição da nuvem de sentimentos, práticas, objetos e memórias que hoje chamamos de umbanda” (Rohde, 2009, p. 94). Jorge (2014), também direciona suas críticas em sentido similar, realçando “que a existência de rituais de cura com os mesmos elementos encontrados hoje na umbanda já aponta para o surgimento desta muito antes de 1900” (p. 154).

Como Rohde (2010), concordamos que houve uma “grande relação entre o movimento de institucionalização da umbanda e as transformações pelas quais passava o contexto brasileiro” (p. 50) daquele período, afinal houve efetivamente uma “virada fundamental na história da religião, influenciando profundamente o modo como hoje ela se apresenta” (p. 50). Todavia, assim como expusemos sobre história de constituição das religiões erigidas no Brasil, afirmar sobre uma inauguração que determinava “as categorias de entidades que passariam a baixar

nos terreiros de umbanda representando as “três etnias que formam a nação brasileira (p. 50)”, ou sobre a dinâmica de sua composição, isto é, o branco (Zélio e as tradições religiosas européias escritas) os caboclos (Sete Encruzilhadas) e os pretos velhos (Pai Antônio), transmite uma mensagem que se diz espiritual e, portanto, digna de ser sacralizada e seguida com segurança - era uma mensagem proferida por uma figura que representava o nacionalismo, além de advir de um sacerdote católico, pois não podemos nos esquecer que seu Sete Encruzilhadas havia sido um padre em sua última existência.

Sabe-se que desde 1857 tem-se nas cercanias brasileiras a crescente e romântica imagem idealizada por nossos escritores que, “influenciados pela imagem do 'bom selvagem' de Rousseau e de outros autores, atribuíram-lhe sentimentos e valores parecidos com os dos personagens dos romances europeus” (Silva, 2005, p. 91). Foi esse o caso observado em um dos personagens mais populares de José de Alencar, o índio “Peri (o herói guarani que se apaixona por Ceci, a filha do fidalgo português) e Iracema (a poética índia tabajara que abandona seu povo para seguir Martim, o colonizador branco)” (Silva, 2005, p. 91).

Esses índios e índias, românticos e inocentes, mas também orgulhosos, bravos e guerreiros, representaram na literatura a valorização da aliança entre brancos e índios que, historicamente, foram os primeiros grupos formadores do povo brasileiro (Silva, 2005, pp. 91-92).

Como Brown (1986) dispõe, entretanto, a mensagem proferida na anunciação, como um todo, parece-nos ser, no mínimo, um discurso político assentado em uma ideologia muito clara, que ficou em voga durante um extenso período e moldou a compreensão da própria história de formação do país.

A mensagem espiritual subsequente encaminhada pela benevolente figura do padre jesuíta relembra o histórico papel dos jesuítas como protetores dos índios e de populações oprimidas no começo do período colonial. Ainda, num sentido mais universal, o papel do padre reconhecendo africanos e ameríndios, simbolizados pelos espíritos de pretos-velhos e caboclos, sugere que a Igreja católica em si é retratada como sancionando a criação da umbanda (p.40).

É como se tratássemos sobre o mito do mito, e essa conjuntura organizasse e direciona-se a conduta para todos os umbandistas e para a umbanda enquanto religião em sua vastidão de manifestações. Isto é, a reinvenção do mito da democracia racial freyriano é cooptado e reformulado no mito de formação da umbanda. Mas a história nos conta outros detalhes.

Notemos que as entidades que baixaram na ocasião da anunciação, e que estariam inaugurando uma nova religião, assim como boa parte da ritualística

determinada e adotada por elas, sem intrujice, já habitavam nossa terra ancestral desde as santidades e dos calundus coloniais e já faziam parte não apenas do percurso das religiões afro-indígenas, como da formação do país.

A segunda corrente compreende, portanto, que à umbanda não caibam reducionismos e certezas homogêneas, pois em sua complexidade seria ela uma velha-nova religião que não nasceu com algum personagem específico, tão pouco anunciou-se em uma data fixa, mas tem na história de sua composição e de sua ritualística e crença, mitos e raízes de muitos povos e culturas, com influências das mais diversas que expressam-se em sua não-homogeneidade.

Por esse motivo, e a termo, acredito ser importante resgatar as palavras de Simas (2021), que nos revelam sobre a perspectiva de que "as umbandas não são filhas de origens datadas, mas de acúmulos de sabedorias encantadas diversas" que se (des)organizam dinâmica e organicamente, se articulando "em cultos multifacetados, plurais, abertos para alteridades e alterações e, ao mesmo tempo, profundamente tradicionais" (p. 26).

2.3.3. O irromper da(s) Umbanda(s)

De acordo com Jorge (2014), essa corrente é defendida principalmente por Roger Bastide, a partir do livro *As religiões africanas no Brasil*, publicado originalmente em 1960, além de outros sociólogos, como Renato Ortiz. Sua confrontação com as outras duas correntes, insere-se na compreensão sobre o surgimento da umbanda como um movimento de reação à “desagregação do africano a uma realidade urbana e industrial” (Jorge, 2014, p. 155), tendo surgido entre 1920 e 1940, eminentemente na região sudeste do Brasil, a partir de algumas lideranças.

Como expõe Ortiz (1978/1999), a umbanda irrompe “como um movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras” (p. 32) e o foco passa a ser a procura de um desvelamento sobre como essa desagregação pode se canalizar “para formar uma nova modalidade religiosa” (p.32), que chamou-se de umbanda.

Sem impedimentos, é a partir de Bastide (1960/1971) que parece ter começado a consolidar-se o entendimento dos pesquisadores sobre as múltiplas manifestações da umbanda e sua própria forma de continuamente apresentar-se. Afinal, “estamos em presença de uma religião a pique de fazer-se; ainda não cristalizada, organizada, multiplicando-se numa infinidade de subseitas, cada uma com o seu ritual e mitologia próprios” (p. 440).

Para Birman (1983), tal característica compõe o que ela nomeou de *paradoxo umbandista*, entendido como a *unidade na diversidade*

Mas a tensão entre o um e múltiplo não se esgota aí. Ela avança pela doutrina e pelas formas de organização da umbanda. (...) Não há como na Igreja católica um centro bem estabelecido que hierarquiza e vincula todos os agentes religiosos. Aqui, ao contrário, o que domina é a dispersão. (...) Criam federações, tentam estabelecer formas de relacionamento entre os vários centros decisórios, tentam enfim enfrentar a dificuldade de conviver simultaneamente com formas de organização dispersas e tentativas de centralização. A mesma dificuldade se reflete no plano doutrinário. Entre os terreiros são encontradas diferenças sensíveis no modo de se praticar a religião. Tais diferenças, contudo, se dão num nível que não impede a existência de uma crença comum e de alguns princípios respeitados por todos. Há, pois, uma unidade na diversidade (pp. 25-26).

Em Ortiz (1978/1999), encontramos uma definição que nos abre ao horizonte sobre uma possível formação do campo umbandista:

Constataremos assim que o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de

classes. A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira. Nesta dialética entre social e cultural, observaremos que o social desempenha um papel determinante. (p. 15)

Bom, o autor nos lança à necessidade de compreendermos sobre quais seriam as transformações sociais do período, qual seja, o entremeio das décadas de 1920 e 1940. Em que pese já termos resgatado algumas delas ao longo da escrita deste segundo capítulo, cumpre-nos facilitar sua contextualização.

No Brasil, entre os grandes acontecimentos, tem-se muitas revoltas e o ganho de força das indústrias, que obrigou a uma mudança na composição demográfica até então eminentemente rural. A política do *café com leite* encerra-se com a Revolução de 1930, que mata a República-Velha e culmina na formação estado-novista e a implementação de uma dura política. O processo de urbanização segue a passos largos e tanto o modernismo quanto o nacionalismo são determinantes aos anseios culturais da 'nova' sociedade.

Nos estudos sociológicos temos a apologia da miscigenação e, especificamente, no tocante aos estudos das religiões afro-indígenas há uma ampla investigação, "sendo analisados, além dos terreiros da capital baiana visitados por Nina Rodrigues, os candomblés de outras regiões, os catimbós do Nordeste e as macumbas do Rio de Janeiro e de São Paulo" (Silva, 2005, p.102).

Como exposto por Silva (2005),

Arthur Ramos, em *O negro brasileiro*, publicado em 1934, substitui o conceito de raça - usado para desqualificar o negro e sua religiosidade pelo de cultura. A que vê as manifestações religiosas como processos históricos e sociais não subordinados às características biológicas de seus participantes (Silva, 2005, p. 102).

No entanto, não podemos nos esquecer, assim como Velho (1992) nos faz lembrar, que a partir de 1927 e a Comissão do delegado Mattos Mendes para a repressão ao baixo-espiritismo, "todo aquele que for macumbeiro pode sofrer processo formal, acusado de praticar sortilégios" (p. 190). Afinal, através de uma ignóbil ideologia classificatória, convencionou-se considerar que o macumbeiro "é pobre, preto e feiticeiro. Perigoso e ignorante" (p. 190) e por esse motivo, "a falta de cultura leva à produção de magia" (p. 190).

Já em 1934, "por influência da Igreja, foi promulgada em nome de Deus" (Silva, 2005, p. 102) a Primeira Delegacia Auxiliar especializada na repressão do baixo espiritismo. O "catolicismo voltou a ser a religião oficial do Estado (ato que havia sido revogado pela constituição leiga de 1891)" e o ensino "facultativo da

religião católica foi instaurado nas escolas primárias e secundárias; o casamento religioso oficialmente reconhecido e a assistência católica autorizada nas instituições do governo" (Silva, 2005, pp. 103-194).

A ameaça a ser combatida pela endemia baixo-espírita começa na verdade antes do vulto que o nome passa a projetar. Velho (1992), analisando processos criminais contra curandeiros ou feiticeiros, nos dirá que

Nos processos analisados se vislumbra a complexidade da crença na feitiçaria no Brasil contemporâneo. Desde 1890 os processos não mencionam ou penalizam o exercício puro do espiritismo, mas seu uso mau ou abusivo. São processados médicos sem diploma, mas a maioria dos incursos pelo artigo 156 (prática ilegal da medicina) é de pessoas que usam outros métodos de cura que não o da ciência oficial. E a maioria dos processos vistos diz respeito à cura pelo espiritismo (...) Há acusações de feitiçaria desde a virada do século (...). Já nessa altura, a água fluida ou rezada é considerada objeto potente para a prática ilegal da medicina. Segundo os peritos nela se descarregam fluidos magnéticos dos médiuns. A água fluida é perigosa porque potente. É proibida por não ser usada por médico diplomado. Mas não se nega seu valor de cura (p. 188).

São processos de acusações que envolvem o exercício ilegal da medicina. De tratamento e cura. Mas que cura e onde? Ora, de todos os males possíveis no(s) único(s) espaço(s) em que grande parcela da população podia se assegurar: as *engiras* da cabula, os terreiros de macumba, quimbanda e umbanda - como ainda hoje o fazem em grande medida.

É imperativo lembrarmos que, ao que parece, a medicina se instala no Brasil, oficialmente, a partir de 1808 com a fundação da *Faculdade de Medicina da Bahia*, denominada de *Escola de Cirurgia*. Antes deste período a prática médica, que desembarcou em Pindorama com médicos tripulantes da primeira expedição, era esparsa e absolutamente particular aos colonos, dividindo ombro a ombro os espaços de cura com os saberes ancestrais dos povos originários e das culturas que foram trazidas na diáspora. Para grande parte da população, portanto, os únicos agentes de saúde eram as curandeiras e curandeiros (Dandara e Ligiéro, 2018). Lembramos, em igual medida, que nem todos tinham acesso ao cuidado médico, mesmo após a implementação da Faculdade na Bahia.

Também precisamos apontar que em 1886, Franco da Rocha iniciou seu levantamento estatístico sobre as raças e a incidência de transtornos mentais. À época o teorismo sobre a divisão da sociedade e a hierarquia racial predominava e uma vasta plantação sobre o transe nas/das religiões de matriz africana já se estabelece no período, desabrochando em flores fadadas às doenças alguns anos mais tarde. Bastide (1972/2016) assim atema:

O problema da 'loucura entre os negros' parece não ter preocupado nem os psiquiatras nem os sociólogos antes do fim do século XIX. Foi a abolição que o colocou. Era preciso integrar às comunidades nacionais todo um contingente de cor libertado, mas que não havia recebido uma 'educação para a liberdade'. Franco da Rocha começa, em 1886, a levantar estatísticas das doenças mentais segundo as raças em São Paulo, no Brasil, porém essas estatísticas constam dos relatórios do Ministério da Justiça, ao lado das estatísticas dos crimes e suicídios, como indícios da desorganização da massa negra após a supressão do trabalho servil (p. 235).

Ainda em 1920, sabe-se que o eugenismo era o grande fomentador das práticas médico-psiquiátricas. Como vimos a Liga de Higiene Mental estabelece-se e (retro)influencia as escolas social e psicológica, esta última, exequível na clínica, modelo tido como tradicional e que, de acordo com Souza e Barbosa (2020), carrega a estiva do que podemos chamar de uma pré-formação de psicólogos nos laboratórios criados em hospitais psiquiátricos. As autoras resumem que a forte presença de uma visão médico-clínica, positivista e reducionista, fundamentaram os fazeres tanto da psicologia, quanto da clínica psicológica.

Nessa conjuntura científica, as religiões afro-indígenas, sobretudo as de base Centro-Africanas, como a umbanda, já sofriam o golpe das (in)compreensões culturais - que tomavam o espaço do conceito de raça - e das reduções patológicas dos modelos sociológico e médico.

A própria história da psicologia, de acordo com Soares (2010), remonta uma relação interdisciplinar com a *Escola de Cirurgia*⁵⁹

Ernesto Carneiro Ribeiro, em 1864, faz-se arauto da necessidade da pesquisa psicológica para a formação do médico, com a tese: *Relação da Medicina com as Ciências Filosóficas: Legitimidade da Psicologia*, numa excelente antevisão do problema da interdisciplinaridade, como fator de aperfeiçoamento cultural e profissional (...) A partir da primeira década de 1900, as teses, ensaios e atividades dos médicos, saídos das duas Faculdades, rio e Bahia, trazem caráter científico mais preciso e interesse Psicológico mais definido, pelo uso de métodos e técnicas de Psicologia de maior objetividade e confiabilidade (pp. 14-15).

O autor ainda nos informa sobre "a tese de Maurício Campos Medeiros, defendida, em 1907, no rio de Janeiro, [que] prova a tendência a um maior rigor científico: *Métodos em Psicologia* (p. 15, *grifo nosso*) e sobre "A primeira história da Psicologia, no Brasil, [que] tem por título: *A Psicologia Experimental no Brasil*" (p. 15,

⁵⁹ De acordo com Soares (2010): A Faculdade de Medicina da Bahia foi fundada pela carta régia de 18 de fevereiro de 1808, com a denominação de Escola de Cirurgia, passando a chamar-se Academia Médico-Cirúrgica, por outra carta régia do mesmo d. João VI, em 29 de dezembro de 1815. tornou-se Faculdade, por ato da regência trina, em 30 de outubro de 1832 (p. 14).

grifo nosso), de Plínio Olinto, que defendeu em 1911 a tese intitulada *Associação de Idéias*. Plínio é o autor "a quem o Rio de Janeiro deve a criação, no instituto de educação, do Laboratório para Cursos de Psicologia Geral e Clínica" (p. 15).

No pós-abolição, período em que as pesquisas em psicologia na interface com o campo das ciências naturais e biológicas despontam com mais ímpeto, houve uma transformação radical do "mundo negro" (Ortiz, 1978/1999, p. 27):

Por todos os lados, o negro se vê vencido pela concorrência estrangeira, como no caso do artesanato, onde ele ocupava até então uma posição privilegiada. Mesmo nos empregos mais modestos: engraxate, vendedor de jornais, entregador de peixe, ele se vê batido pelo imigrante, que não teme se desconsiderar, preenchendo essas funções. A expansão da cidade destrói a herança cultural negra que se conservava durante os séculos de colonização. O negro torna-se marginal, alcoólatra, criminoso (p. 28).

Tal transformação, entendida por Ortiz (1978/1999) como um movimento desagregador, ressoou no sofrimento emocional da população. Bastide (1972/2016), nos revela que houve significativo aumento de suicídios de afro-descendentes, o que evidencia, sem generalizações, que não havia uma atenção ou um preparo para acolher as mudanças sociais, que se fizesse suficiente. Os terreiros de macumba e os candomblés - àquela altura já sofrendo repressões de todos os lados -, parecem ter sido os únicos dispositivos de saúde dos *marginais*, *alcoólatras* e *criminosos*.

Retomando a criação da Liga e expondo sua relação e influência com a construção da escola psicológica, Soares (2010) nos revela que

o ano de 1922 assiste à criação da Liga Brasileira de Higiene Mental, responsável pela promoção das 'Jornadas Brasileiras de Psicologia'. Tentava, assim, a liga despertar interesse pela pesquisa pura e pela pesquisa aplicada. Dez anos depois, a liga propõe ao Ministério da educação e Saúde a criação obrigatória de Gabinete de Psicologia, junto às clínicas Psiquiátricas. Como se vê, inovações que, nos nossos dias, trazem para o seio da Psicologia e para a Profissão largo campo de atividade e de melhoria científica, através da abordagem do homem e seu ajustamento, têm raízes bastante antigas, na ação de pioneiros. O Ministério de Educação e Saúde avoca a si, com a denominação de Instituto de Psicologia, o Laboratório de Psicologia do Engenho de Dentro, que funcionou de 1923 a 1932, e preparou profissionais de diversas especialidades. Foi o primeiro centro brasileiro de pesquisa pura, em Psicologia (p. 15).

Muito embora o tom da narrativa do autor possa parecer condescendente, o que exatamente era pesquisado, ou melhor, determinado nessas pesquisas médico-psicológicas providas pela Liga e que também influenciou e foi influenciada pelos autores sociológicos do período?

Os negros e os mulatos perceberam que, mesmo tornados iguais aos brancos perante as leis republicanas, estavam de fato segregados por sua condição econômica e, principalmente, racial, pois em tal projeto de modernização não lhes foi reservado nenhum espaço. As idéias europeizantes das cidades brasileiras levaram a um paulatino isolamento dos

núcleos negros, considerados pela polícia como local de malandros, criminosos, bêbados, desocupados e embusteiros em geral. (...) Planos sanitários desempenharam seu papel higienizador junto a esses núcleos. Tidos como focos de doenças e epidemias que colocavam em risco a saúde da população das cidades, esses lugares foram estigmatizados pela classe média e frequentemente fiscalizados pelas autoridades sanitárias no sentido de isolá-los e prevenir o alastramento de possíveis doenças contagiosas como varíola, tuberculose, febre amarela e muitas outras 'doenças da pobreza' (Silva, 2005, p. 53).

Explorando ainda mais, nos valeremos de alguns pequenos trechos da publicação de Arthur Ramos, de 1934, para poder expor algum sentido de resposta, por ser o autor um médico legista, sociólogo e psicanalista que influenciou mormente muitos pesquisadores que o sucederam.

A medicina mágica avassalou todos os antros do baixo espiritismo e tornou-se uma sobrevivência dos três sincretismos africano, ameríndio e do folk-lore europeu. Aqueles que praticam a medicina em vários meios incultos do Brasil, especialmente a especialidade de doenças mentais, bem sabem quanto é ingrato o seu mistério, pois encontram da parte dos curandeiros a mais renhida concorrência (Ramos, 1934/1988, p. 146, *ipsis litteris*).

São comuns os casos (e na Bahia tive exemplos dessa natureza) em que a família de um neuropata em tratamento médico, o leva, à revelia do especialista, à casa de feiticeiros e *medicine-men* espiritistas, que lhe preparam longa série de 'banhos de folhas' e 'garrafadas'. Se o doente fica bom, o mérito cabe a estes. e se piora ou o seu caso é desanimador, a culpa reverte ao médico (Ramos, 1934/1988, pp. 146-147, *ipsis litteris*).

O bruxo torna-se uma entidade da *mala vita* e as suas práticas têm que ver quase sempre com a justiça penal. E então, ele se torna *ñañigo*, em Cuba, *feiticeiro* criminoso no Brasil (Ramos, 1934/1988, p. 131, *ipsis litteris*).

O Brasil vive impregnado de fetichismo. O *medicine-man*, o feiticeiro, tem entre as nossas populações um prestígio bem maior que os dirigentes dos nossos destinos - é preciso ter a coragem de confessá-lo. Porque ele é a *imago* do Pae primitivo. Pelas caladas da noite, ha damas elegantes e cavalheiros do bom tom que vão às macumbas consultar o poder invisível de Pae Joaquim, Zézinho Curunga ou Jubiabá (Ramos, 1934/1988, p. 296, *ipsis litteris*).

O curandeirismo também tem uma origem mágico-feitichista. Aliás a medicina nasceu do empyrismo sacerdotal. O feiticeiro também é o *medicine-man*, o homem-medicina do grupo social primitivo. Estas funções se separaram, no Brasil. O *medicine-man* virou o curandeiro (Ramos, 1934/1988, p. 143, *ipsis litteris*).

Os curandeiros ainda pullulam em vários pontos do Brasil. O seu desaparecimento não está condicionado à simples repressão policial, mas ao trabalho lento da cultura. As rezas" as garrafadas", os 'banhos de folha', as 'mesas', que sei mais? - são ainda procurados por verdadeira legião de crentes (Ramos, 1934/1988, p. 145, *ipsis litteris*).

Só o trabalho lento da verdadeira cultura - cultura que destrua a ilusão mágica da nossa vida emocional - conseguirá a ascensão a etapas mais adiantadas, com a substituição dos elementos pre-lógicos em elementos mais racionais (...) A nossa mentalidade colectiva não está ainda preparada para compreender a verdadeira noção de causalidade. Acha-se imoregnada

de elementos mysticos, pre-logicos, herdados, na maior parte, da magia e da religião negro-feitichistas, transportadas da Africa para cá. (Ramos, 1934/1988, pp. 296-297, *ipsis litteris*).

O que antes definia-se como a raça inferior, a ser medido como indício prevalente de loucura nas estatísticas médicas, no início do processo de modernidade e urbanização passa a ser definido como falta ou o atraso cultural que faz a combustão para a produção da magia e, nesse caso, da magia incorporada por espíritos⁶⁰ ignorantes que procura promover malefícios e, ao longo das décadas de 1920 e 1930, com a criação da repressão especializada ao baixo espiritismo, contra a lei.

Para Ortiz (1978/1999), "é sobretudo a dominação simbólica do branco que acarretará o desaparecimento ou a metamorfose dos valores tradicionais negros; eles tornam-se caducos, inadequados a uma sociedade moderna" (p. 27). Assim, "a reforma da cidade pressupõe uma luta contra os considerados poluidores", e é aí que "intensificam-se os processos criminais contra feiticeiros e aqueles que fazem mal à saúde pública e à nacionalidade" (Velho, 1992, p. 190). Afinal,

Há, nas cerimonias dos cultos negro-brasileiros um capitulo da mais alta importancia para a psychologia. É a possessão feitichista dos chamados 'estados de santo', para os gegê-nagôs, 'manifestação de espirito', para os cultos syncreticos, espirito-bantus (Ramos, 1934/1988, p. 169, *ipsis litteris*).

Esses estados de possessão entre os povos aborigenes da America, repetem, como se vê, o exemplo dos outros povos primitivos (Ramos, 1934/1988, p. 178, *ipsis litteris*).

Foi a larga existencia da possessão diabolica dos primeiros seculos do Christianismo, e dos possessos e demoniacos da idade média, que despertou a atenção dos psychologos (Ramos, 1934/1988, p.179, *ipsis litteris*)

Foi tambem a época dos pactos com o o diabo, das lendas do doutor Fausto, das feiticeiras com as suas festas malditas do *sabbath*, das formulas magicas, sortilegios e exorcismos. Os exorcismos são a forma biblica dos

⁶⁰ Vale citar as palavras de Velho (1992) sobre a crença nos espíritos como um aspecto comum do período, além da coparticipação, em uma panorama histórico de urbanização, entre repressores (Estado) e reprimidos (religiões afro-indígenas e adeptos) na constituição da crença na magia que habita o cotidiano comum: " (...) todos sabem o que são. Os processos criminais confirmam a universalidade dessa concepção no Brasil. Neles ninguém estranha que um médium possa receber espírito, fazer trabalhos de macumba, estar atuado, manifestado, mediunizado, incorporado. Todos discutem em torno de uma crença comum: a existência de espíritos que incorporam e da possibilidade de alguns desses espíritos produzirem malefícios. A dúvida parece se instaurar na definição de quem incorpora ou não o verdadeiro espírito e jamais se detém na existência ou não de tais agentes. Todos querem saber quem utiliza os poderes para o mal, mas a própria crença nos espíritos jamais é colocada em questão (...) juízes, magistrados, acusados e testemunhas participam da crença. O que se deseja enfatizar é que esses processos mostram que aqui todos participam das mesmas premissas culturais, isto é, participam das concepções que nós todos tentamos em vão colocar como crenças do passado, dos pobres, dos negros (p. 186).

despachos das religiões primitivas, para a expulsão dos espíritos. (Ramos, 1934/1988, p. 180, *ipsis litteris*)).

Destas epidemias de possessão demoníaca, devem ser aproximadas as psychoses epidêmicas de cor religiosa, sem a possessão (...) Constitui um mérito incontestável da escola da Salpêtrière o ter desmascarado estas epidemias de possessão demoníaca, demonstrando o seu caráter pathológico (Ramos, 1934/1988, pp. 183-184, *ipsis litteris*).

Haveria, porém, verdadeiramente, uma identidade absoluta entre a possessão diabólica ou a 'queda no santo' das religiões primitivas, de um lado, e os estados histericos do outro? São, relativamente frequentes, no Brasil, os casos de psychoses com conteúdo delirante arcaico, de coloração espírito-feitichista, principalmente (Ramos, 1934/1988, pp. 189-190, *ipsis litteris*).

Mas foi, principalmente, o estudo científico do espiritismo actual, com seus phenomenos mediumnicos, que trouxe novos e valiosos contingentes ao conhecimento dos phenomenos de possessão (...) Brasil onde já houve o syncretismo religioso, as praticas do feitichismo se acham fusionadas com os phenomenos espiritas (...) Outra prova dessa semelhança entre os dois phenomenos de possessão fetichista e espiritista é que, nos meios incultos do Brasil, o transe mediumnico quasi sempre tem aquella exteriorização de preferencia motora, muito semelhante ao 'estado de santo' do culto yorubano, ao contrario do mediumnismo os centros mais adiantados, onde se verificam as manifestações de automatismo verbal, escripta automatica, inspiração, etc (Ramos, 1934/1988, pp. 191-192, *ipsis litteris*).

Synthetizando: a possessão espírito-feitichista é um phenomeno muito complexo, ligado a varios estados morbidos (Ramos, 1934/1988, p. 198, *ipsis litteris*).

Bastide (1972/2016), bem explicou sobre a relação que os campos médico, sociológico e psicológico endereçaram, com o carimbo patológico, acerca das doenças mentais que se relacionavam com os transe de possessão nas macumbas, umbandas e outras práticas bantós, ao longo dos estudos das religiões de matriz africana e indígenas, iniciados por Nina Rodrigues, para as gerações seguintes. Suas conclusões são sempre em deferência à expressão religiosa nagô (mais pura), considerando a desagregação da cultura africana no baixo espiritismo (mistura/sincretismos), a mola propulsora para a loucura.

É somente quando a cultura africana se desagrega que se manifesta o patológico, até então controlado pela seita religiosa. Existem, porém, duas espécies de desagregação. Uma é a desagregação camponesa, na qual os africanismos se dissolvem no catolicismo; então, cuida-se da loucura por aspersão de água fria, fumigação com esterco de boi ou casca de alho, aplicação de fumo sobre a cabeça, flagelação, ou mediante a ajuda de rezas católicas medievais: São Guido (coreia), São Romão (delírios), São Ciríaco (demência), Santa Bibiana (epilepsia), Santo Anastácio (melancolia), São Valentim (crises nervosas). Nas cidades, os africanismos se dissolvem no 'baixo espiritismo' que também possui uma concepção sobrenatural da loucura, provocada, segundo se diz, por espíritos obsessores e tratada com uma terapêutica sobrenatural por meio de passes fluidicos. Gonçalves Fernandes mostrou muito bem que é somente esse baixo espiritismo, no qual

a religião africana se desorganizou, o responsável pelos distúrbios de conduta entre os indivíduos de tendências psicopáticas ou nervosas e submetidos a intensa carga afetiva. Vê-se, portanto, que, no que se refere às relações entre o patológico e o religioso, a América do Sul pode fornecer uma contribuição interessante para a psiquiatria africana (pp. 240-241)

Nos lembramos então de Augras (1983), para poder dizer que a magia, o feiticeiro e o feitiço, a macumba e o macumbeiro e a umbanda e o umbandista falso-espirita, ao incorporar os ancestrais para o acolhimento de quem os procura, para a cura de seus males inclusive, não podem ser tomados como reducionistas patológicos ou transtornados, pois suas práticas, incluído principalmente, o transe de possessão - a *tomada do santé* que sobreviveu do rito cabulista -, são parte constituinte do universo de suas profissões de fé e não uma desagregação que ameaça à sociedade e à saúde da população.

Ainda sobre os principais acontecimentos do período, nas artes, na literatura e na música, também encontramos passagens importantes que se referem, mesmo que indiretamente, ao surgir da umbanda.

Em 1922, o modernismo obriga às elites intelectuais o rompimento com certo "formalismo artístico elegendo radicalmente os tipos populares brasileiros como elementos centrais para a expressão da cultura nacional" (Silva, 2005, p.100).

Buscando nas lendas indígenas e no folclore de nosso passado os temas para recontar a história do Brasil, surgiram os poemas nacionalistas como "Pau-Brasil" (1925), de Oswald de Andrade, e a rapsódia Macunaima (1928), de Mário de Andrade. Neste livro, Macunaíma, "o herói de nossa gente", filho de índia tapanhumas que nasce "preto retinto" e depois se torna branco, representa o cruzamento das três raças, enaltecido como a força e a originalidade do povo brasileiro (Silva, 2005, p. 100).

Como vimos, o mito de nascimento umbandista parece ter angariado essa visão para si, talvez como mais uma das tentativas de legitimação contra sua inexorável posição à margem em comparação à religião oficial. E nos estudos sociológicos-psicanalíticos:

As concepções mythicas do tupy-guarany são sensivelmente inferiores às do negro, mas do negro de procedencia sudaneza, porque os bantus teem um esboço de systema mythico que mal chega a caracterizar uma criação mythologica. Assim, independente da psychanalyse, já no seu tempo Nina Rodrigues observava que a concepção religiosa dos indios brasileiros se achava no periodo inicial do chthonismo (Ramos, 1934/1988, p. 211, *ipsis litteris*).

Na expressão artística da pintura, também se tem uma vanguarda. Silva (2005) nos diz que

pela primeira vez os negros e sua cultura tornam-se temas de vanguarda sendo retratados em quadros famosos como *A negra* (1923), de Tarsila do Amaral, *Mulatas* (1926) e *Samba* (1926), de Di Cavalcanti, e *Mestiço* (1934), de Portinari (p. 100).

Nesse ínterim, os movimentos religiosos afro-indígenas, "tornaram-se um tema obrigatório para o entendimento da formação da cultura popular" (Silva, 2005, p. 101) e assim, a partir do romance *Jubiabá*, de 1935, Jorge Amado faz o candomblé se tornar conhecido. Já na música, o candomblecista Dorival Caymmi, divulga sua religião ao compor sobre o cotidiano baiano, além de Carmen Miranda que tornou a terra de *todos os Santos* e o candomblé, conhecidos internacionalmente (Silva, 2005).

Foi nesse contexto *desagregador* e modernizador da sociedade (Ortiz, 1978/1999), que uma religião *ainda a se fazer* (Bastide, 1960/1971), começa a se apresentar em seu inexorável *paradoxo*, que de tão particularmente profuso, se agrega em uma *unidade na diversidade* (Birman, 1983), sobretudo quando "a classe média branca se uniu à classe pobre, que já frequentava a religião afro-brasileira" (Silva, 2005, p. 106). Isto é, nos terreiros de vida e saúde dos bardos feiticeiros, ou melhor *griots*⁶¹ (Simas, 2021) - as macumbas -, que se formaria "a mais popular da experiência religiosa dos brasileiros, a umbanda" (Silva, 2005, p. 106).

Para Filho (2021), "no Sudeste, especialmente Rio de Janeiro e São Paulo, vemos o surgimento da *Umbanda*, a partir dos anos 1920". Seria ela a herdeira da cabula e da macumba, tendo adaptado, todavia, seus cultos a todo o pique das cidades modernas.

Em Brown (1985) e Silva (2005), encontra-se que a umbanda irrompe como culto organizado por volta das décadas de 1920 e 1930, quando entidades dos cultos africanos - acrescentamos indígenas - começaram a incorporar em sessões espíritas kardecistas.

É muito difícil dizer com precisão em que momento começaram a "baixar" nas sessões espíritas kardecistas as entidades dos cultos afro, ou quando estes começaram a absorver os valores kardecistas. Contudo a história de formação de um dos terreiros de umbanda mais conhecidos do Rio de Janeiro, o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, possibilita a compreensão dos princípios básicos que estruturaram a nova religião. Esse centro de umbanda (embora tivesse sido registrado como 'espírita' por imposição legal) foi fundado por um grupo de kardecistas liderados por Zélio de Moraes em meados da década de 1920, em Niterói. Posteriormente transferiu-se para o centro do Rio de Janeiro, onde se localiza até hoje (Silva, 2005, p. 110)

A autora norte-americana nos revela que

⁶¹ Ver no Glossário o termo '*Griots*'.

Zélio e seus companheiros provinham predominantemente dos setores médios. Trabalhavam no comércio, na burocracia governamental, eram oficiais de unidades militares; o grupo incluía também alguns profissionais liberais, jornalistas, professores e advogados, e ainda alguns operários especializados. Todos esses indivíduos eram homens e quase todos eram brancos [...] Muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de 'macumba' localizados nas favelas dos arredores do Rio e de Niterói. Eles passaram a preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na 'macumba', considerando-os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. Eles achavam os rituais da 'macumba' muito mais estimulantes e dramáticos do que os do kardecismo, que comparados aos primeiros lhes pareceriam estáticos e insípidos. Em contrapartida, porém, ficavam extremamente incomodados com certos aspectos da 'macumba'. Consideravam repugnantes os rituais que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (exus), ao lado do próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica dos clientes (Brown, 1985, p. 11).

Essa 'nova' religião a que se chamou umbanda, constitui-se como uma forma intermediária dos cultos populares prevalentes. De um lado, conservou as concepções católicas e kardecistas e de outro, viu-se contemplando as diferentes heranças afro-indígenas. "Contudo, não sem antes purificá-las, retirando os elementos considerados muito bárbaros e por isso estigmatizados" (Silva, 2005, p. 112), como as danças rituais ao som de *engoma*, o sacrifício de animais e o uso da fundanga (pólvora). Sem impedimentos, quando sua utilização era necessária, seu uso era justificado "cientificamente, segundo discurso racional do kardecismo" (Silva, 2005, p. 112).

De acordo com Filho (2021), a partir da década de 1940, a umbanda rapidamente se ramifica, mantendo em seu culto uma ênfase às divindades iorubás em sincretismos "simbólicos e conceituais católicos e espíritas kardecistas" (pp. 82-83), entretanto, seu amalgamento provocou um apagamento intencional com a tradição dos povos originários e da África, na busca por legitimação.

Assim, para legitimar a Umbanda foi necessário que ela quebrasse sua ligação com a África e por consequência, com qualquer coisa que lembrasse os negros, exceção feita à sua subalternidade, apontada especificamente no comportamento dos Pretos-Velhos; ademais, era necessário que o mito criacional afirmasse, sem dúvida, essa legitimação: por isso a escolha do 15 de novembro, dia da proclamação da República, como data de sua 'anunciação', bem como a escolha de um Caboclo como porta-voz do 'mundo espiritual', em um momento em que a literatura romântica brasileira e o brasilianismo buscavam estabelecer, no Caboclo indígena, o símbolo da nação. Para temperar esse caldo, o Caboclo que teria se manifestado no dia 15 de novembro de 1908 não era um simples indígena, mas a reencarnação de um jesuíta, o padre Gabriel Malagrida, que teria sido morto pela Inquisição em 1760. Dessa forma, a Umbanda poderia se inserir, de forma legítima, no universo religioso brasileiro, pois estava totalmente de acordo com os anseios dos ideais branco-europeus: era cristã, pois tinha sido criada por um padre padre e é espírita (...) Além disso, o Caboclo não era o 'selvagem', o 'arredio', que lutava contra o colonizador ou contra os Bandeirantes, mas o

indígena que se submeteu, que se convertera ao catolicismo, que abandonara sua tribo; é o 'índio Peri' do romance 'O Guarani' de José de Alencar (pp. 84-85)

Para Silva (2005), essa característica foi uma das mais marcantes na formação da umbanda em seus primórdios.

Como se vê, a ênfase no culto às divindades africanas e indígenas (consideradas pelos kardecistas como atrasadas), e a depuração desse culto para que elas pudessem 'baixar' e trabalhar na umbanda, foi uma das mais marcantes características dessa religião. Essas entidades, a princípio caboclos e pretos-velhos, representando os espíritos dos índios brasileiros e dos e dos escravos africanos, tornaram-se centrais na nova religião que se formava proclamando sua missão de irmanar todas as raças e classes sociais que formavam o povo brasileiro (p. 111).

A esse processo dinâmico de nascimento da religião umbandista, Ortiz (1978/1999) denominou como "embranquecimento das tradições afro-brasileiras; e empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas" (p. 33), em *A morte Branca do Feiticeiro Negro*.

Vale-nos ressaltar que nesse duplo dinamismo, o termo *embraquecimento* de Bastide (1960/1971), é emprestado por Ortiz (1978/1999):

Empregamos o termo embranquecimento no mesmo sentido utilizado por Roger Bastide - para subir individualmente na estrutura social, o negro não tem alternativa, ele precisa aceitar os valores impostos pelo mundo branco; ele vai pois recusar tudo aquilo que tem uma forte conotação negra, isto é, afro-brasileira (...) o que devemos assinalar, por enquanto, é que a ação de embranquecer está associada a uma 'vontade de embranquecer'. Pode-se dizer que existe um desejo de embranquecimento que corresponde a um 'complexo de inferioridade' do negro diante do branco. Este complexo complexo não é, entretanto, segundo Bastide, de natureza libidinosa, mas social; ele decorre da posição inferior do negro no sistema escravocrata brasileiro (p. 33)

Por sua vez, o termo *empretecimento* refere-se tão somente ao "movimento de uma camada social branca, em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras", mas adverte-nos que "trata-se de uma aceitação do fato social negro, e não de uma valorização das tradições negras" (Ortiz, 1978/1999, p. 33).

Para Negrão (1996), o estudo de Ortiz supera em grande parte as análises tendenciosas de seu mestre Bastide "de cujas idéias da superioridade religiosa do Candomblé não partilha" (p. 29). Todavia, herdou de seu mestre uma preocupação quase exclusiva com um pretense discurso legítimo da umbanda, a partir dos líderes e intelectuais a ela adeptos:

De fato, toda sua análise dos mitos e ritos da religião, bem como a de sua legitimação e integração crescentes foram fundadas nas concepções de Matta e Silva, Cavalcanti Bandeira, Oliveira Magno, Lourenço Braga, Alúcio Fontenelle, entre outros conhecidos autores umbandistas. São análises perspicazes e instigantes mas que não podem ser, acreditamos, extrapoladas para o conjunto da Umbanda, construídas que foram sobre

sistematizações e racionalizações na maioria das vezes marcadamente pessoais e que não atingem senão um pequeno grupo de letrados (p. 30)

Em nossa compreensão, Negrão (1996), se refere, grosso modo, às múltiplas possibilidades de manifestação da umbanda, sendo a macumba e posteriormente, no processo de clivagem e apartamento de seu universo, as quimbandas, termos pejorativamente enaltecidos no discurso do espiritismo de linha - a totalidade dos umbandistas para Ortiz. O que se observou, contudo, é que nem todos os terreiros de umbanda aderiram ao projeto legitimador e codificador do espiritismo de umbanda. Assim, apesar das ricas análises do autor, "o cotidiano da Umbanda nada ou muito pouco tem a ver com elas" (p. 30). Desta feita, a umbanda seria uma "resposta cultural necessária a um tipo peculiar de sociedade" e, justamente por isso, o autor crê que Ortiz, "ao tentar superar as insuficiências do culturalismo e afirmar a precedência do social resvalou para um estruturalismo reducionista do fenômeno estudado" (p. 30).

Em resumo, a terceira corrente não invalida o surgimento da umbanda na sessão espírita, mas desloca-a para outro tempo e com outros significados que encostam em um conjunto historial que lança luz aos aspectos a-míticos da narrativa, procurando expor todas as conjunturas sociais que possibilitaram seu aparecimento retroalimentando a constituição do Brasil, em uma experiência que irrompe-se quase que organicamente à idiossincrática realidade da década de 1920 em diante, tendo seu auge na reestruturação social da década de 1930 e uma rápida expansão a partir de 1940.

2.3.4. As Umbandas

Como se viu, a história da umbanda é longínqua e permeada de muitas lutas, contradições, apagamentos, reafirmações e mitos. Remonta o período da colonização, consolida-se e assenta-se das e nas tradições dos mais diferentes povos e chega à contemporaneidade opulenta por essa complexidade cultural, social e religiosa que também é característica do Brasil.

A história cultural brasileira pode ser aprendida e apreendida não apenas em livros de história, mas também em terreiros de umbanda. A umbanda reinterpreta os valores, as visões históricas e os acontecimentos nacionais, dialogando com a realidade. As classes de pertença de seus espíritos reflete também grupos que geralmente sofrem ou sofreram exclusão social, uma marca de resistência e preservação de um modo de dialogar com a realidade social de forma a articular, pelos rituais, a inclusão social (Bairrão, 2011, p. 86).

É assim que as umbandas e seus ancestrais, os exus, as pomba-giras, boiadeiros(as), baianos(as), caboclos(as), marinheiros(as), pretos(as)-velhos(as) e outros⁶², invertem a lógica dominante que os marginalizaram.

Com relação às entidades, para Magnani (1996), as crenças e rituais umbandistas reinterpretam

todos esses personagens cujos suportes históricos em vida foram explorados, marginalizados, ocupando os interstícios do sistema, toda a legião dos seres liminares, enfim, são transformados, nos terreiros populares, por um processo de inversão, em heróis dotados de força espiritual, capazes de socorrer aqueles que hoje, sujeitos talvez às mesmas vicissitudes, os invocam (p. 48).

O que não podemos conceber, contudo, é que apesar de constituir e fazer parte da história do Brasil e ter em sua cosmovisão e ritualística, a composição de entidades que representam as diferentes populações, figuras históricas e a pluralidade de realidades sociais do país, cultuadas em 'linhas'⁶³, as umbandas não podem ser tratadas como a síntese de nossa formação social. Afinal, "sínteses pressupõem resumos acabados de ideias e essências presentes em algum texto ou mesmo uma composição, ou das diversas partes de um todo em uma unidade" (Simas, 2021, p. 10).

Entender umbanda como síntese percorre o perigoso caminho de apagar as dinâmicas de suas práticas reelaborações, contradições, tensionamentos, pluralidades e soluções criativas de mundo. Ao mesmo tempo, esbarra na crença de que possível sintetizar o Brasil de alguma maneira é fechada e

⁶² Ver no Glossário os termos: '*Ancestral*', '*Baianos*', '*Boiadeiros*', '*Marinheiros*', '*Caboclos*', '*Pretos-Velho*', '*Pomba-gira*', '*Exu*'.

⁶³ Ver no Glossário o termo '*Linhas*'.

conclusiva, desconsiderando a complexidade da formação do Estado-Nação brasileiro e da profunda dificuldade de se pensar alguma identidade fixa e unívoca para um processo histórico marcado pela extrema violência da colonialidade contra corpos e saberes não brancos. Se por um lado é erigido esse projeto de espoliação, por outro ocorrem criações incessantes de alternativas de vida - nas fissuras do horror - que esses corpos e saberes atacados produziram como resistência e, mais do que isso, invenção de vida diante da aniquilação e da morte (Simas, 2021, p. 10).

Assim, concordamos com o autor em que a(s) umbanda(s) se (re)afirmam como um "modo brasileiro de insistir - a partir da interação com os ancestrais e antepassados e com tudo que nos cerca como um país que é veneno e remédio ao mesmo tempo". Em uma espantosa beleza "presente em rituais de afirmação, não da morte, mas da vida" (Simas, 2021, p.10), e portanto, (in)acabadamente aberta como o próprio existir.

Como Simas (2021), compreendemos que existem muitas umbandas, todas fundadas em tradições que se expressam em vertentes das mais diversas⁶⁴. Nesse sentido, podemos abarcar o entendimento, a partir de Dandara e Ligiéro (2013), de que a religião de umbanda está sempre

(...) em processo, autoconstruindo-se a partir da sua própria prática religiosa dentro da dinâmica de uma tradição oral multicultural. A enorme e contraditória bibliografia de escritores umbandistas apenas atesta a impossibilidade de transformar esse universo múltiplo em algo unívoco, estritamente dogmático e doutrinário. Neste sentido, a religião se sedimentou pelas inter-telações das inúmeras vivências religiosas de seus líderes e adeptos, tornando-se pluralista, multicultural e inter-racial (Dandara e Ligiéro, 2013, p. 14).

A essa altura, podemos nomeá-la, com alguma segurança, pelo designativo não-homogêneo, afinal, é seu campo em disputa e sua heterogeneidade uma das características mais marcantes de sua expressão que se faz híbrida – ou sincrética – desde o início de suas manifestações:

O crescimento polarizado continuou, portanto, presente na umbanda. Isso foi possível graças ao intenso hibridismo que a marcou desde seu início, não tendo ela nascido com corpo doutrinário estabelecido e modelos fechados de rituais. Pelo contrário, cada pai-de-santo, cada líder de terreiro manteve sua autonomia para conduzir o culto conforme seus interesses e conhecimentos, podendo ele agregar elementos de diversas outras

⁶⁴ Sobre as diferentes vertentes, a título de exemplificação, em texto compilado por Filho (s.d.), encontramos mais de 15 possibilidades explicadas e pormenorizadas. Como se trata de extenso documento, anexamo-lo ao final do trabalho (seção Anexos) para consulta.

religiosidades, desde a doutrina kardecista até elementos das chamadas religiões da Nova Era (Nogueira, 2007, p. 491).

Não obstante, apesar de sua não-homogeneidade, não quer dizer que não podemos observar aspectos comuns entre as muitas umbandas. Simas (2021), expõe, por exemplo, alguns deles:

(...) que caracterizam as mais diversas umbandas. Um dos mais relevantes é a crença nas conexões que existem, ao longo dos tempos, entre o nosso mundo "material visível, palpável - e o invisível. O mundo material é composto das pessoas e do ambiente que as cerca: as folhas, as frutas, as águas, as pedras, as árvores, os bichos, as terras, as ruas, as esquinas, as encruzilhadas, as comidas etc. No invisível, moram ancestrais, espíritos desencarnados, encantados, que interagem com aquilo que se vê: se conectam utilizando os corpos dos vivos - as diversas formas de transe estão presentes nas variadas umbandas - para interagir com a família ou a comunidade, receitam remédios, preparam banhos com as folhas, dançam, brincam, expelem fumaças de cachimbos e, fundamentalmente, curam. Na interação entre o visível e o invisível, busca-se o equilíbrio entre o humano e a natureza, o vivo e o morto, aquilo que toca e aquilo que se institui, o sagrado e o profano. Entre esses aspectos não existe dicotomia, mas interação (pp. 8-9).

O autor continua e nos oferece a compreensão de outro(s) ponto(s) comungados:

Outro elemento presente nas mais diversas umbandas praticadas é a percepção de que os corpos são suportes de manifestações de encantamentos diversos. Para isso, eles são ritualizados, preparados, em busca do equilíbrio que as conexões entre o visível e o invisível podem almejar. Ritos iniciáticos de preparação dos corpos - múltiplos, diversos, dependentes de saberes que as comunidades constituem dinamicamente ao longo dos tempos - são fundamentais nesse processo. Conexão entre os vivos e os mortos, interação profunda com o ambiente, ritualização dos corpos, tecnologias diversas de cura, grande pluralidade de práticas dessas tecnologias, flexibilidade para adequar os ritos ao tempo e ao espaço de suas práticas estão presentes em praticamente todas as designações que se autorreferenciam como "umbanda" (p. 9).

Para Dandara e Ligiéro (2013), além de sua inexorável característica heterogênea, seria a caridade um dos fatores observados entre as diferentes vertentes de umbanda:

A Evolução das várias vertentes da umbanda, as sucessões de liderança nos centros, a dinâmica interna de suas organizações coletivas, as concordâncias e divergências entre as diversas facções são simultaneamente percebidas como causadoras e resultantes da acentuada heterogeneidade desta religião. Esses fatores, além de refletirem as particularidades dos diferentes grupos que professam a umbanda e dos muitos ambientes onde ela é cultuada, determinam numerosas variações na performance dos rituais propriamente ditos, que se expressam na liturgia, no perfil das divindades cultuadas, no papel desempenhado pelos médiuns, ou no à tocante participação do público. Assim, verificamos existência de uma

enorme gama de performances com o mesmo nome, incluindo estilos que vão desde danças afro-brasileiras, como o samba, a sessões de mesa para a captação de mensagens psicográficas. Dessa forma, a umbanda promove encontros multirreligiosos e inter-raciais, além de ocasionar contatos entre pessoas de diferentes classes sociais e distintas bagagens culturais. A caridade e a pluralidade permanecem como características comuns aos diversos rituais praticados por meio da ajuda indiscriminada aos necessitados, deste e do outro mundo" (Dandara e Ligiéro, 2013, pp. 15 e 16).

Cabe-se uma ressalva, pois, o mote da caridade como um dos pontos comuns ou principais, nos parece ser uma das influências espíritas-kardecistas que nem todos os terreiros ou manifestações umbandistas seguem; e dentre aqueles que seguem, não necessariamente se exortam outros ideais kardequianos em suas cosmovisão e prática.

Além disso, como pudemos ver nos capítulos pregressos, é a caridade um dos pontos enaltecidos na história da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas quando este anunciava a 'nova' religião de umbanda. Depreendemos desse enredo que, a caridade tornou-se, símile a sua origem no universo umbandista, uma mítica louvável a ser perseguida, que se traduz em termos concretos - pois há caridade nas práticas do terreiro -, tangenciando-se não apenas como um ideal dos umbandistas, mas no perigoso caminho que coloca-a como a principal razão de ser de uma 'verdadeira - e insólita - umbanda'.

Continuando, para Jorge (2014), as características comuns são resumidas em:

i) transe mediúnico, ii) culto aos orixás e ancestrais, iii) música e danças sacras, iv) liderança religiosa que norteia os valores da comunidade de santo, v) uso de roupas brancas para a maioria dos rituais, vi) uso de roupas pretas e vermelhas para os rituais destinados aos exus e pombas-giras, vii) uso de ervas rituais, viii) rituais de sacrifício e uso de bebidas (características não presentes em todos os terreiros) (p. 160)

Outra ressalva. Além das roupas coloridas, que podem não ser observadas em todas as comunidades umbandistas, o culto aos orixás e ancestrais se distinguem muito, inclusive no próprio uso ou não de instrumentos percussivos em sua louvação e invocação.

Silva (2005), nos revela que o culto aos orixás, geralmente realizado na umbanda, diferente do candomblé, realiza-se com outras características que envolvem o conceito de linhas, isso, porque, as divindades iorubás são consideradas "espíritos muito evoluídos, de luz, [que] tornaram-se uma categoria mítica muito distante dos homens" (p. 120, *grifo nosso*), por esse motivo rara ou ocasionalmente

“descem à Terra e mesmo assim apenas na forma de ‘vibração’” (p. 120), entretanto, devemos afirmar que essa concepção não é equânime em todas as formas de umbanda. Sem impedimentos, compreende-se da conjunção exposta pelo autor, que “se no candomblé as entidades foram agrupadas preservando-se na medida do possível as referências aos grupos étnicos de origem africana”⁶⁵ (p. 120), na umbanda a cosmovisão foi organizada e classificada em sua variedade de ancestrais ou entidades “através da teoria das linhas” (p. 120). Entretanto, o autor nos adverte que não há “um consenso entre os vários terreiros e codificadores da umbanda a respeito da composição dessas linhas (...)” (p. 121). Em muitos casos pode-se observar, por exemplo, a junção das “linhas dirigidas pelos orixás a Linha do Oriente (da qual fazem parte as ciganas), a Linha das Almas, etc” (p. 121).

São por essas aproximações e distanciamentos que, em publicação anterior, expusemos sobre a necessidade de “anos de prática e estudos na interpretação e compreensão a respeito do vasto e complexo mundo dos orixás, divindades, ancestrais, encantados, entidades e mitos”, pois o conhecimento contido em seus saberes não faz-se passível a uma “pretensa homogeneidade universal e estanque”. Pois, “o apreender que bebe em sua fonte está sempre em transformação e, como tal, é sempre transformador” (Calia, Fonseca e Bassani, 2023, pp. 74-75), pois a umbanda é cuidado de si; é um caminho de cura.

Assim, procurar “definir a ‘verdadeira’ umbanda como uma coisa só (...)” (Dandara e Ligiéro, 1998, p.160), intenção, observada e propagada desde os primórdios da formação do campo umbandista pela “insistência em buscar uma explicação racional, linear, unívoca e homogeneizadora [seria] um dos traços mais arcaicos (no duplo sentido de antigo e de ultrapassado) do pensamento ocidental” (Dandara e Ligiéro, 1998, p. 160, *grifo nosso*).

⁶⁵ No candomblé, os deuses africanos transformaram-se de deuses tutelares de um clã, linhagem ou cidade, em deuses pessoais, que cada pessoa recebe em seu corpo e cultua como protetor individual. Contudo, ainda que o orixá Ogum, por exemplo, incorpore em vários filhos-de-santo, ele é reconhecido pela comunidade de candomblé como um deus único, ao qual se associam danças, cores, preferências alimentares e outros atributos de sua identidade (Silva, 2005, p. 120).

2.3.5. Sobre o(s) significado(s) do termo Umbanda

Em vista desse contexto que circunda a umbanda, entendendo e resgatando a origem do termo, o que podemos dizer sobre seu significado?

O linguista Heli Chatelain pode ter sido o primeiro autor a grafar o vocábulo umbanda e descrevê-lo em sua origem etimológica. Em seu estudo *‘Grammatica elementar do Kimbundo ou Lingua de Angola’*, de 1888, encontra-se: “Umbanda, *arte de curar*, art of healing” (p. 123). O autor nos explica que “os nomes (...) caracterizados pelo pref. u -, são quasi todos *abstratos* e designam *officio*, *classe*, *estado*, *qualidade abstracta*” (p. 123, *ipsis litteris*).

Poucos anos depois, o também folclorista cristão, em sua obra *‘Folk-Tales of Angola’*, de 1894, assim escreve

Kuala kahombo uixi: "Di xibe é, ngan' ami. Kizúa umona ungana ué; o umbanda ndenge (Chatelain, 1894, p. 54);

Umbanda ndenge. U-mbanda is derived from ki-mbanda, by prefix *u-*, as *u-ngana* is from *ngana*. **Umbanda is: (1) The faculty, science, art, office, business (a) of healing by means of natural medicines (remedies) or supernatural medicines (charms); (b) of divining the unknown by consulting the shades of the deceased, or the genii, demons, who are spirits neither human nor divine; (c) of inducing these human and non-human spirits to influence men and nature for human weal or woe. (2) The forces at work in healing, divining, and in the influence of spirits. (3) The objects (charms) which are supposed to establish and determine the connection between the spirits and the physical world.** When used to designate these objects, the word *umbanda* admits of a plural form, *ma-umbanda*. Natural remedies for healing sickness, however, are not called *ma-umbanda*, but *mi-longo*⁶⁶. (Chatelain, 1894, p. 268, *o grifo é meu*);

As to the meaning of the saying *umbanda ndenge*, in our text, it is somewhat obscure. There is a proverb, *masunga kota, umbanda ndenge*; literally, wits are superior (greater, stronger), medicines (charms) are inferior (smaller, weaker). The meaning is: natural and acquired ability will protect and exalt a man much more than charms or superstition. In other words, a man endowed with wisdom, but deprived of charms (amulets), is better off than a stupid man with any amount of charms. The relation of *umbanda ndenge*, in our text, to the words preceding it, may be made intelligible by the following paraphrase: Thou art engaged in a struggle with contrary influences (*umbanda*); but thou shalt conquer one day (according to the saying), *umbanda* is surpassed by *masunga*. By stretching the saying a little - and African sayings are very elastic - it can also be made to mean that a just cause will finally triumph over ill-will, and innocence or virtue come out victorious over its enemies (Chatelain, 1894, p. 268)⁶⁷.

⁶⁶ Milongo ou milonga é um termo que pode ser comumente utilizado nos terreiros. Como Chatelain (1894) expõe, Lopes (2012) confirma: milonga, que significa “Feitiço, sortilégio, bruxedo” (p. 171), advém de milongo: Do quimbundo *milongo*, remédio” (p.171). Não confundir com mironga, que significa “mistério, segredo. Do quimbundo *milonga*, plural de *mulonga*, mistério” (p. 172).

⁶⁷ Tradução e grifo nossos: Umbanda ndenge. **U-mbanda é derivado de ki-mbanda** pelo prefixo *u-*, assim como *u-ngana* é de *ngana*. **Umbanda é: (1) A faculdade, ciência, arte, ofício, negócio (a) de curar por meio de medicamentos naturais (remédios) ou medicamentos sobrenaturais (encantos); (b) de adivinhar o desconhecido consultando as sombras dos falecidos, ou os gênios,**

De acordo com Assis Junior (1923?), que consultou a obra de Chatelain, o substantivo umbanda teria a acepção de "Bruxaria; magismo. Arte ou maneira de encantar, de curar: Kubanga. Produção de actos mágicos (p. 370, *ipsis litteris*).

Para Castro (2005) o termo possui origem banto, no quicongo, quimbundo e umbundo *mbanda*, "tabu, coisa sagrada, bruxedo - *bandala*, invocar os espíritos, suplicar" (p. 347) e possui como significado:

religião afro-brasileira que surgiu neste século com assimilação de elementos do espiritismo Kardecista e do catolicismo, onde seus cultos não costumam usar azeite-de-dendê para fins ritualísticos, nem **catula(r)**⁶⁸ seus iniciados;(p.ext.) bruxedo, magia branca.

Já para Lopes (2012), "Umbanda, s. f.: ocorre no umbundo e no quimbundo significando arte de curandeiro, magia, ciência médica, medicina, em derivação talvez vinda do quimbundo 'banda', desvendar" (p. 250).

No campo umbandista, contudo, inicia-se um processo de disputa que atribui outras origens ao vocábulo, que ora se afastam, intencionalmente e com muitas deturpações de sua raiz Centro-Africana, e ora se aproximam.

De acordo com Cumino (2011), ao que parece, a preocupação com a definição e etimologia do termo têm início com o livro *Umbanda*, provavelmente de 1941, de João de Freitas⁶⁹. Ao consultarmos a obra, erigida por entrevistas e visitas a terreiros, encontramos o relato de Heraldo, no capítulo entitulado '*Na Praça da Bandeira*':

demônios, que não são espíritos nem humanos nem divinos; (c) de induzir esses espíritos humanos e não humanos a influenciar homem e natureza para o bem ou para a desgraça humana. **(2) As forças que atuam na cura, adivinhação e na influência dos espíritos. (3) Os objetos (amuletos) que supostamente estabelecem e determinam a conexão entre os espíritos e o mundo físico.** Quando usada para designar esses objetos, a palavra Umbanda admite uma forma plural, ma-umbanda. Remédios naturais para curar doenças, entretanto, não são chamadas ma-umbanda, mas mi-longo. (Chatelain, 1894, p. 268); A respeito do significado do ditado umbanda ndenge, em nosso texto, é um tanto obscuro. Tem um provérbio, masunga kota, umbanda ndenge; literalmente, a inteligência é superior (maior, mais forte), medicamentos (amuletos) são inferiores (menores, mais fracos). O significado é: habilidades naturais e adquiridas vão proteger e exaltar o homem muito mais que encantos e superstições. Em outras palavras, o homem dotado de sabedoria, mas desprovido de encantos (amuletos), está em melhor situação que um homem estúpido com qualquer montante de encanto. A relação da umbanda ndenge, em nosso texto, com as palavras precedentes, pode se tornar inteligível com a seguinte paráfrase: tu estás envolvido numa luta com influências contrárias (umbanda); mas tu hás de vencer um dia (de acordo com o ditado), umbanda é superada por masunga. Ao esticar um pouco o ditado – e os ditados africanos são bem elásticos – também pode significar que uma causa justa finalmente triunfará sobre a hostilidade, e a inocência ou a virtude será vitoriosa sobre o inimigo (Chatelain, 1894, p. 268).

⁶⁸ Ver no Glossário o termo '*Catular*'.

⁶⁹ Em Cumino (2011), a data de publicação aparece como 1938, todavia em nossos levantamentos encontramos-la ao ano de 1941. Como não pudemos nos assegurar, optamos por expo-la com resguardo.

(...) A grande afluência do elemento branco na Umbanda, em virtude da sua cultura cristã, na maioria católica, resultou na fusão das cerimônias religiosas, a tal ponto que se não distingue, hoje, o altar do estádio. Quem entra no terreiro e pretende saudar o Congá tem a impressão perfeita, dado o número de imagens, de ambiente católico. As próprias cerimônias e atos litúrgicos, quando se revestem de pompas, predominam os hábitos católicos. Aliás, a Umbanda estritamente dentro do ritual afro-aborígene é impraticável entre nós porque não se coaduna com os nossos foros de civilização. Centros e Tendas Espíritas, na maioria, observados por mim, abrem os trabalhos sob preces kardecistas, orações católicas e doutrinam entidades baseados em filosofias orientais!...

- É prova evidente...

- ... que a Umbanda precisa de ser codificada! - disse com convicção

- A Umbanda na similitude afro-católica, - continua - tem sete linhas que se denominam: Oxalá (Jesus) - Ogum (São Jorge) - Oxosse (São Sebastião) - Xangô (São Jerônimo) - Iemanjá (N. S. SantAna) - Oxum (N. S. da Conceição) e Linha de Santo (linha das almas) que se subdividem, por seu turno, em perto de cem ramificações. Como se vê, a sua organização obedece, segundo a tradução, às divindades católicas. Entretanto, UMBANDA é derivado de KRIMBANDA (formado com a prefixo U - como U-UGANA é de ugana Umbanda é 1.o: Faculdade, ciência, arte, ofício, negócio. - a) ouvinte que receita com naturalidade. - b) de divindade desconhecida que se consulta como uma sombra de um morto, de gênio, - que não é espírito, nem humano nem divino (do livro Folktales of Angola, 1894).

- Para mim, porém, Umbanda é vocábulo de origem tupi. Deve ser corruptela de umbamba. Dai o entusiasmo dos crentes por ser esta religião genuinamente brasileira (Freitas, 1941?, p. 15).

Depois dele, outros autores e significados se seguiram. Como vimos, Diamantino Fernandes, representante da Tenda Espírita Mirim, defendeu a tese sobre a origem sânscrita da umbanda no Primeiro Congresso de 1941, registrando-a como Aumbandhã.

Lourenço Braga (1942/1957), dirá que a umbanda “é pois uma vibração Cósmica ou pensamento Divino, que penetra no mundo espiritual, obedecendo a uma lei, através de cinco espécies de ondas, em oposição vertical, oblíqua e horizontal, atingindo assim o plano sideral” (p. 17).

Aluizio Fontenelle (1942?), com toda a carga cristã-católica de sua posição, defenderá que

A palavra UMBANDA, significa: NA LUZ DE DEUS, ou ainda etimologicamente falando: LUZ DIVINA, é a tradução correta da palavra UMBANDA, compilada do original em PALLI, na qual foram escritas as SAGRADAS ESCRITURAS e que no seu GÊNESIS já vem demonstrando que a Bíblia, na mesma parte referida, nada mais é do que a tradução incorreta do palli para o hebraico(...).

(...) a palavra UMBANDA, foi pronunciada pela primeira vez, quando pela primeira vez o homem transgrediu a LEI DIVINA. Portanto, lógico se torna a minha afirmativa em dizer-vos que a UMBANDA veio ao mundo, quando o mundo entrou na sua primeira formação social, isto é: quando na terra apareceu o primeiro casal que foi ADÃO e EVA.

Deus é a encarnação do BEM e do BELO, ao passo que SATANÁS é a encarnação do MAL e do FEIO.

Na própria ordem Divina: UMBANDA, essas duas forças ali estavam representadas: Um - (uno - Deus- infinito - força do bem - polo positivo). BANDA - (divisão - lado oposto - força do mal - polo negativo). (pp. 20-32, *et. passim*)

Já Matta e Silva (1956/1974), iniciador da vertente esotérica umbandista, define umbanda por Aumbandã ou Aumbandam, advinda do

Alfabeto Adâmico ou Vatan, que originou todos os outros, tem sua própria base nas cinco (5) figuras geométricas fundamentais, ou sejam: o PONTO, a LINHA, a CIRCUNFERÊNCIA, o TRIÂNGULO e o QUADRADO, que, em suas correspondências essenciais, FORMAM ou SIGNIFICAM: ADAM — EVA — ADAMA ou Adão-Eva-Lei ou Regra, de acordo com os valores e a própria expressão fonética destas 5 figuras no dito alfabeto Adâmico, que se pronunciam precisamente como se formam, da seguinte maneira, em linha horizontal (ou em linha vertical, lendo-se de baixo para cima, conforme era escrita a língua) isto é, o mesmo que ADÃO — EVA — T.F.T ou REGRA, ou seja ainda, por analogia, PAI — MÃE — FILHO, ou mais explicitamente: o Princípio Absoluto (ADÃO) que atuou na Natureza (EVA) gerando o Mundo da Forma (REGRA). 1º - AUM (ÔM) ou UM (que significa Deus ou o Supremo Espírito); 2º - B ou BA no Adâmico ou no Ariano, cuja correspondência é A ou AN ou BAN, que significa originalmente — CONJUNTO — PRINCÍPIO — LIGAÇÃO; 3º - A e D ou ADAM ou ADÃ ou AD ou, por metátese, DA, que significa LEI no sentido de Lei Universal” (pp. 37-38).

Tancredo da Silva Pinto, por sua vez, na obra *O Eró (segredo) da Umbanda* (1969?), afirma que

uma das maiores confusões em que estes senhores incorrem é sobre a interpretação da palavra Umbanda. Muitos pensam erradamente ser Umbanda uma determinada nação. Eis um conceito totalmente errôneo. Umbanda é uma seita, professada dentro dos cultos afro-brasileiros e dentro dela existem as várias nações, como: Omolocô, Keto, Nagô, Cambinda, Angola e outras mais (p. 89)

Roger Feraudy (1987), que retoma valores esotéricos, hinduístas e universalistas na obra *Serões do Pai Velho*, incorporado ou influenciado pelo preto-velho Pai Tomé, também chamado de Babajiananda, respondeu a perguntas que lhes foram feitas sobre a umbanda. Na ocasião definiu-se a religião como Aumpram e Aumbram:

ZIVAN - Qual foi a origem da palavra Umbanda?

PAI VELHO - Conforme já expliquei, essa palavra pertence ao idioma sagrado; portanto, é uma palavra vibrada, equilibrada nas vibrações da quarta e quinta raças, revelada, sendo seu som e sua grafia a tradução mágica do próprio fenômeno de Deus em manifestação. Por conseguinte, o seu nome traduz todas as leis gerais que governam o cosmo, através do simbolismo da forma e do mecanismo do UM que se transmuta em MUITOS. O seu próprio som é magia, *magia divina* que cria todos os universos físicos manifestados. Assim, a palavra UMBANDA, seu som e grafia, dentro da língua dos deuses, engloba todo o conhecimento possível dentro da lei. É a própria lei. Os povos da antiguidade, e isso você pode encontrar facilmente em todas as teogonias, representavam o ato da Criação por um triângulo, onde o mundo divino, a intenção divina latente, era expressada por três letras, compondo o vocábulo AUM, que é a fórmula mística, vibrada, da quinta raça atual. Esse vocábulo, que não pertence efetivamente a raça alguma, pois é a expressão da própria lei, passou a integrar essa raça, porque, nos seus primórdios, os magos brancos que serviam à mesma Lei Divina passaram a atuar nela para equilibrar as ações cármicas. O vocábulo sagrado AUM é empregado nos Mistérios da Iniciação e, pela sua pronúncia exata, dá um som mágico capaz de identificar quem o emite com os poderes cósmicos. As três letras AUM definem os três poderes da manifestação: A - Criação, U - Transformação, M - Conservação. O Triângulo Divino, que é a energia em estado potencial, movimenta-se através do Verbo, a Palavra Divina, o som mágico AUM. O Absoluto *Parabram* - o Imanifestado - toma um estado relativo com o Universo, isto é, Deus em Manifestação - *_Bram* - que projeta de si mesmo dois estados opostos, duais. (...) Está formada a trindade das religiões: Pai, Filho e Espírito Santo. E que lei é essa, precisa e perfeita, razão de ser da manifestação? E a Lei Suprema, Lei Divina, O processo criador em ação AUM - BRAM, a *Luz Divina*. Toda essa operação, que se constitui na *Grande Lei*, razão de ser das manifestações e que rege todos os fenômenos, presente e atuante em todos os planos, era conhecida pelas primeiras raças como AUMBRAM - *Deus em manifestação* (pp. 56-58, *et. passim*).

No rol de definições, encontramos em Rohde (2010) uma particularmente inspiradora:

A umbanda é um fluxo humano-espiritual-natural-universal; só tem limites quando olhamos para ela procurando por um limite - construindo-o com o olho. Ela não se define por si, só tem definições atribuídas. A umbanda não tem uma estrutura evidenciável; podemos evidenciar infinitas estruturas no grande contexto do universo umbandista. Pois precisamos ter em conta que esse universo é vivo, contém a ação, o movimento, e portanto fornece as condições e a própria necessidade de renovação, de transformação, de expansão, de evolução constante, permanente. Portanto uma abordagem aberta e dinâmica da umbanda deve ter como foco não as distinções que estabelecem o correto e o incorreto, o que está dentro e o que está fora, mas sim o próprio jogo complexo que permite a diferença, a transformação, que contém potencialmente toda a existência humana. A umbanda é estado e transformação, imagem e ação, abertura e movimento. A umbanda é um fluxo. A umbanda é (p. 85).

Em que pese termos como pano de fundo a indubitável etimologia e significação do termo umbanda, ao procurarmos uma definição para uma manifestação religiosa não-hegemônica a partir de autores umbandistas, nos

defrontamos com um fenômeno que nos escapa, que se apresenta fugidio. Não há como nos assegurarmos por acepções hermeticamente acabadas.

Por esse motivo, para cada autor que professa essa fé - e só trouxemos alguns poucos - há uma definição particular sobre o que viria a ser a tal da umbanda. Todavia, se pudermos, por um momento, nos aproximar do cenário que constitui não a, mas sim as umbandas, podemos compreender que essa manifestação é como uma transliteração fenotípica, um reflexo ou espelhamento de sua própria e idiossincrática forma(ção), que mantém-se continuamente aberta e em transformação. Pois ela é am própria cura e próprio desvendamento... E não é disso que, também, se trata a arte de existir?

2.3.6. Sobre seus rituais

Sobre os rituais umbandistas, nota-se, também, seu vasto campo e seus diferentes métodos de plantio e colheita.

Um mergulho mais profundo neste conteúdo ressalta a enorme heterogeneidade que caracteriza o campo das umbandas. São dezenas de versões sobre a criação da religião, reivindicações de origens, maneiras as mais diversas de organizar as giras, cantar os pontos, vestir as entidades, realizar oferendas, tocar tambor etc. Qualquer reflexão sobre o tema, portanto, parte da constatação de que é praticamente impossível estabelecer uma fixidez dogmática, doutrinária, inquestionável, para práticas religiosas que, no processo mesmo em que ocorrem, vão se transformando, adaptando, redefinindo, de acordo com as dinâmicas relações entre a tradição e a contemporaneidade (Simas, 2021, pp. 7-8).

Devemos ressaltar que ao longo de sua história, as umbandas possuíam diversos codificadores que buscaram estabelecer não apenas as estruturas de sua liturgia, senão seus fundamentos pétreos. Como se pode imaginar, contudo, as codificações, quando muito, tornaram-se apenas diretrizes que poucos adeptos seguem⁷⁰.

Assim como nas santidades, nos calundus, nas cabulas, macumbas e quimbandas, a gira de umbanda "tanto pode acontecer em um espaço litúrgico mais convencional, numa comunidade de terreiro, quanto pode ser doméstica, com a médium eventualmente recebendo em casa, para terapêutica familiar de consulta e cura" (Simas, 2021, p. 8), 'entidades tutelares' - os guias que virão em seu auxílio. Como nos revela Simas (2021), essa plasticidade foi recentemente observada em seu limite

O próprio contexto pandêmico, ocasionado pela Covid-19, que alterou todo o nosso modo de relação com o mundo e com nós mesmos, certamente, 'repercutiu nas práticas ritualísticas e redefiniu procedimentos, muitas vezes a partir da voz de comando das próprias entidades' (p. 8).

⁷⁰ Como exemplo, trazemos Fontenelle (1942?): "Há muito se fala de uma codificação na LEI DE UMBANDA; entretanto, quem lançará a pedra fundamental?... Quem se atreverá a arcar com a enorme responsabilidade que atrairá para si a ira dos potentados das inúmeras religiões que dominam no mundo inteiro? Sim, aquele que se atrever a isso, lutará com todas as dificuldades possíveis e imagináveis, contra todos e contra tudo, de vez que não se pode criar uma potência ou edificar-se um majestoso edifício, sem um alicerce sólido que possa suportar a fúria de todas as tempestades. Quando falo em codificação da UMBANDA, não me refiro ao aglomerado que se possa fazer entre algumas tendas espíritas, sujeitas a um determinado "centro" que as possa dirigir. Não é nada disso. A CODIFICAÇÃO a que me refiro, é uma luta tremenda que se terá que realizar em torno de milhares de "centros", "tendas", "terreiros", "templos", etc., com a finalidade de separar o "joio do trigo", unificando-se todas as interpretações espíritas em torno de um só poder, de uma só ORDEM, sendo essa incontestavelmente UNIVERSAL" (p. 96). E logo depois o autor oferece sua própria codificação.

Na Cabana, por exemplo, no período da pandemia, passamos a enviar uma oração semanal para os membros e consulentes, gravada no próprio terreiro, todas as segundas-feiras, a fim de auxiliá-los em sua prática religiosa e, evidentemente, como um modo de eu mesmo manter a minha. Desde então, essa prática permanece em nosso calendário de atividades.

Outro movimento ocorrido no mesmo período, quando houve a diminuição de casos após as vacinas e a liberação de reuniões por parte do ministério da Saúde, aderimos ao uso de máscaras de proteção e consequentemente solicitamos que não houvesse uso de *pitos*, isto é, charutos, cigarros de palha, cachimbos entre outros. Foi uma das muitas adaptações necessárias para a preservação de todos no período, mas que alterou a forma como concebíamos os rituais umbandistas.

Seguindo sobre os rituais, em Jorge (2013), encontramos a catalogação de algumas das funções ou atividades que estão comumente presentes nas diferentes práticas umbandistas. Diz a autora que os membros do terreiro ou médiuns "são preparados por vários rituais de iniciação e alguns deles trabalham mediunicamente, dando "passes" nos momentos de incorporação em que as pessoas que procuram os rituais podem falar com as entidades" (p. 156). Contudo, "nem todas as pessoas da comunidade dão consultas" (p. 156) ou passes. Alguns dos membros "fazem parte da orquestra ritualística (os tocadores ou ogãs), há os cambonos ou cambonas (responsáveis por auxiliar os médiuns que estão incorporados)" (p. 156). Existem também outras funções, que podem ou não ser observadas em diferentes terreiros, como, por exemplo, a organização da "fila da assistência, dar informações sobre os dias dos rituais, vender livros ou outros objetos a fim de arrecadar contribuição para a manutenção do terreiro" (p. 156), além da limpeza, manutenção e cuidado estrutural da casa.

Não obstante, para algumas comunidades a principal característica do ritual, ou a mais exaltada, é a comunicação direta com os guias. Em Silva (2005), seria essa característica uma das finalidades do culto às divindades na umbanda, que se dá a partir do "desenvolvimento espiritual dos médiuns e das divindades [leia ancestrais] (...) que, quando incorporam nos adeptos, geralmente o fazem para trabalharem receitando passes e atendendo ao público" (p. 126, *o grifo é meu*).

Assim, a incorporação - a tomada do *santé* -, parece ser uma das qualidades ou atributos mais procurados pelos adeptos, como também se observou nas manifestações religiosas que lhes deram origem

Incorporam-se os guias para que estes solucionem os problemas diversos (principalmente de saúde, mas também de dinheiro, trabalho, desajustes familiares e amorosos) que afligem a carente clientela. Ao praticar a caridade não são apenas os clientes os favorecidos, mas também os médiuns e os próprios guias que se elevam na hierarquia espiritual, garantindo no primeiro caso uma reencarnação mais favorável e no segundo caso, ascensão no mundo dos espíritos (Negrão, 1993, p. 116).

Em nossa vivência religiosa, apesar de observarmos a busca pela incorporação e comunicação com os ancestrais como uma espécie de ápice do ritual ou da fé umbandista, cabe-nos salientar que compreendemos todas as atividades com igual valor em um terreiro. Isso, porque,

Nos rituais umbandistas tudo contém e veicula axé: as ervas, as flores, as pedras, os charutos, os cachimbos, as palavras do sacerdote, as palavras das entidades, os cânticos, os preceitos e as oferendas realizadas, enfim, o ritual todo é um complexo restituidor e dinamizador de axé (Jorge, 2013, p. 158)

Enquanto ritual, estabelecemos, portanto, uma noção mais integral: i. *Do que o precede*: como a limpeza do espaço físico; ii. *Ao que o sustenta em seu acontecimento - para além da companhia e presença das Divindades e ancestrais*: como a organização da fila, compra e organização das velas e insumos, encher a jarra com água para que ninguém passe sede, organização da fila, da recepção dos consulentes, etc.; e iii. *Do que o sucede*: isto é, a conduta, o dia a dia, a preparação, os preceitos, a própria maneira como cada um viverá sua religiosidade.

Desta feita, compreendemos que a vivência em comunidade, com toda sua alegria e, outrossim, suas iminentes dificuldades, é um dos fatores propiciadores da própria arte de curar de que trata a umbanda. Nesse sentido, talvez pudéssemos concordar com a incorporação ser a sua mais almejada busca. Mas não o incorporar dos espíritos apenas, e sim, a incorporação dos valores que ressoam no terreiro a partir dos saberes que brotam da convivência entre e com os vivos e os ancestrais.

Continuando com os rituais, também há os chamados sacramentos. Geralmente são três: Batismo, Casamento e Fúnebre, cada um com sua particularidade, finalidade e modo de realização, que variam de tradição para tradição - de terreiro para terreiro.

Além destes há as iniciações, que podem ser chamadas tanto de batismo quanto de confirmação, coroação, catulação⁷¹, entre outros. Para Silva (2005), todavia, as iniciações existem,

⁷¹ Ver no Glossário os termos 'Confirmar', 'Coroar', 'Catular' e 'Iniciação'

mas não como condição básica para o pertencimento ao culto; camarinha, segregação do fiel por um período curto, raspagem parcial da cabeça (não obrigatório, sacrifício animal (não obrigatório) e oferendas rituais. Predomínio do batismo, realizado na cachoeira, no mar ou através de entregas e de oferendas na mata (p. 126).

Não à toa, nesse lastro de possibilidades ritualísticas, (Simas (2021) compreende as umbandas como uma dimensão ecológica encantada, que se revela na própria constituição do campo umbandista, na formação de cada comunidade de terreiro e nas diferentes presenças que se observam na manifestação de sua religiosidade entre os adeptos.

Entendendo por ecologia um campo de conexões vinculado às maneiras como os seres relacionam-se uns com os outros e com o ambiente ambiente em em que vivem, sugiro afirmar que as umbandas são ecológicas e podem mesmo ser vistas como constituidoras de um ecossistema encantado, já que o conceito relaciona-se com o número de espécies de um local, mas também com a variação entre organismos e sua abundância (Simas, 2021, p. 9).

2.3.7. Tradição e Umbandas na Formação e na Clínica: aprestos

Sobre tradições, às quais nos referimos nesta pesquisa, cabe-nos a explicação sobre seu sentido por se tratar de um corriqueiro termo falado e ouvido dentro e fora dos terreiros” quando religiões afro-brasileiras estão em debate. O Estado brasileiro, dentre outras instituições, referiu-se às comunidades de terreiro como “povos e comunidades tradicionais” no Decreto 6040, de 07 de fevereiro de 2007” (Nogueira Azevedo, Diene, 2021, p. 20)

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).

Na linguagem religiosa, 'tradição' pode significar a constante possibilidade de comunicação e compreensão do que foi e permanece sendo transmitido pelo mundo espiritual - que subjaz ao mundo espiritual - e orienta a preservação do passado e, junto dela, a abertura de realização do presente e do futuro, a partir do que foi legado pelos ancestrais.

De acordo com Filho (2021):

Na linguagem religiosa, o termo "tradição" significa a transmissão daquilo que é oriundo do mundo supernatural (por alguns chamado de mundo espiritual, sobrenatural), que foi mantido e resguardado pelos ancestrais e cuja manutenção preserva o passado e dá compreensão ao presente e ao futuro (Mabundu, 2014)⁷² (p. 15).

As diferentes vertentes da(s) umbanda(s), assentadas em diferentes tradições, sem um livro único que dite os fundamentos e dogmas pétreos de sua possibilidade de realização, obrigam os adeptos a se valerem da ética para a prática de sua fé, reverberadas a partir de modelos de conduta que possuem seu lastro nos ensinamentos dos ancestrais - os guias espirituais. Como diz Concone (1987) “fato é que o umbandista entende o mundo como constituído de um conjunto de espíritos que estão em contínua interação e possuem uma dinâmica muito particular” (p. 128).

Dirá-nos Rotta (2010), que

⁷² Referência do autor a: "MABUNDU, F. Réflexions sur les Religions Traditionnelles Africaine. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, Ano XXII, N° 84, jul/dez 2014. DOI: <https://doi.org/10.19176/rct.v22i84.21640>".

Os umbandistas contam com uma gama de guias espirituais compreendidos como espíritos que já viveram na terra e que retornam por meio dos corpos dos médiuns. O contexto umbandista comporta uma grande riqueza discursiva e ritual que inclui tradições culturais expressas por músicas, danças, fatos, movimentos corporais narrativas, etc (p. 17).

Negrão (1996) discorre sobre a existência, nas diferentes manifestações umbandistas, de "um universo simbólico comum claramente delineado associado à criatividade do imaginário popular brasileiro" (p.145). Sobre esse aspecto, Prandi (2005), acrescenta que cada entidade representa modelos de conduta para os adeptos, além de fazer viva a diversidade cultural do Brasil.

Cada tipo um estilo de vida, cada personagem um modelo de conduta São exemplos de um vasto repertório de tipos populares brasileiros. Emblemas de nossa origem plural, máscaras de nossa identidade mestiça. As entidades sobrenaturais da umbanda não são deuses distantes e inacessíveis, mas sim tipos populares como a gente, espíritos do homem comum numa variedade que expressa a diversidade cultural do próprio país (pp.131-132).

Nesse sentido, podemos observar em Concone (1987) a compreensão sobre as entidades que se manifestam nos terreiros de umbanda e que fazem parte efetiva da vida cotidiana dos adeptos. De acordo com Rotta (2010), tais entidades/ancestrais tem sua fundamentação de base em atores sociais da realidade brasileira e "corresponderiam a uma dimensão mítica da sociedade, pois são mitos e símbolos fundantes da brasilidade" (p. 18).

Assim, depreendemos a uma possível interpretação sobre a religião de umbanda, acompanhando Delgado (2022), como

uma cultura religiosa baseada na incorporação de seres ancestrais que refletem a história brasileira e continuam a proliferar-se, dialogando com as mudanças sociais, econômicas e políticas do país. Ou ainda, um conjunto de valores afrobrasileiros que afirma uma identidade e um posicionamento sociocultural e político de um povo (p. 63).

Todavia, advertimos, orientados pela visão de Concone (1996), que "a umbanda costuma escapar das generalizações; reserva sempre uma surpresa àquele que se aventura a enquadrá-la num modelo simplificador" (p.9).

É por essa perspectiva, que a pequena retomada histórica realizada fez-se necessária. Intentamos localizar as gradações existentes não apenas da religião de umbanda propriamente dita, como, também, dos possíveis entretons que se compõem aos seus adeptos em sua facticidade, expostos em sua secular composição.

É assim que, a cada tradição umbandista, como se pôde compreender, se segue uma vertente específica. Cada terreiro, cada sacerdote e cada umbandista, em sua religiosidade, expressa os ensinamentos e fundamentos religiosos que a subjazem, tornando a delicada aproximação dos psicólogos a esse fenômeno um exercício de abertura e aprendizado permanentes. Por esse motivo, para uma formação e atuação atinentes a esse processo, precisamos observar que

O foco de debates deverá incidir sobre as possíveis interfaces entre Psicologia e Religião e entre Psicologia e Saberes Tradicionais impregnados, como religiões, espiritualidade e religiosidade. O possível diálogo a ser estabelecido entre esses campos do saber exige cuidados, pois os desafios epistemológicos e metodológicos a serem enfrentados e superados são muitos e muito exigentes (CRP-SP, 2014, p. 11)

A Religião umbandista, que se expressa na religiosidade de cada um, abre-se em possibilidades infinitas, cada uma delas com seu aspecto indizível, misterioso, abarcando o próprio terreno da formação em psicologia e da clínica psicológica, tornando-os parte dessa trama de significados e sentidos, pois passam elas a também remeterem-se ao que foi constituído pela história dessa religião e pela historiografia de quem a vive a cada vez.

A cada narrativa que invoca a umbanda, tem-se a possibilidade de se escutar a pungente orientação de um Caboclo, de chorar junto do outro no colo de um Pai ou de uma Mãe Preta, de gargalhar das dificuldades e das durezas da vida com uma Pomba-gira; sabedorias que tomam corpo nos espaços em que a psicologia alcança, ao serem contempladas.

Como o couro do tambor, que soa diferente a cada vez, tocado em celebração, louvação e invocação de ancestrais, na referência de existência dos adeptos, no terreiro e fora dele, é particular a forma como cada umbandista concebe-se nessa rede interligada de relações que é o mundo - o seu próprio mundo.

Levando-se em consideração o diapasão da(s) umbanda(s) dentro da umbanda e o saber não-hegemônico que nela/dela brota, nesse permanente mundo de interações e transmissões, do sobrenatural à inexorável possibilidade de ser, que nos remetem ao passado, ao presente e ao vindouro de cada paciente, cabe ao psicólogo clínico assumir “que, realmente, nada sabe sobre a experiência da pessoa que o busca e, mais que isso, só poderá conhecê-la com sua ajuda” (Neubern, 2013, p. 159). Acrescentamos que para poder acolher essa postura de humildade e

indigência, faz-se necessário ao psicólogo não apenas aprender sobre religião, espiritualidade e religiosidade e sobre a constituição do campo religioso da umbanda e seus saberes heterogêneos na formação, alinhados à perspectiva de que mesmo esse preparo pode não ser completamente suficiente para ir ao encontro do fenômeno. Um desses saberes é a própria cura, que brota de seu significado e dimensão espiritual; um ensinamento que a psicologia e os psicólogos podem se aproximar e, talvez, aceder à sua postura.

Não obstante, nossas reflexões permanecem desde os capítulos iniciais: *i. o aparente ostracismo que ainda existe em relação a temas religiosos e ou espirituais, tanto na DCN-Psicologia de 2011, quanto na de 2023. Essa primeira afirmação nos remete ao segundo ponto, qual seja: ii. será que tratar de maneira superficial os diferentes contextos religiosos dá conta de suas iminentes complexidades e contradições formadoras, sobretudo de religiões historicamente rechaçadas e marginalizadas como a umbanda? lii. aludido o vigente ostracismo às religiões no campo científico e a falta de especificidades dos diferentes contextos religiosos, sobretudo de religiões sabidamente enfeitadas, será que há um preparo específico e suficiente para as áreas de atuação da psicologia, inclusive para a atuação clínica? iv. O que nos leva ao quarto ponto: pesquisa e produção de conhecimento.*

A termo, e avançando em nossa pesquisa, poderemos nos encontrar na Primeira Fase com as revisões de literatura e algumas respostas começarão a surgir.

Não podemos encerrar, contudo, sem compartilharmos uma definição de Simas (2021) que, com algum empenho, nos acompanhará em nosso caminhar.

Particularmente, sou partidário da autorreferência: umbanda é aquilo que vai se referenciar debaixo desse guarda-chuva, dentro de um ecossistema de sabenças encantadas. Gosto de pensar em um complexo das macumbas - que bordam as nossas distintas maneiras de lidar com o mistério e as tecnologias de cura. De culto doméstico, ligado ao antepassado da família que eventualmente baixa para interagir com os seus, a culto edificado na estrutura hierárquica de um terreiro, o importante aqui é entender os sentidos produzidos pelos praticantes e o que eles nos revelam sobre o chão e o tempo (p. 26-27).

II

Primeira Fase - Revisão da Literatura;
Segunda Fase - Narrativas de Experiência;
Terceira Fase - Depoimentos/Entrevistas; e
Quarta Fase - A Construção de um Glossário.

PRIMEIRA FASE

REVISÃO DA LITERATURA

A primeira fase é composta pelas revisões da literatura. Utilizamos descritores de busca amplos, que se relacionam diretamente com o objetivo geral desta pesquisa.

Para a aproximação aos temas realizamos três revisões. A primeira e a segunda, realizadas na biblioteca Virtual em Saúde (BVS-Psi Brasil) e na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), respectivamente, investigaram as dissertações e teses brasileiras. A terceira, exclusivamente de artigos científicos, que pôde nos fornecer subsídios para a continuação e aprofundamento desta pesquisa, foi realizado nas bases de dados *SciELO Brasil* (Scientific Eletronic Library Online), *BVS-Psi Brasil* (Biblioteca Virtual em Saúde – Brasil), e *PePSIC* (Periódicos Eletrônicos em Psicologia) por artigos científicos que exploram os temas Psicologia, Psicologia Clínica, Formação e Graduação em Psicologia, Religião, Espiritualidade e Umbanda, em âmbito nacional.

Decidimos expor os levantamentos em dois eixos bem delimitados, de modo a facilitar a exposição dos dados recuperados e a possibilidade de compreensão e aprofundamento de nossas investigações.

O primeiro eixo contém apenas a revisão realizada na plataforma da BVS-Psi Brasil, pois a intenção é encaminhá-la à publicação.

O segundo eixo abarca a segunda e a terceira revisão. Optamos por manter a exposição dos dados brutos recuperados, não obstante, realizaram-se apontamentos e análises sobre seus conteúdos, relacionando-os com os resultados da primeira revisão.

EIXO 1

Expomos agora a revisão realizada na plataforma da BVS-Psi Brasil. Por se tratar de um texto com pretensão de ser enviado para publicação, mantivemos toda a sua estrutura e os elementos que o compõem, procurando ser fiel a uma possível produção. Alteramos apenas o tipo de fonte, retiramos os resumos, realocamos as referências consultadas e recuperadas para o final desta pesquisa e adequamos os parâmetros textuais respeitando as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) expostas no Manual para apresentação de Trabalhos Acadêmicos da PUC-SP em sua última versão.

1. REVISÃO PELA PLATAFORMA BVS-PSI BRASIL

1.1. Psicologia e Umbanda na Literatura Cinzenta: Revisão de Escopo das Teses e Dissertações Brasileiras.

1.1.1. Introdução

A discussão sobre possíveis relações entre Psicologia e Religião está presente há décadas na pesquisa, ensino e práticas psicológicas. Na verdade, de acordo com Valle (2005), há o que poderíamos chamar de uma disputa de sentidos que nos remete a uma luta epistemológica antiga em que se coloca de um lado a demanda científica e, de outro, a religiosa.

Não obstante, desde a admissão e inclusão da espiritualidade ao conceito multidimensional de saúde proposto pela Organização Mundial de Saúde (Fleck, 2000), religião e espiritualidade vêm sendo dimensões enfocadas em pesquisas psicológicas. De acordo com Valle (2005), Paiva *et al.* (2009), Freitas, Zanetti e Pereira (2016), e Silva e Scorsolini-Comin (2020), as investigações científicas nacionais e internacionais, na interface entre psicologia, religião e espiritualidade possuem cada vez mais uma direta relação com a área da saúde.

Fleck (2000) e Machado e Holanda (2016) exploram esse crescente interesse a partir da resolução da 101ª sessão da Assembleia Mundial de Saúde que propôs uma alteração ao já referido conceito de saúde da Organização Mundial de Saúde (OMS), passando a compreendê-lo como um dinâmico bem-estar social, físico, mental e espiritual.

Partindo desse entendimento, notamos a importância de se abrir e manter um diálogo entre a área da saúde, os conhecimentos trazidos pela Psicologia e os saberes tradicionais, expressos nas religiões e na espiritualidade, gerando interfaces e possíveis compreensões entre esses campos, principalmente no Brasil, país que experimenta um “forte sentimento de religiosidade expresso por meio de múltiplas formas de adesão religiosa, dadas as suas raízes indígenas, europeias e africanas” (Conselho Regional de Psicologia de São Paulo [CRP-SP], 2014, p. 15), entre outras.

Entretanto, por certo, o Brasil vive em constante ameaça à garantia de uma vida sem discriminação religiosa.

Essa ameaça fere um princípio estruturante de nossa Constituição Federal: a laicidade do Estado. Estamos vivendo um contexto de retrocesso às conquistas históricas em prol de uma sociedade diversa e plural, fato que se agrava cotidianamente diante da falta de uma leitura crítica da mídia, da despolitização do povo brasileiro, da precarização dos processos educativos, da ampliação da representatividade parlamentar religiosa constatada nas últimas eleições, entre outros fatores psicossociais (CRP-SP, 2016, p. 143).

Reconhecemos tanto a laicidade da Psicologia como ciência, quanto sua diversidade de práticas e epistemologias, sobretudo no Brasil e sua idiossincrática colcha de retalhos étnica, religiosa, cultural e social, que durante grande parte de sua história esteve submisso à égide de dogmas religiosos em suas políticas de estado. Por esse motivo, compreendemos que enfatizar pesquisas que relacionem a prática clínica e religiões matriciais africanas e afro-indígenas, além de se mostrarem cada vez mais importantes, podem resgatar valiosos saberes velados no processo diaspórico. Este é o caso da religião de umbanda, que corre(u) às margens das religiões historicamente impostas às populações nativas e escravizadas.

Vale lembrar, assim como expõem Rechtman e Bock (2019), que a Psicologia se institui como ciência no Brasil, alinhavada analogamente ao forte interesse de controle dos colonizadores aos nativos indígenas, além de subsidiar-se ao projeto de modernização do país, atravessada pelos interesses hegemônicos da elite. Sua estrutura basilar, a princípio, cartografa um escopo de saberes, conhecimentos e atuação baseados em uma perspectiva positivista ou neopositivista, baseada em critérios das ciências naturais, projetando-se naturalizadora e reducionista; e a formação de psicólogos, foi erigida desse/nesse cenário.

A umbanda, de acordo com Filho (2021), surge especialmente no sudeste no primeiro quartel do século XX. Em sua composição notam-se as tradições ancestrais

ameríndias, africanas (Banto, Malê e Ioruba) e a influência do catolicismo popular e do kardecismo. Possuindo um caráter múltiplo e diverso, inclusivo e acolhedor, essa religião afro-indígena carrega em seus fundamentos os saberes ancestrais de muitos povos, transgredindo lógicas monoculturais que podem apresentar novas possibilidades e perspectivas, tal qual a realidade brasileira e(m) sua particularidade.

Sem um livro sagrado, uma codificação assim como podemos observar na constituição de outras religiões, mas pulsando tradições vivas permeadas de valores (Autor, 2022), a(s) umbanda(s), como Simas (2021) e Autor (2023) sugerem, possui o que poderíamos chamar de escolas, ou vertentes umbandistas, com tradições, fundamentos e ritos próprios, passados geracionalmente, tendo em comum alguns pontos entre suas manifestações; requerendo dos pesquisadores ou interessados na temática, um aprofundamento profícuo para um possível horizonte compreensivo.

Ante esse panorama histórico, pesquisas pela literatura cinzenta, assim como se convencionou chamar a expressão *grey literature* consagrada em 1978 no Seminário de York no Reino Unido (Botelho & de Oliveira, 2017), em que teses de doutorado e dissertações de mestrado são produtos constituintes, são importantes, pois podem indicar ressonâncias ou distanciamentos com as Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08 (BRASIL, 2003; BRASIL, 2008) e com a determinação pela inclusão de disciplinas de Educação das Relações Étnico-Raciais e sobre o universo Afro-Brasileiro (BRASIL, 2004).

A acepção da cor cinzenta deste tipo de literatura, nos cabe explicitar, relaciona-se às suas características. Quais sejam: circulação restrita; acesso local; difícil recuperação; editada à margem de círculos comerciais; público reduzido ou específico; produzidas por pesquisadores, organizações não governamentais e governamentais, instituições de pesquisa e ensino, associações e federações, entre outras. Não, necessariamente, portanto, seu matiz envereda por uma via negativa (Botelho & Oliveira, 2017). De acordo com Funaro e Noronha (2006), a denominação de sua cor representaria a névoa que dificulta sua obtenção e localização.

Tendo este horizonte em perspectiva, nosso objetivo foi realizar uma revisão de escopo das produções de mestrado e doutorado no Brasil, referentes à interlocução entre Psicologia, formação, clínica, religião e umbanda.

Acrescentamos que a discussão dos resultados foi sustentada por uma interpretação fenomenológica, seguindo os passos de Silva e Goto (2020). Procuramos apresentar criticamente nossas observações ao positivismo reducionista que a interface entre psicologia e religião suscitam, principalmente na interrelação entre religiões de matriz africanas e indígenas, não hegemônicas e socialmente marginalizadas, como a umbanda.

Nos é imperativo assinalar, que esta revisão faz parte de uma pesquisa de doutorado em andamento que conta com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes.

1.1.2. Método

Com a evidência da espiritualidade como parte integrante do conceito reformulado para a OMS, cada vez mais pesquisas e estudos procuram investigar associadamente religião e/ou espiritualidade como fator de promoção de saúde. Por esse motivo, escolhemos a plataforma de busca da Biblioteca Virtual de Saúde – Brasil para a realização da presente investigação. A escolha pela base de dados BVS-Psi Brasil teve como critério a possibilidade de pesquisar a partir do banco de dados específicos de dissertações e teses chamado de *Index Psi Teses*, que reúne mais de 7000 dissertações e teses defendidas no Brasil na área da Psicologia em interface com a saúde.

Optamos pela metodologia de revisão de escopo que tem se destacado, desde 2012, como um importante meio de apreensão, reflexão e síntese de pesquisas e temas emergentes relacionados à área da saúde (Pham, et al. 2014; Tricco, et al, 2018; Cordeiro & Soares, 2019). Tal metodologia também se apresenta como uma proposta para o mapeamento da literatura acerca de uma temática específica, principalmente quando outras revisões ainda não foram produzidas, podendo auxiliar o pesquisador a perquirir tanto sobre a produção científica e acadêmica, recente e/ou incipiente, quanto examinar o modo como têm ocorrido as investigações em áreas consolidadas do campo científico (Pham, et al. 2014; Tricco, et al, 2018; Munn, et al, 2018; Cordeiro & Soares, 2019).

Nosso foco foi proceder à caracterização de dissertações e teses (literatura cinzenta), a fim de identificar e analisar questionamentos que podem se abrir nesse

percurso e justificam nossa escolha metodológica: i. Inserção no universo acadêmico sobre as discussões e compreensões a respeito da temática; ii. Identificação de Centros de Pesquisa e Pesquisadores; iii. Verificação de concentração de produções em alguma/s década/s e diminuição progressiva, ou o inverso.

1.1.3. Procedimentos

Realizamos o levantamento das produções a partir da plataforma da Biblioteca Virtual em Saúde - Psicologia (BVS-Psi Brasil) em maio de 2023 sem um recorte temporal prévio. Nossa escolha por não limitar o intervalo de tempo se deu pela proposta desta revisão procurar ser o mais abrangente possível.

No portal da BVS-Psi Brasil, entramos na seção *Literatura Científica – Bases Bibliográficas* e abrimos a sessão *Index Psi Teses* para realizarmos nosso levantamento. Na sessão *Index Psi Teses*, em *formulário* avançado, utilizamos descritores junto da designação ‘AND’, uma vez que, quando utilizado o critério de abrangência “OR”, os resultados eram dispersivos.

O conjunto de descritores utilizados por nós nesta pesquisa foram quatro. A saber:

“Psicologia ‘AND’ Religião ‘AND’ Espiritualidade”;

“Psicologia ‘AND’ Clínica ‘AND’ Formação ‘AND’ Religião”;

“Psicologia ‘AND’ Umbanda”; e

“Psicologia ‘AND’ Clínica ‘AND’ Formação ‘AND’ Umbanda”.

Em seguida, realizamos a leitura dos resumos de cada dissertação e tese e procuramos categorizá-las em tabelas que pudessem facilitar nossa organização e auxiliassem no desenho cartográfico de nossa revisão. Ademais, realizamos uma leitura total dos conteúdos dos produtos recuperados.

1.1.4. Critérios de Inclusão e Exclusão

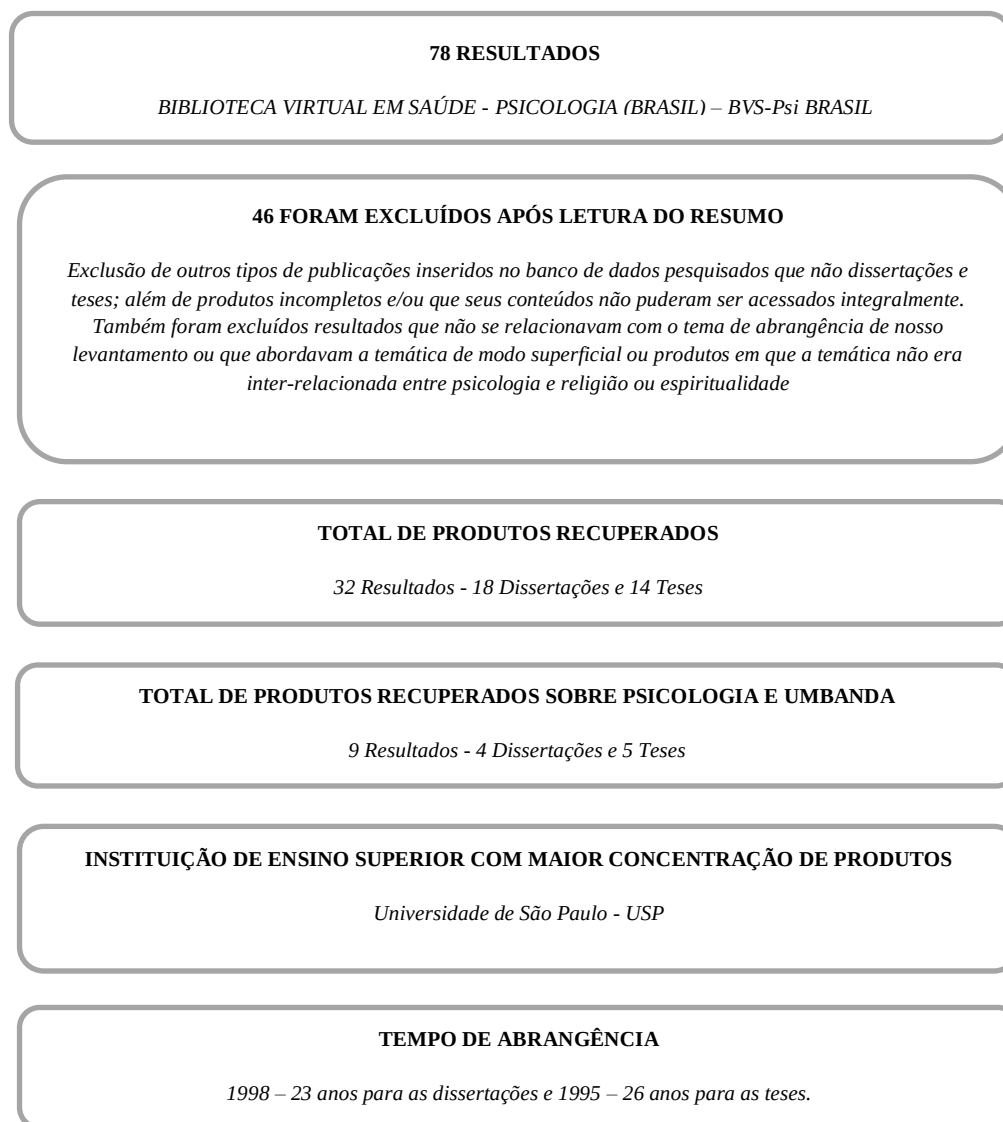
Foram incluídos em nosso levantamento dissertações e teses indexadas na base de dados da BVS-Psi Brasil que tiveram relação com a temática abordada. Não delimitamos um recorte temporal, pois em nosso horizonte de pesquisa e análise

esteve presente uma ambientação preparatória a respeito dos temas aqui tratados. Portanto, procuramos ser o mais abrangente possível, buscando compreender o status da produção. Incluímos apenas produtos em língua portuguesa e em que o acesso ao texto completo era possível. Também foram excluídos resultados que não se relacionavam com o tema de abrangência de nosso levantamento ou que abordavam a temática de modo superficial ou produtos em que a temática não era interrelacionada entre psicologia, clínica, religião, espiritualidade e umbanda. Produtos em duplicidade foram computados uma única vez.

1.1.5. Resultados

Os resultados totais da amostra somaram 78 produtos entre dissertações e teses. Após leitura e análise, a partir dos critérios de inclusão e exclusão elencados, foram excluídas 46 produções. Os resultados analisados entre a combinação de descritores *I. – IV.*, somaram 32 produtos entre dissertações (18) e teses (14).

O tempo de abrangência para as dissertações entre as combinações de descritores *I. – IV.* foi de 23 anos (1998) para as dissertações e de 26 anos (1995) para as teses. Encontramos na Figura 1 um fluxograma que ilustra e procura facilitar os resultados que foram obtidos. Em seguida passaremos a sua apresentação pormenorizadamente.

Figura 3: Fluxograma dos resultados - BVS-Psi Brasil

Fonte: Elaborado pelo autor.

Resultados com a combinação de descritores I. e II.

Foram encontrados 69 resultados e excluídos 41 produtos para essa combinação de descritores. Dos 28 produtos, as Dissertações somaram 16 e as Teses 12.

“I. Psicologia ‘AND’ Religião ‘AND’ Espiritualidade”

Cabe, entretanto, uma breve exposição sobre uma das 41 produções que não foram tabeladas na pesquisa do conjunto de descritores I., pois não foi possível o acesso ao texto. Todavia, na descrição das palavras chave desta produção encontrava-se ‘Candomblé’. Como não conseguimos acesso, deixamos aqui a indicação em nota de rodapé, mas não tratamos esse dado em nossas considerações.

“I.” – Dissertações

As religiões citadas nas Dissertações, para esse levantamento, foram: *Católica, Protestante, Evangélica, Pentecostal, Judaísmo, Islamismo, Budismo e Adventista do Sétimo dia*. Cabe dizer que uma das dissertações teve como enfoque a inter-relação entre cinco diferentes religiões e autoconhecimento, a saber: Catolicismo, Protestantismo, Budismo, Islamismo, Judaísmo. Sem religião específica, mas com temas que perpassavam aspectos psicológicos e religiosidade obtivemos 4 resultados.

No total, das 16 dissertações mapeadas, três delas tinham relação com as religiões de matriz africana, sendo uma sobre a raiz lorubá e duas sobre a umbanda (loruba 1, umbanda 2) – Tabela 1.

Tabela 1: Dissertações com os descritores: Psicologia Clínica ‘AND’ Religião ‘AND’ Espiritualidade

NOMES DAS DISSERTAÇÕES	AUTOR, ANO E INSTITUIÇÃO	RELIGIÕES (designações dos autores)
Estudo comparativo do <i>coping</i> religioso em mulheres protestantes de origem chinesa taiwanesa e brasileira, na Grande São Paulo (mediante a Escala CRE-Breve	Universidade de São Paulo – USP-SP - Departamento de Psicologia Social e do Trabalho. (HUANG, 2014)	PROTESTANTE
Sentidos do suicídio: uma escuta de mães que perderam seus filhos	Universidade Católica de Brasília – UCB (BORGES, 2014)	SEM RELIGIÃO ESPECÍFICA
Religiosidade e valores em adolescentes de uma cidade do Triângulo Mineiro – Brasil	Universidade Católica de Brasília - UCB (TACELI, 2014)	SEM RELIGIÃO ESPECÍFICA

Estrutura e dinâmica de casais em grupos religiosos	Universidade Católica de Brasília - UCB (ARAUJO, 2011)	CATÓLICA
Encantaria na umbanda	Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto (MARTINS, 2011)	UMBANDA
O enfrentamento religioso em pacientes portadores de HIV/AIDS: um estudo psicossocial entre homens católicos e evangélicos	Universidade de São Paulo – USP-SP – Psicologia Social e do Trabalho. (MELLAGI, 2009)	CATÓLICA E EVANGÉLICA
Modo de vida e vivência do morto na Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito	Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto (PASQUALIN, 2009)	UMBANDA
Psicologia e religiosidade: um estudo sobre representação social de alguns aspectos da religião católica e sua expressão no contexto psicoterápico	Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (ABREU, 2000)	CATÓLICA
O prazer de Jesus é curar: o sentido da cura no discurso pentecostal da Assembléia de Deus	Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (MEDEIROS, 2000)	PENTECOSTAL
Psicologia e religiosidade: um estudo fenomenológico	Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (MESQUITA, 2002)	SEM RELIGIÃO ESPECÍFICA
Religião e autoconhecimento	Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC (SENGL, 2000)	CATOLICISMO, PROTESTANTISMO, BUDISMO, ISLAMISMO, JUDAÍSMO
Relações de poder em comunidades religiosas	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC-RS (HENDGES, 2003)	SEM RELIGIÃO ESPECÍFICA
Os laços sagrados da procriação: ressonâncias no desenvolvimento da feminilidade. Um estudo sobre a vivência da infertilidade em mulheres judias	Universidade de São Paulo – USP-SP (EJZENBAUM, 2003)	JUDAÍSMO
Islã: uma psicologia religiosa das relações interpessoais entre Deus e o homem e das relações sociais dos homens entre si	Universidade de São Paulo – USP-SP - Departamento de Psicologia Social e do Trabalho. (KAMEL, 2001)	ISLAMISMO
A experiência religiosa em uma casa brasileira de raiz africana iorubá	Universidade de São Paulo – USP-SP – Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano. (RIBAS, 2001)	RELIGIÃO TRADICIONAL AFRICANA IORUBÁ

Fonte: Elaborado pelo autor.

“I.” - Teses

As religiões citadas nas Teses recuperadas foram: Catolicismo, Pentecostal, Batista, Metodista, Islamismo e Adventista do Sétimo Dia. Sem religião específica, mas com temas que perpassavam aspectos psicológicos e religiosidade obtivemos 3 resultados. No total das 12 teses levantadas, três tinham relação com as religiões de matriz africana (Umbanda) – Tabela 2.

Tabela 2: Teses com os descritores: Psicologia Clínica ‘AND’ Religião ‘AND’ Espiritualidade

NOMES DAS TESES	AUTOR, ANO E INSTITUIÇÃO	RELIGIÕES (designações dos autores)
Religiosidade e experiências anômalas no protestantismo brasileiro	Universidade de São Paulo – USP-SP – Departamento de Psicologia Social e do trabalho. (TORRES, 2016)	PENTECOSTAL
Peacekeepers e controle do estresse nas missões de paz: um estudo das funções da religião no processo de enfrentamento	Universidade de São Paulo – USP-SP - Departamento de Psicologia Social e do trabalho. (MELLAGI, 2016)	SEM RELIGIÃO ESPECÍFICA

Terapia sociocomunitária, estilo de <i>coping</i> religioso/espiritual e qualidade de vida: Investigando relações	Universidade de São Paulo – USP-SP - Departamento de Psicologia Social e do trabalho. (FONTES, 2016)	SEM RELIGIÃO ESPECÍFICA
Famílias de santo as histórias dos ancestrais e os enredos contemporâneos	Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto (PAGLIUSO, 2012)	UMBANDA
Maomé, o servo de Deus: uma interpretação psicossocial dos papéis religiosos	Universidade de São Paulo – USP-SP - Departamento de Psicologia Social e do trabalho. (KAMEL, 2007)	ISLAMISMO
Altruísmo na auto imagem de pastores e pastoras metodistas	Universidade Metodista de São Paulo – UMESP (SILVA, 2010)	METODISTA
Labareda, teu nome é mulher análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras	Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto (BARROS, 2010)	UMBANDA
Condições afetivo-emocionais, introspecção e controle geral em sacerdotes católicos	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC-RS (VEIT, 2002)	CATOLICISMO
A negação de culto a Maria e a produção dos discursos feministas religiosos: uma prospecção subjetiva do tema da submissão cultural da mulher	Universidade de São Paulo – USP-SP (GOMEZ, 2005)	BATISTA
O itinerário de crenças no tecer de redes sociais familiares: relações entre mitos religiosos e mitos familiares em famílias adventistas do sétimo dia	Universidade de São Paulo – USP-SP - Departamento de Psicologia Social e do trabalho. (GOMES, 2003)	ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA
Práticas de cura nas religiões e tratamento psíquico em saúde coletiva: algumas relações entre práticas de cura místico-religiosas e o tratamento dos ambulatorios de saúde mental na rede pública	Universidade de São Paulo – USP-SP (COSTA-ROSA, 1995)	PENTECOSTAL E UMBANDA
Folia de Reis: festa raiz ou experiência religiosa em comunidades da estação ecológica Juréia-Itatins na perspectiva da psicologia social fenomenológica	Universidade de São Paulo – USP-SP - Departamento de Psicologia Social e do trabalho. (MAHFOUD, 1996)	SEM RELIGIÃO ESPECÍFICA

Fonte: Elaborado pelo autor.

“II. Psicologia ‘AND’ Clínica ‘AND’ Formação ‘AND’ Religião”

A respeito do conjunto de descritores nos cabem algumas considerações. Procuramos alterar a palavra ‘Formação’ para ‘Graduação’ e ‘Graduação em Psicologia’. Essa tentativa se estabeleceu como meio de investigarmos se os procedimentos adotados para esse levantamento eram suficientes ou se poderíamos adotar outras combinações, sendo, assim, mais assertivos. Como os resultados não se alteraram, mantivemos os mesmos descritores informados.

Outrossim, o resultado para o conjunto II., já havia sido computado com o conjunto I., portanto não houveram novos achados. Vale explicitar, também, que com esta combinação de descritores não computamos resultados de teses para esta análise.

Resultados com a Combinação de Descritores: “III. Psicologia ‘AND’ Umbanda” e “IV. Psicologia ‘AND’ Clínica ‘AND’ Formação ‘AND’ Umbanda”

Encontramos o total de 9 produtos com essa combinação de descritores na plataforma da BVS-Psi. Destes, 5 resultados (2 dissertações e 3 teses) já haviam sido mapeadas através das primeiras combinações de descritores. Ficamos, portanto, com um total de 4 novos produtos a serem analisados.

O tempo de abrangência para as dissertações foi de 23 anos (1998) para as dissertações e de 26 anos (1995) para as teses.

“III. Psicologia ‘AND’ Umbanda” perfazem o total dos resultados, pois para os descritores combinados “IV. Psicologia ‘AND’ Clínica ‘AND’ Formação ‘AND’ Umbanda” não foram encontrados produtos.

Assim como para o conjunto de descritores I. e II., cabe dizer que procuramos alterar a palavra ‘Formação’ para ‘Graduação’ e ‘Graduação em Psicologia’, em nossa combinação de descritores. Contudo os resultados não se alteraram.

Os resultados em duplicidade estão em *itálico* nas tabelas a seguir.

Tabela 3: Dissertações com os descritores Psicologia "AND" Umbanda

NOMES DAS DISSERTAÇÕES	AUTOR, ANO E INSTITUIÇÃO	ASSUNTOS (a partir dos resumos)
<i>Encantaria na umbanda</i>	<i>Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto (MARTINS, 2011)</i>	<i>A literatura acadêmica sobre a encantaria se restringe a estudos antropológicos ou sociológicos. O surgimento da categoria de encantado em outras religiões e lugares, bem como hipóteses sobre este Pato, ainda não foram estudados do ponto de vista etnopsicológico. A pesquisa visa contribuir para sanar esta lacuna.</i>
<i>Modo de vida e vivência do morto na Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito</i>	<i>Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto (PASQUALIN, 2009)</i>	<i>A pesquisa refere-se a um estudo de caso de um terreiro de umbanda, a Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito, situada na cidade de Jardinópolis-SP. Teve como objetivo geral apreender o modo de vida de uma comunidade afro-brasileira</i>
É meu avô, ora!: um estudo sobre pretos-velhos no imaginário social brasileiro	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ (NUNES-PEREIRA, 2006)	O trabalho apoia-se nos pressupostos da psicologia da cultura, no bojo do imaginário sócio-histórico brasileiro, recorta o universo religioso referido como “afro”, focalizando os “pretos-velhos”, personagens de destaque neste campo. São geralmente vivenciados como “avôs e avós”, junto dos quais os fiéis buscam conselhos e proteção. Propõe-se uma leitura desse tipo de relação a partir do conceito winnicottiano de “holding”.
Transe de incorporação na consciência mediata de outros na umbanda	Universidade de São Paulo – USP-SP (GIRALDI, 1998)	A presença de estados alterados de consciência pode ser produzida no contexto religioso. Há religiões em que os médiuns afirmam incorporar espíritos. No Brasil, dentre estas religiões, tem-se a Umbanda. O transe de incorporação na consciência-mediata-de-outros na umbanda designa o acontecimento de médiuns umbandistas conscientes receberem seus guias num contexto ritualístico. Verificou-se que o transe de incorporação na consciência-mediata-de-outros na umbanda é uma dissociação e constitui um exemplo da hipótese que menciona a existência de duas consciências-mediatas-de-outros no mesmo momento

Fonte: Elaborado pelo autor.

Tabela 4: Teses com os descritores Psicologia "AND" Umbanda

NOMES DAS TESES	AUTOR, ANO E INSTITUIÇÃO	RELIGIÕES E ASSUNTOS
<i>Famílias de santo as histórias dos ancestrais e os enredos contemporâneos</i>	<i>Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto (PAGLIUSO, 2012)</i>	<i>A pesquisa objetivou investigar a construção de laços afetivos e de filiação nos rituais de uma família de santo umbandista. Para esse efeito, com base na teoria psicanalítica lacaniana examinou-se em que medida a vivência afro-brasileira de ancestralidade poderia prestar-se à restituição e consolidação desses laços no âmbito de uma concepção simbólica de família (a família de santo).</i>
<i>Labareda, teu nome é mulher análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras</i>	<i>Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto (BARROS, 2010)</i>	<i>Na história das mulheres do ocidente, os corpos femininos, regidos e interpelados por normas que regulavam, sobretudo, sua sexualidade, foram compreendidos em pares de oposição: as mães e as prostitutas, as santas e as "satanizadas". A umbanda, religião afro-brasileira detentora da capacidade de acolher os discursos e práticas da sociedade brasileira. A partir de trabalho de campo em terreiros de umbanda do estado de São Paulo, foram realizadas entrevistas com médiuns, pais e mães de santo bem como com as próprias pombagiras incorporadas.</i>
<i>Práticas de cura nas religiões e tratamento psíquico em saúde coletiva: algumas relações entre práticas de cura místico-religiosas e o tratamento dos ambulatórios de saúde mental a rede pública</i>	<i>Universidade de São Paulo – USP-SP (COSTA-ROSA, 1995)</i>	<i>Pesquisa a eficiência das práticas de cura nas religiões e alguns dos fatores e meios em que se fundamenta.</i>
<i>O transe de possessão consciente na Umbanda: um exemplo para a hipótese de duas consciências-mediatas-de-outros no mesmo momento?</i>	<i>Universidade de São Paulo – USP-SP (GIRALDI, 2003)</i>	<i>Defende-se na tese, que as entidades constituam centros de consciências distintos e simultâneos, colaborando continuamente para que os médiuns construíssem, de modo criativo, suas próprias autoconsciências.</i>
<i>Incorporando papéis: uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda</i>	<i>Universidade de São Paulo – USP-SP (ZANGARI, 2003)</i>	<i>Estuda a mediunidade de incorporação entre médiuns de Umbanda em sua dimensão psicossocial, a partir da teoria de papéis proposta por Hjalmar Sundén.</i>

Fonte: Elaborado pelo autor.

1.1.6. Discussões

Focamos nossas análises nas dissertações e teses que tratam da temática relacional entre Psicologia e umbanda, dialogando com os próprios autores destes produtos a partir de eixos de reflexão. Não obstante, procuramos abordar os outros temas elencados em nosso objetivo: clínica, formação e religiões. Com esse intuito, traremos à baila outros autores que possam auxiliar em nossas leituras.

A fim de explicitar os produtos que pesquisaram especificamente a inter-relação entre Psicologia e umbanda, deixamos em *itálico* o nome de seus autores, facilitando a identificação do leitor.

Psicologia, Religião e Espiritualidade: Revisitação

No Brasil, a discussão sobre as interlocuções entre Psicologia e Religião teve grande relevância, como constituição formal, a partir de pesquisas propostas por um grupo de professores e pesquisadores da Universidade de São Paulo (USP-SP), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCamp) em 1997. Consolidou-se em instâncias de políticas de pesquisa a partir de 1998, com a constituição do Grupo de Trabalho *Psicologia & Religião* na Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP) e teve sua primeira participação no VII Simpósio da ANPEPP realizado em Gramado (RS) no mesmo ano.

No decorrer do ano de 1997, os futuros integrantes do Grupo de Trabalho na ANPEPP participaram do XXVI Congresso Interamericano de Psicologia, com apresentação de Mesa-redonda sobre experiência religiosa a partir de diferentes óticas, e da XXVII Reunião Anual de Psicologia da Sociedade Brasileira de Psicologia, com o Simpósio sobre experiência religiosa como campo de pesquisa. Os objetivos visados pelo grupo em seus primeiros anos de participação na ANPEPP foram:

(a) desenvolver estudos de natureza teórica e empírica que tenham como objeto a experiência religiosa; (b) promover tais estudos nos programas de pós-graduação dos participantes do Grupo, por meio de projetos integrados de pesquisa; (c) cuidar da publicação, preferencialmente conjunta, dos estudos realizados. (Moura & Menandro, 2002, p. 195).

Na Edição do 17º. Simpósio de Pesquisa e Intercâmbio da ANPEPP, realizado em Brasília, 2018, o Grupo de Trabalho *Psicologia & Religião*, contou com 18 pesquisadores. A proposta do GT versou sobre “Inserção Social do Conhecimento Científico em Psicologia da Religião: Implicações para o Ensino e para a Extensão” e foi organizada em dois blocos: 1. Ensino em Psicologia da Religião; e 2. Inserção Social da Psicologia da Religião. (Oliveira, 2018, p. 567).

Mas as discussões sobre as interfaces entre Psicologia da Religião e/ou Psicologia e Religião não se circunscreveram apenas aos meios acadêmico-científicos nacionais e internacionais. A dimensão da relevância dessa temática

expandiu-se para os órgãos reguladores da profissão no Brasil: o Conselho Federal de Psicologia (CFP) e os Conselhos Regionais de Psicologia (CRP).

Em 2013 foi realizado o VIII Congresso Regional da Psicologia (COREP), promovido pelo CRP-6ª Região (São Paulo), instância máxima de veiculação e deliberação da Psicologia Paulista que, baseado em experiências anteriores com relação à questão Indígena e a Psicologia, encampou a temática sobre Psicologia, Religião e Espiritualidade, abordada no VIII Congresso Nacional de Psicologia realizado no mesmo ano (CNP) (CRP-SP, 2016). A partir desse congresso as propostas e deliberações puderam ser encaminhadas aos demais Conselhos regionais brasileiros de Psicologia, o que gerou uma importante produção feita em nota técnica gerada, também em 2013, para Psicologia, Religião e Espiritualidade, revelando o posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia. Nota essa que explicita a religião como “um dos elementos mais complexos e irredutíveis da tessitura das culturas” (CRP-SP, 2014, p. 16). Tal condição compreende a relação entre as pessoas e sua escolha religiosa como um aspecto transcendental da existência, podendo orientar e fundamentar de forma significativa as ações humanas. Todavia, “a busca do fundamento sagrado da vida, daquilo que confere sentido à existência é, entretanto, de ordem espiritual. Desta forma, compreende-se que as religiões se encontram na espiritualidade” (CRP-SP, 2014, p. 16).

Dessa maneira, além de fundamentar-se na legislação brasileira, a atuação da classe de profissionais psicólogos deve basear-se, também, em seu código de Ética, assim como nas notas técnicas, resoluções, moções e outras produções havidas por meio de debates, congressos e trocas democráticas, que são divulgados pelo Sistema Conselhos de Psicologia. Tal provimento, de acordo com o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo – CRP-SP, procura garantir, de maneira inequívoca, o desenvolvimento e a manutenção da saúde psicossocial da população (CRP-SP, 2014).

Retificado por essa perspectiva o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo publica a 14ª Moção: “Apoio à Inclusão do Diálogo com as Epistemologias não Hegemônicas e os saberes tradicionais nos Ambientes de Formação e Pesquisa 2013-2016” (CRP-SP, 2016, p. 21), que fortalece a necessidade de um preparo e visão mais amplas sobre a temática Psicologia e Religião, principalmente no tocante ao pluralismo pulsante de conhecimentos ancestrais, que há nos saberes tradicionais das medicinas indígenas e africanas – terreno em que a umbanda faz

assento – contemplando, assim, uma visão mais integral do ser humano. Tendo essa tônica em vista, visando a ampliação do debate e a divulgação de pesquisas que pudessem ser realizadas na interface Psicologia, Religião e Espiritualidade, e o grande campo de tensões existentes, nasce o projeto estadual *‘Diversidade Epistemológica Não Hegemônica, Laicidade e o Diálogo com os Saberes Tradicionais’*, conhecido como DIVERPSI, que publicou pelo CRP-SP, em 2016, uma coleção intitulada *‘Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade’*, (re)abrindo o debate sobre a necessidade de se promover tanto uma formação quanto discussões mais abrangentes e assertivas aos profissionais e estudantes de psicologia.

Todavia, é importante ressaltar que dentre as dissertações (Huang, 2014; Borges, 2014 e Taceli, 2014) e as teses (Torres, 2016; Mellagi, 2016 e Fontes, 2016) finalizadas entre 2014-2016 e recuperadas dos dois primeiros conjuntos de descritores de nossa revisão, não foram encontradas referências aos materiais, notas e diretrizes produzidas no mesmo período pelo Sistema Conselhos de Psicologia. Ausência que pode sugerir por um lado o desconhecimento das produções dos Conselhos de Psicologia, justamente por se tratarem de literatura cinzenta e, por outro, a necessidade de se manter o diálogo constante e rigoroso entre os campos científico e religioso.

Reiterando essa necessidade, em 06 de abril de 2023 o Conselho Federal de Psicologia (CFP, 2023) publica a resolução nº 7 que estabelece normas aos profissionais psicólogos, em relação ao caráter laico de sua prática e faz valer diretamente a atenção que a temática representa e merece no Brasil.

Ademais, acompanhando os resultados de Silva e Goto (2020), não encontramos uma distinção clara nas pesquisas recuperadas, para os fenômenos da religião e da espiritualidade, apesar de se tratarem de conceitos e compreensões diferentes. Outrossim, parece ter se convencionado uma união de termos em que Religião (R) e Espiritualidade (E) são tratadas como sinônimos: R/E. Além disso, os resultados expressam um vínculo entre espiritualidade ou R/E e saúde em seu sentido conceitual dado pela OMS, aparentemente como um modelo pragmático de uma “eficácia da espiritualidade” (Silva & Goto, 2020, p. 46). A esse respeito, Husserl (1954/2012) nos revela sobre uma determinação do ser humano impossível de ser concebida em um reducionismo biológico, psicofisiológico ou estritamente natural. O ser humano, também, é constituído de uma dimensão espiritual, isto é,

possuidor daquilo que diz respeito mais especificamente à sua característica humana. Contudo, nos resultados encontrados, essa distinção, também, não está presente.

Concentração e Período

O levantamento pela plataforma da BVS-Psi Brasil nos revelou que há na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, no Departamento de Psicologia, uma concentração de estudos envolvendo Psicologia e a temática de Religiões de matriz africana e Afro-Indígenas. Destes, a maioria foi orientado pelo professor José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Ao que parece, a Universidade de São Paulo, foi a instituição que mais produziu estudos com o assunto Psicologia e umbanda, 8 resultados de 9 totais, sendo um único na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ, para esse levantamento.

Foram encontradas em maior quantidade pesquisas que relacionam Psicologia e umbanda a partir de leituras Psicanalíticas e Etnopsicológicas.

Não houve recorte temporal prévio, pois procuramos abranger o máximo possível esse levantamento. Os resultados são indicados a partir de 23 anos (1998) para as dissertações e de 26 anos (1995) para as teses, compreendendo, portanto, 23 e 26 anos entre dissertações e teses respectivamente como produto final desta pesquisa. Não obstante, notou-se uma maior concentração de resultados quanto à temática Psicologia e umbanda a partir dos anos 2000, o que pode ser significativo como dado histórico, a ser pesquisado em estudos ulteriores.

Encruzilhada de saberes

Encontrarmos uma miríade de religiões neste levantamento, contudo dado o tempo de abrangência que obtivemos nos resultados finais, ao que se apresenta, estudos entre Psicologia e Religiões não hegemônicas, acabam por ser ainda incipientes (Frias, 2016), impedindo o acesso e o diálogo pertinentes à construção de conhecimento (Bairrão, 2016).

Na admissão do que aqui podemos chamar de encruzilhada de saberes na interface entre psicologia e umbanda, acreditamos que no tocante à especificidade

ética da pesquisa em psicologia, há o peso da voz dos pesquisadores que sem refutar, validar ou tentar conversões, podem dialogar com os fenômenos emergentes a partir de suas considerações, beneficiando outras posturas e cuidados. Encampando-se a necessidade de atenção a esse diálogo, deflagrado pelo movimento histórico da formação social e da cultura brasileira, eivado pela sujeição de saberes ancestrais dos povos escravizados, os resultados de nossa revisão obrigam-nos a enxergar um horizonte alcançável em que práticas e compreensões arraigadas e constituintes do próprio universo da psicologia se afastam da intolerância religiosa e se aproximam do encontro com outros saberes.

A tese de *Barros* (2010), por exemplo, retoma o sentido de *ser-mulher* a partir de uma possível integração entre a figura das Pomba-giras dentro das comunidades umbandistas. Sua análise retoma as classificações dadas às mulheres no ocidente e as dicotomias que podem ser revistas a partir do culto a essas entidades, revisitando a força, a beleza, o desejo, a inteligência, o sexo e a maternidade.

Já a pesquisa de *Pagliuso* (2012) reforça o retratar das raízes africanas na formação de nossa sociedade, a partir da ritualística umbandista, como um dos aspectos importantes de serem ressaltados em pesquisas com essa temática, principalmente o sentido de ancestralidade e família que se manifestam nas 'famílias de santo', isto é, nas comunidades tradicionais de terreiro e umbandistas. A dissertação de *Nunes-Pereira* (2006) também se refere ao importante papel que a ancestralidade ocupa nas comunidades religiosas de umbanda; além disso, retoma o sentido de avôs e avós, de conselhos e proteção, que os Pretos-Velhos, conhecidas entidades espirituais, despertam nos adeptos dessa seara religiosa.

A dissertação de *Pasqualin* (2009), que versa a respeito da relação com os mortos (entidades e ancestrais) dentro da umbanda, apresenta um estudo de caso que revela a vivência entre os adeptos (vivos) e as entidades como um conjunto significativo e interlocutor social, capaz de possibilitar recursos expressivos de fortalecimento interpessoal e intergeracional.

A dissertação e tese de *Giraldi* (1998, 2003) estudam, grosso modo, os fenômenos mediúnicos, ou estados alterados de consciência, interpretando-os em uma relação entre a autoconsciência dos médiuns e sua manifestação. A tese de *Zangari* (2003) relaciona aspectos parecidos do fenômeno mediúnico da incorporação e sua dimensão psicossocial, a partir de um importante levantamento

histórico a respeito de como essa manifestação foi sendo interpretada pelas ciências.

Assim, a umbanda, além de religião, apresenta-se também como um recurso ou um dispositivo de saúde coletivo nas pesquisas às quais tivemos acesso. Na tese de *Costa-Rosa* (1995), podemos observar a relação entre as práticas de cura realizadas na umbanda e os tratamentos realizados em ambulatorios de saúde mental da rede pública.

Auxiliando pela fé, pela reconstituição da história dos povos e de cada um, de conflitos e complexidades, a partir do sagrado que habita em cada um de seus adeptos, vindo dos ensinamentos dos ancestrais dessa e de outras terras, da folha que é usada como remédio, do tambor que encanta com música, da defumação que purifica, da pujança do caboclo que encoraja, do abraço do vovô preto-velho que enxuga o pranto, da Pomba-Gira que (re)diz sobre o ser mulher, essa religião acontece e baila com significações não hegemônicas.

A dissertação de *Martins* (2011) restaura e resguarda a religião de umbanda como uma seara que pode dar abrigo às mais diversas manifestações em seu panteão, re-significando cosmovisões pré-existentes e ampliando as possibilidades de sentido. Apresentando os *encantados* atinentes da região Norte e Nordeste do Brasil, pouco cultuados na região sul e sudeste, assegura a possibilidade de vivências e expressão psicossociais e individuais das mais diversas, que se orientam firmemente pela fé.

A encruzilhada de saberes, retomamos, assim como toda encruzilhada, situa-se no(s) caminho(s). No começo, no meio ou no fim que (des)fecha, e, portanto, re-abre, possuindo diversas formas sem perder a sua própria. Nesta revisão de escopo, metamorfoseou-se na incorporação do resgate daquilo que se deu historicamente nos (des)caminhos trilhados entre a ciência, as religiões e a abertura que poderá se dar em um por-vir que desponta aos (re)encontros. Isso, porque, as encruzilhadas convergem e divergem mundos. Facultam diálogos entre os diferentes saberes. São muitas e(m) uma só, mas, apesar dessa constituição, são estritamente concretas e espirituais: humanas.

Povoada de divindades e deuses, de umbandas, de epistemologias das mais diversas, de psicologias, de interfaces, teorias e métodos, os saberes que pulsam da encruzilhada demandam aqui que possamos continuar a refletir sobre a formação e

a clínica psicológica, como veremos no próximo tópico. Afinal, ela é o saber que secularmente foi e ainda hoje é praticado nas e às margens (Rufino, 2019).

Formação e Clínica Psicológica

Não foram encontrados resultados em que a temática da clínica psicológica fosse contemplada. Entretanto, seguindo a demanda apresentada no tópico anterior, acreditamos que os psicólogos clínicos se deparam, invariavelmente, com questões concernentes à temática religiosa, de modo que religião e psicoterapia não podem “ser consideradas campos estranhos e que se faz necessário um incremento das pesquisas nessa direção” (Machado e Holanda, 2016, p.80).

Em algumas vezes, os horizontes de existência que se apresentam na clínica mostrar-se-ão permeados com o sagrado umbandista. As considerações de *Barros* (2010), apesar de terem sido realizadas fora do ambiente clínico, podem indicar, por exemplo, sobre processos de (re)significação que podem ocorrer a qualquer adepto da umbanda e que podem ser narrativas transformadoras a serem contempladas e acolhidas na clínica com pacientes dessa profissão de fé.

Através dos escritos de *Simas* (2021) podemos dizer que a umbanda constituiu (-se) a (partir da) história do Brasil. Sendo assim, a psicologia pode trazer muitos esclarecimentos e contribuições aos interessados, em estudos que possam evocar o espaço clínico enquanto um espaço capaz de acolher diferentes saberes. E onde essas expressões ancestrais podem se encontrar em confluência significativa.

Quanto à temática da formação em psicologia, encontramos apenas a dissertação de *Ribas* (2001) que promove uma alentada reflexão sobre as origens étnicas e o legado dos povos africanos, podendo contribuir para a formação do psicólogo ao discutir a importância dos saberes da Religião Tradicional Africana Iorubá.

Entretanto, a ínfima quantidade de pesquisas que se debruçam na encruzilhada de saberes entre Psicologia e umbanda, parece acompanhar Zangari e Machado (2018) e Cunha e Scorsolini-Comin (2019; 2019a), revelando uma possível lacuna na formação dos psicólogos.

Vale ressaltar que ao psicólogo cabe o asseguramento do diálogo respeitoso frente a pluralidade de expressões religiosas, evidentemente baseando-se na laicidade assim como disposto na Resolução nº7 de 2023 (CFP, 2023).

Depreendemos, todavia, que assentar-se na laicidade do estado para a prática psicológica, de onde a formação de psicólogos possui papel constituinte, não quer dizer promover apostasias, tão pouco um amparo em proselitismos. A Psicologia, os espaços de formação de psicólogos necessitam ser laicos. Mas isso não quer dizer que não haja o encontro do sagrado, do religioso e do espiritual. Ser laico não significa negar as diversas religiões e espiritualidades que constituem e orientam a sociedade e suas diferentes posições sociais. Ser laico, tão pouco, significa ser ateu. Significa, neste contexto, estar preparado para respeitar e acolher a diversidade constituinte das existencialidades que podem se apresentar e, junto delas, trilhar caminhos possíveis.

A formação de psicólogos necessita dar conta desse fenômeno estritamente humano, de modo a preparar, mesmo que inicialmente, o futuro profissional ao acolhimento de demandas derivadas desse conjunto temático para a atuação na sociedade brasileira que, assim como a umbanda, se constitui encruzilhadamente não-hegemônica e plurívoca. Mas como fazê-lo nesse contexto?

Pesquisas que possam discutir esse cenário, trazendo à tona a tematização entre Psicologia, Formação de Psicólogos, Religião e/ou Espiritualidade mostram-se cada vez mais importantes. Todavia, não raramente podemos encontrar no campo da pesquisa em psicologia, dificuldades para trazer à luz estudos e processos psicológicos que estão associados a práticas religiosas não hegemônicas - como estudos sobre a mediunidade ou sobre práticas religiosas não tradicionais, por exemplo - “muitas vezes mediante restrições embaladas em retórica científica e politizada” (Bairrão, 2016, p. 23). Retóricas, que de acordo com Bairrão (2016) são de cunho mais propriamente “religioso do que científico, [que] na prática têm combatido especialmente as concepções de mundo e espiritualidades oriundas de setores sociais não hegemônicos e étnico raciais africanos e indígenas” (p. 25).

Alinhados a isso, nos cabe ressaltar a importância que pesquisas pautadas pela iniciativa de investigar temas étnicos, africanos, indígenas, culturais, sociais, religiosos e espirituais em inter-relação com a psicologia, principalmente no Brasil, podem facilitar o desencobrimento secular de preconceitos e estigmas dando força para novos aprendizados e significações. Tal provimento acompanha em consonância a Lei nº 10.639/03 e a Lei nº 11.645/08 (BRASIL, 2003; BRASIL, 2008). Ressaltamos, também, que o Conselho Nacional de Educação estabelece em suas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e

para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (CNE/CP 001/2004) a inclusão de disciplinas de Educação das Relações Étnico-Raciais e questões que concernem ao universo Afro-Brasileiro, deixando imperativo que as Instituições de Ensino Superior as incluam em suas grades (BRASIL, 2004).

História e Vertentes da Umbanda

Em relação aos saberes não hegemônicos da umbanda, ao se pesquisar sobre esta religião, sugerimos tanto uma retomada histórica de sua construção secular quanto assumir as diferentes vertentes ou 'escolas' existentes dentro de seu universo, pois perpassam diretamente assuntos nos quais o compromisso social da Psicologia pode se debruçar, dado a especificidade idiossincrática de cada vertente e de cada manifestação de umbanda no diapasão em que se manifestam.

Em nossos resultados, por exemplo, as dissertações de *Nunes-Pereira (2006)* e de *Pasqualin (2009)* e as teses de *Zangari (2003)* e *Barros (2010)*, navegam em alguns dos apontamentos históricos constitutivos da umbanda, sem, contudo, enaltecer diretamente as diferentes manifestações ou vertentes de seu culto, o que pode dificultar a aproximação compreensiva a seu universo fenomênico. Afinal, a umbanda, essa prática espiritual e religiosa matricial afro-indígena, apresenta uma formação em bricolagem, que se modulou cheia de conflitos e complexidades, uma verdadeira colcha de retalhos como o Brasil, que apresenta-se contemporaneamente como resistência-política, afro-judia, oriental-católica, tupi-angolana, congo-ancestral-vodun, budista-iorubá, macumbeira-cristã, inquice-kardecista.

1.1.7. Considerações Finais

A revisão realizada encontrou uma tímida produção entre Psicologia e umbanda em comparação com outras religiões no âmbito das dissertações e teses nos últimos 26 anos. Acreditamos ser necessário pesquisas posteriores darem continuidade a esse diálogo em conformidade com as construções elaboradas pela ANPEPP e pelo DIVERPSI.

Realizar essa pesquisa acende uma chama que podemos dizer sagrada aos espaços de atuação da psicologia, incluindo o espaço clínico em sua demanda

contemporânea, compreendendo-o como um espaço de intersecção de diferentes saberes, de onde, acreditamos, o processo de formação necessita se amparar por compreensões similares, fazendo valer as Leis nº 10.639/03 e Lei nº 11.645/08 (Brasil, 2003; Brasil, 2008) podendo impugnar demandas tão próprias da sociedade brasileira como o racismo, a intolerância religiosa e acolher com preparo o atravessamento espiritual e religioso.

Além disso, a partir dos resultados, pudemos acessar outras interfaces entre religião, espiritualidade, Psicologia e umbanda que não enfocam apenas sua relação com a saúde, mas também àquilo que se refere ao estritamente humano.

Ao que parece, pesquisas entre Psicologia e Religiões Matriciais Afro-indígenas apresentam outros labirínticos caminhos e auscultam a necessidade, também, de outros enfoques e horizontes de investigação. Aproximamo-nos, assim, da exposição de Bassani (2020), sobre o fazer ciência legitimamente, tendo a espiritualidade, a religiosidade e a religião como aspectos possíveis dessa interlocução.

Cabe-nos, também, todavia, fazer uma ressalva, pois em função dos critérios de pesquisa adotados e da própria ferramenta do portal da BVS-Psi Brasil, não foram encontrados alguns trabalhos que podem ser localizados se a pesquisa for realizada por outras plataformas, assim como pudemos perceber refazendo-a em outros buscadores. Deixamos, portanto, a indicação para que próximos estudos procurem realizar o levantamento levando em consideração essa particularidade instrumental dos portais de busca.

Para efeito final de nossas considerações, poder explorar as fronteiras existentes entre as pesquisas em psicologia relativas à esfera religiosa e à espiritualidade, dado os meandros de marginalização a que já foram e são submetidos os adeptos de religiões matriciais africanas e afro-indígenas, em um país com a historiografia do Brasil, é um compromisso social de consciência, visibilidade, resistência e luta que permanece(rá) viva, abrindo-se em possibilidades de descristalizações e sentido.

Caminhar pelo itinerário da literatura cinzenta, foi poder invocar, evocar e se aproximar, mesmo que brevemente, desse precioso e rico universo de interface entre psicologia clínica, formação de psicólogos, religião e umbanda, que pudemos compreender, não se permite ser acessado em sua complexidade a partir de reducionismos e, tão pouco, com naturalizações homogêneas.

Como pesquisadores e psicólogos, ampliar o diálogo crítico entre as epistemologias não-hegemônicas, os saberes tradicionais, os saberes do povo ancestral, no multiculturalismo existente de nosso país, é imperativo à prática psicológica e à formação em psicologia. Esperamos contribuir para uma parcela do necessário resgate histórico da própria psicologia em relação a esses saberes, que foram soterrados por políticas ideológicas espúrias e compreensões filosóficas simplicistas e enviesadas.

EIXO 2

Tendo iniciado uma investigação nos temas Psicologia, Clínica, Formação Religião, Espiritualidade e Umbanda, a pesquisa realizada pela plataforma da BVS-Psi Brasil nos indicou a necessidade de continuarmos nos aprofundando, principalmente, porque os resultados obtidos nessa primeira revisão abarcavam a temática aqui abordada relacionando-os detidamente com a área da saúde. Como o objetivo geral desta pesquisa de doutoramento, a saber, *investigar o papel da religião e da espiritualidade na atuação do psicólogo como docente em Instituição de Ensino Superior e como clínico, tendo a religiosidade matricial afro-indígena umbandista como ponto de referência desta interlocução*, não perpassa necessariamente essa inter-relação, optamos por uma segunda exploração dos produtos de dissertações e teses em uma plataforma mais equânime às nossas pretensões.

Apresentamos agora as duas revisões que dão continuidade ao aprofundamento iniciado. Iniciamos nossa exposição pela revisão na plataforma da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações e seguimos para a de artigos científicos, realizado na base da *SciELO Brasil*. Ao final, realizamos apontamentos e análises sobre os resultados recuperados relacionando-os com os resultados da primeira revisão.

1. REVISÃO PELA PLATAFORMA BDTD

1.1. Metodologia

A partir das referências de Creswell (2010), que expõe a questão sobre como e o que *deve ser* pesquisado, abordamos a relevância de se realizar a revisão da literatura para diferentes propósitos.

Refletimos, para delimitação do presente levantamento, a respeito da contribuição para acréscimo de algo ao conjunto de conhecimento disponível para o tema, a fim de poder dar voz aos grupos ou indivíduos que esse tema representa. Acreditamos que este levantamento das produções acadêmicas em Psicologia, Formação, Religião, Espiritualidade e Umbanda possa ser importante nesse processo.

Seguindo proposta de Proença Junior e Silva (2016) após certa ambientação preparatória sobre o tema, procuramos seguir as seguintes etapas: (1) a busca por

referências; (2) a coleta das referências; (3) a filtragem das referências e; (4) o relato dos resultados. Entretanto, nosso mapeamento seguindo essas orientações distingue-se em seus procedimentos.

Ao invés de publicações de artigos, nosso foco foi proceder à caracterização de dissertações e teses, a fim de identificar e analisar questionamentos que podem se abrir nesse percurso e justificam nossa escolha metodológica: i. Inserção no universo acadêmico sobre as discussões e compreensões a respeito da temática; ii. Identificação de Centros de Pesquisa e Pesquisadores; iii. Verificação de concentração de produções em alguma/s década/s e diminuição progressiva, ou o inverso;

Creswell (2010) também nos indica que poder realizar um diálogo entre as produções também é um dos propósitos de uma revisão, pois possui em seu bojo facilitar a fluidez da comunicação e a abrangência do estudo sobre o tema, algo que esperamos com os presentes levantamentos.

1.2. Procedimentos

Tendo realizado o levantamento na plataforma BVS-Psi Brasil, notamos que muitas das referências que encontramos estavam disponibilizadas pela plataforma da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações.

Dessa feita, realizamos um novo levantamento das teses e dissertações a partir da plataforma da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD).

Esse segundo levantamento foi realizado em junho de 2021; sem um recorte temporal prévio.

Nossa escolha por não limitar o intervalo de tempo, assim como com o primeiro levantamento realizado na plataforma da BVS-Psi Brasil, se deu pela proposta de ser o mais abrangente possível.

A escolha pela base de dados da BDTD⁷³, concebida e mantida pelo Instituto Brasileiro de Informações e Tecnologia (IBICT) desde 2002, vem se consolidando nesses últimos anos como um portal seguro para pesquisas e disseminação das

⁷³ O Instituto Brasileiro de Informação e Tecnologia (IBICT), ‘desenvolveu e coordena a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), que integra os sistemas de informação de teses e dissertações existentes nas instituições de ensino e pesquisa do Brasil, e também estimula o registro e a publicação de teses e dissertações em meio eletrônico. A BDTD, em parceria com as instituições brasileiras de ensino e pesquisa, possibilita que a comunidade brasileira de C&T publique e difunda suas teses e dissertações produzidas no País e no exterior, dando maior visibilidade à produção científica nacional’. Informações retiradas do site: <https://bdtb.ibict.br/vufind/>.

produções de Teses e Dissertações brasileiras, com mais de 125 instituições de ensino superior, 499,041 dissertações e 183,413 teses⁷⁴.

Acreditamos que realizar esse segundo levantamento por essa plataforma nos traria um retorno de resultados mais fielmente contextualizado sobre a produção dos temas aqui levantados.

No portal da BDTD, entramos na seção *busca avançada* e utilizamos os descritores junto da combinação dos operadores lógicos booleanos ‘AND’ e ‘OR’, que operam relacionando os registros que contenham a combinação e/ou singularização e/ou ambos, dos termos na busca dos descritores utilizados no(s) campo(s) solicitado(s).

Na plataforma temos a opção de escolher pelos seguintes campos para proceder à pesquisa: *i. Todos os Campos; ii. Título; iii. Autor; iv. Assunto; v. Resumo em Português; vi. Resumo em Inglês; vii. Editor e viii. Ano de Defesa.*

A ferramenta de busca da BDTD também nos fornece a opção de ‘*correspondência da busca*’. Campo utilizado pela plataforma para a combinação dos resultados. Há três opções: *i. ‘TODOS os termos’; ii. QUALQUER termo; iii. NENHUM termo.*

Fizemos uma primeira tentativa selecionando o campo ‘*i. Todos os Campos*’, com a ‘*correspondência da busca: TODOS os termos*’, com a combinação de descritores *I. “Psicologia ‘AND’ Religião*, e obtivemos mais de 700 resultados.

Lemos mais da metade dos resumos, todavia, os achados eram dispersos. Ora encontrávamos a temática da psicologia sem relação direta com o tema da religião. Ora o tema da religião sem relação com a psicologia. Em alguns casos encontrávamos Psicologia como parte do título, mas não encontrávamos religião em nenhuma parte do resumo, nem em palavras-chave.

Fizemos, então, uma segunda tentativa selecionando o campo ‘*ii. Título*’, com a mesma ‘*correspondência da busca: TODOS os termos*’, com a mesma combinação de descritores *I. “Psicologia ‘AND’ Religião* e obtivemos apenas 7 itens como resultados. Como foram poucos resultados realizamos uma terceira tentativa.

Em nossa terceira tentativa escolhemos os campos: ‘*ii. Título*’, ‘*iv. Assunto*’ e ‘*v. Resumo em Português*’. Ademais mantivemos os mesmos parâmetros das duas tentativas anteriores e encontramos 64 resultados. Ao lermos a metade dos resumos notamos que os resultados eram debelados à nossa proposta.

⁷⁴ Números fornecidos pelo site da BDTD. Disponível em: <https://bdtd.ibict.br/vufind/>.

Optamos assim pela seleção dos campos *‘ii. Título’*, *‘iv. Assunto’* e *‘v. Resumo em Português’* e pela *‘correspondência da busca: ‘QUALQUER termo’* em nossa caracterização na plataforma da BDTD⁷⁵.

Cabe explicitar que selecionamos *ii. ‘QUALQUER termo’*, pois de acordo com a plataforma essa opção retorna os resultados que possuam quaisquer dos termos que foram inseridos, respeitando a combinação elencada na busca.

Os termos utilizados para a busca foram previamente consultados na terminologia Thesaurus of Psychological Index Terms da American Psychological Association (APA). A fim de complementar a busca realizada, acrescentamos outros termos a partir da literatura, que não estavam contemplados pelo índice, assim como Cunha e Scorsolini-Comin (2018).

Para auxiliar na inserção dos termos na plataforma, utilizamos o caractere coringa asterisco ‘*’, que fornece a possibilidade de variar a busca a partir do radical de um termo específico, buscando por múltiplos termos derivados dele.

Por exemplo: Psico* = Psico-logia; Psico-lógico; Psico-logo(a);

O conjunto de descritores, ou termos de busca, utilizados por nós nesta pesquisa foram: *Psicologia, Psicológico, Psicólogo(a); Religião, Religiosidade, Religioso; Espiritualidade; Umbanda; Formação; Graduação; Ensino Superior e Curso de Psicologia.*

A Plataforma da BDTD registrou nossas combinações de termos na busca avançada da seguinte maneira:

1. Primeira Combinação: *Psico* AND Religi* AND Espiritualidade OU Título: Psico* AND Religi* AND Espiritualidade OU Resumo Português: Psico* AND Religi* AND Espiritualidade) E (Título:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia" OU Assunto:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia" OU Resumo Português:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia".*
2. Segunda Combinação: *Psico* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda OU Título:Psico* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda OU Resumo Português:Psico* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda.*

⁷⁵ Assim como podemos observar nas imagens capturadas no momento da realização da busca, inseridas na seção Anexos:

3. Terceira Combinação: *Psico* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda OU Título:Psico* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda OU Resumo Português:Psico* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda) E (Título:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia" OU Assunto:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia" OU Resumo Português:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia.*

Em seguida, realizamos a leitura dos resumos de cada dissertação e tese e procuramos categorizá-las em um organograma que pudessem facilitar nossa organização e auxiliassem no desenho cartográfico de nossa caracterização (Figura 6). Ademais, as descrições e os resultados foram relacionados a partir das orientações de Bassani (2015).

1.3. Critérios de inclusão e exclusão

Foram incluídos em nosso levantamento dissertações e teses indexadas na base de dados da *BDTD* que tiveram relação com a temática abordada. Não delimitamos um recorte temporal, pois em nosso horizonte de pesquisa e análise esteve presente uma ambientação preparatória a respeito dos temas aqui tratados. Portanto, buscamos ser o mais abrangente possível, buscando compreender o status da produção. Incluímos apenas produtos em que o acesso ao texto completo era possível. O idioma dos produtos foi o português.

Foram excluídos outros tipos de publicações inseridos no banco de dados pesquisados que não dissertações e teses; além de produtos incompletos e/ou que seus conteúdos não puderam ser acessados integralmente. Também foram excluídos resultados que não se relacionavam com o tema de abrangência de nosso levantamento, que abordavam a temática de modo superficial ou produtos em que a temática não inter-relacionava os temas psicologia e/ou religião, espiritualidade e umbanda.

Os produtos em duplicidade foram computados uma única vez.

1.4. Resultados da revisão pela Plataforma BDTD

Foram encontrados um total de 76 resultados para as três combinações de descritores utilizadas⁷⁶; a saber: 64 resultados com a primeira combinação, 10 resultados com a segunda e 2 com a terceira.

Após a leitura dos resumos dos produtos resultantes da combinação de descritores utilizada, foram excluídos 47 produtos que não faziam parte do escopo de nosso recorte.

Em alguns dos resultados, para que possamos explicitar melhor, encontramos pesquisas que não tratavam diretamente de nossos objetivos, como, por exemplo, as dissertações:

- (Almeida-Neto, 2017) – *Aptidão Cardiorespiratória, adesão ao baixo consumo de Sódio e Qualidade de Vida de Pacientes com Insuficiência Cardíaca* – Universidade Federal do Triângulo Mineiro;

- (Saquetto, 2007) - *A invenção do pastor político - imaginários de poder político construídos a partir da História das bancadas evangélicas* – Universidade Federal do Espírito Santo;

E as teses:

- (Silva, 2008) - *Altruísmo na Auto-Imagem de Pastores e Pastoras Metodistas* - Universidade Metodista de São Paulo;

- (Lourenção, 2009) - *Qualidade de vida de médicos residentes, aprimorandos e aperfeiçoandos da Faculdade de Medicina de São José do Rio Preto/SP* – Faculdade de Medicina de São José do Rio Preto;

- (Figueiró, 2015) – *Cartografia do Trabalho de Agentes Penitenciários: Reflexão sobre o “dispositivo prisão”* – Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Nossos resultados a partir da plataforma BDTD, somaram-se em 29, sendo 24 dissertações e 5 teses. É com esse total que procederemos nossas considerações.

A data mais antiga que consta nos resultados selecionados é 2006. A Instituição de Ensino Superior que mais concentra pesquisas com as temáticas Psicologia, Religião e Espiritualidade em nossa revisão foi a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, especialmente o Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica.

⁷⁶ Na seção ‘Anexos’ há uma tabela com os resultados gerais para melhor visualização.

Quanto à temática Psicologia, Religião e Umbanda, temos a Universidade de São Paulo como proeminente na concentração dos estudos. Principalmente a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, no Departamento de Psicologia.

Podemos observar os resultados a partir de sua organização no fluxograma contido na seção de apêndices (Apêndice 1).

1.5. Apontamentos sobre o resultado da revisão - BDTD

A revisão pela plataforma da BDTD revelou a mesma incidência de concentração de estudos na USP apontado pela revisão da BVS-Psi Brasil, quanto à temática Psicologia, Religião, Espiritualidade e Umbanda.

Todavia, nos mostrou uma concentração de estudos com a temática Psicologia, Religião e Espiritualidade na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, sendo a Professora Dra. Marília Ancona-Lopez a orientadora da maioria das pesquisas.

Os resultados obtidos pela plataforma BDTD também nos apresentam conclusões semelhantes à revisão feita na plataforma da BVS-Psi Brasil, tanto quanto à concentração de estudos dos anos 2000 em diante quanto a baixa incidência de pesquisas na interface psicologia e umbanda.

2 REVISÃO PELA PLATAFORMA SCIELO BRASIL

Apresentaremos nessa seção os dados coletados pela plataforma da *SciELO Brasil*. Nosso objetivo com essa terceira revisão foi poder continuar no aprofundamento sobre a possível interlocução entre Psicologia Clínica, Formação em Psicologia, Religião, Religiosidade, Espiritualidade e Umbanda.

2.1. Metodologia

Seguindo proposta de Proença Junior e Silva (2016) após certa ambientação preparatória sobre o tema, procuramos seguir as seguintes etapas: (1) a busca por referências; (2) a coleta das referências; (3) a filtragem das referências e; (4) o relato dos resultados. Além disso, adotamos critérios de inclusão e exclusão das produções encontradas.

Creswell (2010) também nos indica que poder realizar um diálogo crítico entre o que já foi produzido e o que poderá se abrir como horizonte de necessário aprofundamento das futuras produções, também é um dos propósitos de uma pesquisa de revisão, pois possui em seu bojo facilitar a fluidez da comunicação e a abrangência do estudo sobre o tema.

2.2. Procedimentos

Realizamos o levantamento das produções a partir da base de dados *SciELO Brasil* em junho de 2021, sem um recorte temporal prévio, utilizando os filtros de linguagem e tipo de produção, respectivamente: Português e Artigos. Nossa escolha por não limitar o intervalo de tempo se deu pela proposta desta investigação procurar ser o mais abrangente possível.

Os termos utilizados para a busca foram previamente consultados na terminologia Thesaurus of Psychological Index Terms da American Psychological Association (APA). A fim de complementar a busca realizada, acrescentamos outros termos a partir da literatura, que não estavam contemplados pelo índice (Cunha; Scorsolini-Comin, 2019a).

O levantamento foi procedido em duas etapas. Na primeira utilizamos as seguintes combinações de termos junto dos operadores lógicos booleanos: "graduação em psicologia" OR "formação em psicologia" OR "curso de psicologia"

OR "ensino superior em psicologia" OR "formação acadêmica em psicologia" OR "ensino de psicologia" OR "formação de psicólogos" AND Umbanda OR Religião OR Espiritualidade.

Na segunda etapa fizemos algumas tentativas de combinações de palavras: i. Psicologia AND Umbanda; ii. "Psicologia Clínica" AND Umbanda. Como os resultados eram escassos, tentamos também os unitermos destacados: iii. Religiões de Matriz Africana; iv. Religiões de Matriz Afro e v. Umbanda.

Importante destacar que obtivemos na segunda etapa, respectivamente:

- i.: 13 resultados;
- ii.: 1 resultado;
- iii.: 13 resultados;
- iv.: 9 resultados; e
- v.: 49 resultados.

Notamos que havia repetições entre os achados, além de resultados que não cumpriam os critérios de inclusão desta revisão. Optamos, enfim, pela combinação i.: Psicologia AND Umbanda, pois estavam contidos em seu universo de resultados os artigos que havíamos encontrado nas tentativas anteriores.

Após a leitura dos resumos, foram recuperados e analisados, em sua íntegra, os textos completos que obtivemos enquanto resultados de ambas as etapas. Para facilitar o panorama que tivemos em tela, quando das análises realizadas, os resultados foram organizados em um fluxograma⁷⁷.

2.3. Critérios de inclusão e de exclusão

Incluímos em nossa pesquisa artigos científicos completos, que estavam indexados na base de dados da *SciELO Brasil*, que tinham relação com a temática abordada e com o objetivo deste levantamento. O idioma dos artigos incluídos foi o português.

Não delimitamos um recorte temporal, pois em nosso horizonte de pesquisa e análise esteve presente uma ambientação preparatória a respeito dos temas aqui tratados, portanto buscamos ser o mais abrangente possível, buscando compreender o status da produção.

⁷⁷ As tabelas com os resultados originais encontram-se na seção ANEXOS.

Foram excluídos outros tipos de publicações inseridos no banco de dados pesquisados que não artigos científicos; além de artigos incompletos e/ou que seus conteúdos não puderam ser acessados integralmente. Também foram excluídos artigos que não se relacionavam com o tema de abrangência de nosso levantamento ou que abordaram a temática de modo superficial. Os artigos repetidos foram separados e contabilizados uma vez apenas.

2.4. Resultados do levantamento pela plataforma SciELO Brasil

Foram encontrados 41 resultados para a primeira combinação de descritores e 12 resultados para a segunda, totalizando 53 resultados na plataforma da *SciELO Brasil*.

Após leitura criteriosa dos resumos destas produções e aplicação do crivo de inclusão e exclusão, os resultados que foram previamente computados somaram 16 para a primeira combinação e 9 para a segunda, somando 26 produções que foram analisadas.

O periódico com maior número de produções foi *Psicologia, Ciência e Profissão*, sendo enfocada a temática da Formação em Psicologia especificamente.

Sobre a temática Psicologia e Umbanda, encontrou-se número significativamente menor do que em comparação com outras religiões. Além disso, os periódicos *Psicologia em Estudo* e *Psicologia e Sociedade*, foram os que mais retornaram resultados.

Sendo 2000 a data mais antiga das produções encontradas em nosso levantamento, o tempo de abrangência deste levantamento foi de 21 anos.

2.5. Apontamentos sobre o resultado da revisão – SciELO Brasil

Em afinação aos resultados que recuperamos, encontramos o trabalho de Freitas (2002) que realizou um levantamento de periódicos, cobrindo o período de 1980 a 2001, e recuperou um volume discreto de trabalhos produzidos à época sobre o tema Psicologia, Religião e Espiritualidade.

Nosso levantamento encontrou resultados similares aos de Jarros *et. al.* (2008) e Paiva *et. al.* (2009) que sugerem um gradativo aumento nas publicações sobre os temas Psicologia e Religião, em especial na interface com a área da saúde,

tendo estudos fenomenológicos, ou que se baseassem em uma postura fenomenológica, ainda discretos em comparação as outras abordagens da psicologia.

Destacamos, assim como Freitas (2002), as produções bibliográficas do Grupo de Trabalho – GT “Psicologia & Religião” da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia – ANPEPP.

3. CONSIDERAÇÕES SOBRE OS RESULTADOS DAS REVISÕES – BDTD – SCIELO BRASIL

As revisões aqui realizadas auxiliaram-nos na inserção a respeito das discussões e compreensões contemporâneas no tocante à temática de nossa investigação. Assim, procuramos tecer algumas considerações focando no conteúdo das revisões do Eixo 2, sem, contudo, nos furtar de relacioná-los aos resultados e discussões expostos no Eixo 1.

Cavalheiro, (2010) e Cunha (2017), demonstraram relação significativa entre Psicologia, espiritualidade e saúde, principalmente em saúde mental, o que sugere, assim como os resultados pela plataforma da BVS-Psi Brasil, uma concentração de estudos entre psicologia, religião e saúde. O artigo de Pitombeira; Xavier; Barroso e Oliveira (2016), enaltece, em seu estudo de caso, a necessidade de uma formação psicológica voltada para a área da saúde, principalmente com relação às atividades curriculares formativas que possam abarcar as políticas públicas em saúde.

Em ressonância a essa concentração, nota-se que os temas religião e espiritualidade são apresentados, muitas vezes, como sinônimos. Apenas em alguns casos encontra-se aprofundamento sobre essas terminologias e suas definições, o que pode ocasionar um sentido homogeneizador ao horizonte de compreensão sobre elas.

Sobre a clínica psicológica, Cunha (2017) e Campos (2019), em suas pesquisas, apresentam-na como um terreno de possibilidade do encontro da religião, religiosidade e espiritualidade, explorando os intensos conflitos dos psicólogos frente a esses temas e suas possibilidades de superação. Entretanto, o levantamento recuperou poucos estudos que focam a clínica como um espaço possível a sua recepção.

Poucos também foram os estudos encontrados em fenomenologia se comparado a outras abordagens da psicologia, nas dissertações e teses. Em verdade, recuperamos apenas um pela plataforma da BDTD, que se aproxima a partir da abordagem gestáltica. Os resultados dos artigos acompanham a mesma baixa incidência, o que pode sugerir a necessidade de se refazer e ampliar a revisão realizada.

Sobre o tema umbanda e psicologia, encontramos predominância por pesquisas etnográficas ou teóricas nas dissertações e teses e nos artigos. Como

exemplo: Dias (2011) e Macêdo (2015); Silva e Scorsolini-Comin (2020) respectivamente.

Sobre as pesquisas etnográficas, Creswell (1998) compreende esse modelo como sendo a descrição que privilegia a interpretação de um sistema social ou grupo frente ao que se pode observar em seus comportamentos e costumes. Tendo-o como norte, depreendemos a incidência de pesquisas em comunidades de terreiro que o utilizam como forma de acesso ao que se manifesta.

Macêdo (2015) em seu estudo de caso etnopsicológico, sugere que o tema da espiritualidade não seja desconsiderado, mas sim, levado ao cabo tanto como uma dimensão importante da constituição humana quanto como um recurso para o acolhimento e o cuidado.

Dias (2011) a partir da etnopsicologia, em seu trabalho de campo, desenvolvido em quatro terreiros de Ribeirão Preto - SP, procurou investigar o universo simbólico do que chamou 'categoria espiritual' dos Pretos-Velhos, seus alcances na religiosidade umbandista e seus significados. O autor conclui que os Pretos-Velhos, mediadores e conciliadores do passado, presente, vida e morte, estão para os umbandistas como abertura à possibilidade de se viver todos os direitos e deveres de se fazer parte de uma corrente ancestral.

Silva e Scorsolini-Comin (2020) nos apresentam importante ponto de reflexão, em seu estudo etnopsicológico. Os autores enaltecem a retirada de juízo de valores em relação às tradições religiosas não-hegemônicas e suas racionalidades, por parte dos profissionais de saúde, deixando claro a postura de acolhimento que se deve propiciar.

Em que pesem as explicações de ordem médica, ligadas ao corpo e aos medicamentos, também emergem narrativas espirituais ligadas ao mundo interno e à saúde mental. Apesar de referências ao trabalho das entidades incorporadas, também são resgatadas críticas ao modo como os profissionais de saúde se distanciam da R/E, tanto da sua como da do paciente. A busca pela proximidade com os profissionais de saúde passa, também, pela proximidade em termos de uma compreensão comum, partilhada, acerca de como a R/E atravessa o sujeito e as práticas profissionais em saúde (Silva e Scorsolini-Comin, 2020, pp. 13-14).

Deve-se expor, contudo, que os estudos apesar de exporem a idiosincrasia da formação umbandista enquanto religião, e sua complexidade não hegemonia, não enfocam suas diferentes vertentes. Acreditamos que este fator impacta diretamente na compreensão dos autores a respeito de seus resultados.

Ainda sobre a interface psicologia e religião umbandista, Rocha, Severo e Felix-Silva (2019) explicitam que “os conhecimentos dos povos umbandistas sobre saúde em muito destoam daqueles em que se sustentam os saberes hegemonicamente instituídos que direcionam os profissionais da saúde” (p. 1), lançando-nos em proximidade de sentido com os escritos do CRP-SP (2014; 2016 e 2016a) e com o lastro das discussões do levantamento realizado pela plataforma BVS-Psi Brasil.

Nesse sentido expomos o artigo de Ferreira Dias (2013), recuperado em nossa revisão, como um importante estudo que discute a noção de religião para os iorubas em África, e como tal noção não pode ser cooptada ao entendimento hegemônico das ciências, deslocando-a de sua contextualização social-cultural.

Pensar a noção de “religião” em contexto africano e em particular yorùbá requer uma atitude de despreendimento face às categorias ocidentais de pensamento sobre o fenômeno religioso (...). O problema começa no que se entende por “religião”, ou seja, onde se traçam as fronteiras entre atitudes religiosas e não religiosas. Versando o caso yorùbá, é impossível mapear o que são atitudes não religiosas, sabendo que a religião entra por todos os aspetos do quotidiano, razão pela qual a distinção entre “religião” e “magia” ou “religião” e “ritual” seja uma demarcação ocidental que se esvazia no contexto em análise (Ferreira Dias, 2013, p. 473).

Nascimento, Souza e Trindade (2001), tomando como norte os Pontos Cantados⁷⁸ (louvação, invocação e/ou orações cantadas), comuns aos terreiros de umbanda, analisam as entidades Exú e Pomba-Gira⁷⁹ em seu aspecto e papel social.

Exu e Pomba-Gira podem ser, em última instância, alguns dos personagens pertencentes às camadas empobrecidas da sociedade, submetidas a toda sorte de preconceitos raciais, sociais, econômicos e culturais, que acabam por ser assumidos e propagados pela própria classe. Máscaras que permanecem como modelo e reflexo das próprias contradições do sistema social do nosso país (Nascimento, Souza E Trindade, 2001, p. 112).

Sobre a formação de psicólogos, os resultados recuperados indicam certa defasagem. Na esteira desse sentido, assim como Zangari e Machado (2018) e Cunha e Scorsolini-Comin (2019; 2019a), acompanha-se o que foi recuperado no primeiro levantamento realizado pela BVS-Psi Brasil.

A análise de Pinho (2012) mostrou a existência de intensos conflitos nos estudantes de graduação de psicologia quando do encontro entre crenças religiosas e os conhecimentos adquiridos pela ciência psicológica. Cavalheiro (2010),

⁷⁸ Ver glossário.

⁷⁹ *Idem*.

Beneduzzi (2012), Pinho (2012), Cunha (2017), Campos (2019), por sua vez, salientam a necessidade de se incluir estudos sobre psicologia e espiritualidade na formação de psicólogos.

Relacionando a formação em psicologia diretamente com as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN's), assim como realizado pelos autores, recuperamos o artigo de Bettoi e Simão (2000), que reafirmam em seus resultados, a necessidade de continuada reflexão a respeito da formação e sobre seu papel na atuação dos psicólogos. Lima e Souza (2014), em artigo que também relaciona as Diretrizes Curriculares Nacionais, apresentam relação entre a formação de psicólogos e as DCN's como um campo em disputa, também, sendo necessária a continuidade de sua discussão pelo aspecto inacabado de seu campo.

A despeito das transformações dos determinantes sociais ao longo da história, mantém-se a problemática fundamental na formação de psicólogos, relacionada ao ideal educativo moderno que emerge no século XIX. Esta percepção é essencial para evitar a retórica de que as Diretrizes Curriculares Nacionais representam um avanço em si, o que apenas esvazia a discussão e se presta a ocultar as contradições do processo. (Lima e Souza, 2014, p. 800).

Importante contextualizar que encontramos, pela plataforma da *SciELO Brasil*, uma grande quantidade de artigos que expunham a temática da formação psicológica voltada a atuação escolar e em Psicologia Escolar, tais como Brasil (2012), Firbida e Facci (2015) e Santos e Toassa (2015). Todavia seus resultados não apontavam diretamente uma preocupação com questões religiosas e/ou com religiões afro-indígenas na atuação do psicólogo escolar.

Nesse sentido, observamos o estudo de Brasileiro e Souza (2010) que apresentam muitas contribuições sobre a formação de psicólogos na Amazônia. Seus resultados apontam para a compreensão da necessária formação de um psicólogo atinente às transformações sociais, capaz de atuar criticamente nos diferentes contextos educacionais e escolares, tomando-o como um espaço de complexidades múltiplas, o que se relaciona com os objetivos de investigação dessa pesquisa.

Por fim cabe-nos, também, dizer, que foi encontrada apenas uma pesquisa que se utilizou do método de narrativas autobiográficas: a dissertação de Beneduzzi (2012), na PUC-SP. Contudo, esta não tratava diretamente sobre o tema de religiões não-hegemônicas, como a Umbanda.

Por fim, as duas revisões de literatura realizadas no Eixo 2, explicitaram a incipiência na pesquisa e nos artigos entre Psicologia e a manifestação religiosa Umbandista se comparada a outras profissões de fé ou ao tema espiritualidade, acompanhando os resultados da revisão pela plataforma da BVS-Psi Brasil.

Tais resultados incentivaram-nos a continuar a busca por subsídios que possibilitem uma investigação mais aprofundada entre Psicologia e Umbanda no tocante à formação do psicólogo, como expõem Zangari e Machado (2018) e Cunha e Scorsolini-Comin (2019; 2019a) e na atuação clínica como nos indica o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP, 2014; 2016 e 2016a).

3.1. Temas Levantados

A termo, a partir das revisões, pudemos acessar muitas interfaces entre religião, religiosidade, espiritualidade, psicologia e umbanda para além do rol de estudos com a área da saúde. Assim como recuperado por nós, pesquisas e artigos entre psicologia e religiões matriciais afro-indígenas, em âmbito nacional, apresentam outros labirínticos caminhos que, também, auscultam a necessidade de outros enfoques e horizontes de investigação.

Assim, como uma forma de encadearmos a continuidade de nossa pesquisa, deixamos aqui a indicação dos temas apontados em nossos resultados, que foram discutidos em nossas considerações e serão analisados no decorrer do trabalho. Sobretudo nas discussões:

- Religião, religiosidade e espiritualidade como parte da constituição humana e como possibilidade de acolhimento e cuidado por parte dos psicólogos;
- A importância da laicidade como pedra basilar da ação psicológica;
- A encruzilhada de saberes entre psicologia e umbanda;
- A clínica e seu imanente encontro com os saberes ancestrais;
- A importância da aproximação e preparo ao entender e recepcionar não apenas religião e espiritualidade, mas a c religiosidade como um tema de vital importância na clínica;
- A necessidade de uma formação atinente a esse contexto que possa preparar minimamente o psicólogo para a atuação na sociedade em que está inserido;
- Retirada de juízo de valores por parte dos profissionais de saúde (incluído os psicólogos);
- A diferença entre a noção de saúde para os saberes de ‘terreiro’ e para as ciências em geral;
- O papel social que as entidades possuem aos adeptos e para a comunidade em geral;
- A noção de comunidade, comunidade de terreiro, e sua importância na vida dos umbandistas;

- O culto aos ancestrais como forma de integração de valores e conduta a ser seguida;
- O preconceito, a intolerância religiosa e o papel social da umbanda enquanto religião;
- A necessidade de pesquisas ulteriores aprofundarem sobre esse conjunto temático.

SEGUNDA FASE

NARRATIVAS DE EXPERIÊNCIA

A segunda fase é composta pela busca de possíveis pontos de interlocução entre os saberes psicológicos e umbandistas, a partir da experiência do pesquisador, psicólogo - e sacerdote de umbanda -, na clínica, tendo a metodologia de narrativas autobiográficas como articuladora dessa possibilidade.

Iniciamos por expor a escolha, a importância, os desafios e os procedimentos adotados com essa metodologia nesta pesquisa. Tal conjunto foi concebido como um artigo que compõe a investigação, pois nossa intenção também é enviá-lo à publicação. Por esse motivo, também, dividimos a fase em dois eixos: O primeiro apresenta o projeto de artigo e o segundo, as narrativas do pesquisador.

EIXO 1

Apresentamos neste eixo o projeto de artigo elaborado sobre a metodologia de narrativas autobiográficas, aqui nomeadas como narrativas de experiência.

Mantivemos sua estrutura, alteramos o tipo de fonte e retiramos os resumos. As referências utilizadas foram acrescentadas a seção de referências desta pesquisa e procuramos adequar os parâmetros textuais respeitando as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) expostas no Manual para apresentação de Trabalhos Acadêmicos da PUC-SP em sua última versão.

1. Psicologia Clínica e Umbanda: Desafios Metodológicos da Pesquisa com Narrativas Autobiográficas

1.1.1. Introdução

A experiência de pesquisa que aqui relatamos, circunscreve-se em uma investigação de doutorado em andamento que possui como eixo central a interlocução psicologia clínica e umbanda.

Procurando dar conta do aprofundamento pretendido, tendo a fenomenologia-hermenêutica como caminho, e levando em consideração a idiosincrasia da formação e manifestação da umbanda no Brasil, optou-se, em uma das fases da

pesquisa, pela metodologia de narrativas autobiográficas, apresentada por Creswell (1998) como um dos modelos pioneiros em pesquisas qualitativas. Frente a essa decisão, cabe-nos esclarecer o caminho pelo qual compreendemos essa possibilidade de realização em uma investigação científica.

Nosso objetivo é expor a escolha, a importância, os desafios e os procedimentos adotados com a metodologia de narrativas autobiográficas de uma pesquisa em psicologia clínica que aborda a possível Intersecção de saberes entre psicologia e umbanda. Assim, também será nosso foco expor apenas as considerações metodológicas que envolvem o pesquisador e o seu manejo com essa metodologia, aqui nomeada de Narrativas de Experiência.

Cabe-nos explicitar que a pesquisa geradora deste relato está sendo realizada em quatro fases distintas, a saber: i. Revisão da literatura; ii. Narrativas de Experiência; iii. Entrevistas com participantes; e iv. Construção de um Glossário. O conteúdo da primeira e terceira fase não foram citados, relacionados ou analisados no decorrer da escrita.

As seções seguintes foram organizadas procurando refletir sobre os elementos enunciados em nosso objetivo: *a escolha* por essa metodologia na Pesquisa em Psicologia Clínica em uma perspectiva fenomenológica-hermenêutica e o modo como a compreendemos; *os desafios* do pesquisador-psicólogo quando em diálogo com os saberes não-hegemônicos da umbanda e a organização dos *procedimentos* adotados que encampam a tarefa. Finalizamos com algumas considerações e possíveis desdobramentos a pesquisas ulteriores.

1.1.2. Narrativas Autobiográficas ou de Experiência na Pesquisa em Psicologia Clínica? a escolha

A escolha em utilizar a metodologia de narrativas autobiográficas, funda-se, no caso desta investigação, no poder esclarecer o modo como o pesquisador-psicólogo vive sua clínica sem alijar as diferentes manifestações de saberes que eclodem nesse espaço, legitimando-as em sua natureza não-hegemônicas.

A metodologia que opta pelo modelo de Narrativas Biográficas e Autobiográficas nasce das múltiplas possibilidades epistemológicas que pesquisas qualitativas em ciências humanas propiciam. Ao que parece, é na efervescência dos

movimentos sociais ocorridos nos anos 60 que surge o caminho metodológico autobiográfico. Passeggi (2021) nos esclarece que as necessidades das populações marginalizadas, que lutavam por seus direitos, desencadeou a possibilidade de fala e, conseqüentemente, de escuta por parte de pesquisadores e cientistas.

De acordo com as autoras Oliveira e Satriano (2017), a pesquisa narrativa ganha corpo na Europa, principalmente, após a década de 1980 procurando “resgatar o valor da subjetividade, recolocar o sujeito no centro das ciências humanas com destaque para as áreas da Antropologia, Sociologia, História, Filosofia, Educação e Psicologia” (p. 376); [ganhando](#) força no Brasil a partir da década de 1990, principalmente no campo da Educação (Oliveira & Satriano, 2017).

De acordo com Holanda (2006), esse modelo “consiste no estudo de um indivíduo e de suas experiências, seja através de depoimentos, seja a partir de documentos e/ou material arquivado” (p. 366). Portanto, “trata-se da descrição de momentos significativos da vida que inclui biografias individuais, histórias de vida e histórias orais” (p. 366).

Os métodos qualitativos direcionam-se ao que podemos chamar de fenômenos humanos, “como modelos diferenciados de abordagem empírica” (Holanda, 2006, p. 363), ou seja, que procuram fugir da tradição métrica e objetivista de outras abordagens, lançando luz a outras possibilidades de se fazer ciência.

Como aponta Silva (2020), a “concepção epistemológica de fundamentar-se na ciência do humano, das interações e das relações sociais, faz com que o método (auto)biográfico torne-se legítimo, não apenas em decorrência de ser um método em que se utiliza a narrativa” (p. 4), mas também por levar em consideração a biografia, elemento constitutivo de todos nós no sentido exposto de uma micro relação social, assim como exposto por Ferrarotti (1988).

Quando se narra, abre-se a possibilidade de participação, seja para o outro seja para si mesmo, estabelecendo uma comunicação com o interlocutor. Ao produzir a narrativa, trazemos para o texto alguns “elementos que demonstram a intencionalidade de trazer à baila aquilo que considera relevante contar/narrar” (Silva, 2020, p.4).

Não obstante, cabe-nos compreender a importância dessa escolha de caminho metodológico que se perfaz iníqua se não levarmos em consideração o fio condutor que direcionou sua construção: a experiência do pesquisador-psicólogo desta investigação.

Pode parecer confuso o autor ser sujeito em sua própria pesquisa. Não obstante, como bem apontado por Oliveira e Satriano (2017), compreende-se que o pesquisador em uma pesquisa narrativa ou autonarrativa não é neutro. "Ele vive uma dualidade de proximidade e distanciamento, de apropriação e estranhamento, de conforto e angústia. Propomos o diálogo como base entre o pesquisador e o narrador, quer sejam ou não o mesmo sujeito" (p. 378). Ainda Oliveira e Satriano (2017) afirmam que "no caso da narrativa autobiográfica, o autor e o espectador estão reunidos na mesma figura. Mesmo assim, garante-se o aspecto relacional visto que o eu é formado por vários "eus" e o "outro", não se nasce sujeito, se constitui um" (p. 373).

As vivências são transformadas em narrativas da própria experiência e revelam, portanto, uma força de conservação e transformação à importância do narrador em sua própria história, podendo viabilizar sentido e atribuição de significância (Passeggi, 2021). Importa-nos ressaltar que "a interpretação qualitativa da vida do narrador é potente na produção de um conhecimento acadêmico situado historicamente e materializado a partir de uma prática discursiva narrativa" (Rodrigues & Prado, 2015, p. 221).

Assim, o narrar de uma vivência apresenta-se como uma possibilidade de conservação e de transformação concretizada como dado de pesquisa. Seus possíveis desenvolvimentos circunscritos nesse relato de experiência de pesquisa fazem laços com a atuação clínica psicológica do pesquisador, consigo mesmo e com o mundo em que habita. Afinal, como exposto por Oliveira e Satriano (2017) "a pesquisa narrativa oportuniza o encontro do individual e do coletivo visto que o narrador traz a marca do singular em sua narrativa, ao mesmo tempo em que traz a marca da cultura, da história, do contexto" (p. 377).

Ao passo que a escolha pela metodologia de Narrativas de Experiência nos aproxima da umbanda e de um importante modo constitutivo dessa religião – qual seja – a tradição oral, nos aproxima também da clínica psicológica e da importância que há na biografia, nos diferentes modos de ser e na possibilidade de permitir que o outro se torne ele mesmo e/ou, nesse caso, quem ele mesmo pode ser como pesquisador e psicólogo.

1.1.3. Clínica Psicológica e Fenomenologia: a importância

Mantendo-se a laicidade como fundamento pétreo, compreendemos que os sistemas complexos presentes em todas as culturas, a que chamamos de religiões, orientam “as ações humanas de forma significativa. Por isso, o reconhecimento do valor da religião e da religiosidade na constituição das subjetividades” (Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, CRP-SP, 2014, p. 11). Na esteira desta compreensão, depreende-se que Psicologia e Religião “além de transitarem em campo comum da produção de significados, transitam, ainda, no campo da produção de subjetividades” (CRP-SP, 2014, p. 11).

Por esse motivo acreditamos ser essencial que se mantenha um diálogo entre esses campos do saber, principalmente quando o foco da discussão rememora experiências que possuem em seu bojo possíveis interfaces entre a ciência e as religiões - psicologia e saberes tradicionais (CRP, 2014)

Nosso relato de experiência de pesquisa nasce, assim como a investigação raiz de sua origem, justamente desse ambiente e da necessidade de ambientação; e passa a ter sentido na projeção de mundo, de inquietação e tentativa de aproximação do fenômeno que incomoda o pesquisador-psicólogo: a experiência de insegurança, sensação de insuficiência e falta de aporte teórico/formativo em atendimentos na inter-relação temática psicologia e religião, principalmente com pacientes umbandistas.

Acreditamos que a importância da escolha pela metodologia de narrativas de experiências pode auxiliar a assestar uma aproximação ao próprio fenômeno a partir de sua mostração em um campo. Ao narrar uma história, a história de si em relação ao tema, o pesquisador pode desvelar sentidos, significados e compreensões antes encobertos. Procuraremos retomar aqui o “tornar manifesto aquilo de que ‘se discorre’ no discurso” (Heidegger, 1927/2012, p. 113). De acordo com Heidegger (1927/2012) fenômeno tomado em seu sentido etimológico deriva do grego *Phainesthai* que significa, justamente, mostrar-se. Aproximar-se do fenômeno nesse conjunto, assim, procura retomar o significado de o-que-se-mostra-em-si-mesmo (Heidegger, 1927/2012), a partir da fenomenologia, isto é, “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (Heidegger, 1927/2012, p. 119).

A possibilidade de narrar a própria vivência pressupõe entender-se como uma entidade que vive em uma rede de significados e sentidos absolutamente orgânica, mutável em sua própria historicidade.

Concordamos com Nunes (2001) que nos revela que o homem possuidor da linguagem “é pela linguagem possuído se o discurso decai como fala numa atividade repetitiva e reflexa, parolagem ou blábláblá” (p. 58). À difícil e irremediável tarefa de ser quem somos - a herança deixada a nós por Heidegger (1927/2012) em sua analítica existencial - é precípua poder refletir e (re)pensar sobre si mesmo a cada vez. Do contrário, encontramos-nos tão somente na impessoalidade, no agenciador coletivo *a gente* (Heidegger, 1981) que somos todos: sendo ninguém.

Não se trata, portanto, de uma narrativa qualquer. Um contar história despreocupadamente. Trata-se de um apresto sobre a própria linguagem que tange experiências marcantes do pesquisador-psicólogo. Um fazer que (re) interpreta as vivências a cada vez e remete-nos ao significado de método, a partir de Heidegger (1987/2017), como caminho. Um caminho já trilhado e, ao mesmo tempo, a ser percorrido junto-com a experiência rememorada em narrativas.

Afinados com a possibilidade de caminhar à aproximação do discurso mais particular, pelo horizonte que se abre ao dar importância à linguagem enquanto constituição, enquanto facticidade de ser-no-mundo, acreditamos, assim como Holanda (2004) que é “na questão da experiência que a fenomenologia se insere” (p. 51). A intenção que revela a importância da escolha pela metodologia de narrativas autobiográficas pode favorecer o des-ocultar daquilo que é mais próprio ao pesquisador-psicólogo aproximando-o às interpretações de como se apresentam temas significativos em sua história e experiência clínica. Silva (2020) alinha-se a essa compreensão e indica a autobiografia como possibilidade de compreender “as experiências subjetivas dos sujeitos participantes são sempre tomadas como ponto de partida para que se possam trazer à tona os sentidos que os sujeitos constroem pela dinâmica de produção de suas intersubjetividades” (p. 8).

Como Passeggi (2021) sugere, nesse horizonte de possibilidade de refletir sobre o próprio narrado mais particular, vislumbra-se a capacidade de autotransformação.

Transformamo-nos em nossos modos-de-ser e transcendemos, existindo com outras possibilidades vindouras de interpretação e apreensão de nossa própria história.

Transcender não significa, se não, “a possibilidade e a necessidade da mais radical individuação” (Heidegger, 1927/2012, p. 129). Isto é, necessariamente, remeter-se ao mundo desde sempre, na clareira que pressupõe a ultrapassagem de si mesmo a si mesmo, sendo quem se é.

A clínica, nesse sentido, torna-se um dos espaços privilegiados de encontro de diferentes saberes que se desvelam mutuamente e que, na perspectiva do pesquisador-psicólogo, mostra-se um ambiente propício ao crescimento e desenvolvimento profissional. (Calia & Bassani, 2022).

1.1.4. A experiência clínica com umbandistas: o desafio

De partida, cabe-nos esclarecer a escolha pela terminologia matricial afro-indígena ao nos referirmos à umbanda. Tal escolha se deve ao fato de que: “Para a adaptação, a reconstrução e a manutenção epistemológica e cosmológica dos saberes ancestrais que sobreviveram à travessia do Atlântico com as/os africanas/os escravizadas/os, a relação com as pessoas que aqui já habitavam fez-se necessária” (Nogueira, Azevedo & Diene, 2022, p. 20). Depreendemos desse cenário, assim como os autores, que “(...) as religiões afro-brasileiras precisam ser entendidas como afro-diaspóricas e afro-indígenas/ afroameríndias” (Nogueira, et al., 2022, p. 20).

Além disso, quando optamos pelo adjetivo de dois gêneros matricial, o fazemos em respeito a sua fonte geradora: Religião Matricial Afro-Indígena invoca a Mãe África e a Mãe Terra Pindorama, todos os seus filhos, povos, cultura e cosmovisão que compõem as religiões que floresceram e formaram o Brasil. Referimo-nos, portanto, aos ancestrais que a geraram e a possibilidade de continuação a que nos legaram.

Quando tratamos em pesquisa sobre a religião umbandista nos deparamos com um fenômeno complexo de se analisar, isso porque, não só basta compreendê-la em seus diversos corpos teológicos e ritualísticos. Sua historicidade é tamanha e sua diversidade tão vasta que não há uma maneira assertiva, ou melhor, segura, de classificá-la em definitivo a não ser chamá-la umbandas, como o faz Simas (2021).

A(s) umbanda(s) surge(m) com a dissolução da macumba atendendo “às necessidades de uma classe média emergente, especialmente branca ou espírita

kardecista, e de uma força de trabalho que migrava de áreas rurais, especialmente Norte e Nordeste” (Filho, 2021, p. 82).

Ao analisarmos o processo de legitimação dessa religião “sempre lembrada por seus aderentes como a mais brasileira das religiões” (Filho, 2021, p. 82) e sua formação sincrética regionalista (Filho, 2021), nos defrontamos com um forte processo de aculturação. Ao passo que a umbanda se firmava, seu enredo predispunha um afastamento cada vez mais pujante das tradições africanas (banto, ioruba, malê, entre outras) e indígenas, marginalizando seus saberes e fixando outros eurocêtricos.

De acordo com Calia e Bassani (2022), não há uma escritura sagrada única para os umbandistas, tornando-se difícil a aproximação e a compreensão de seus fundamentos e de seu extenso e múltiplo universo. Para além dessa característica, ao mergulhar nesse infundo oceano, encontram-se diferentes correntes, linhas, matrizes e possibilidades de manifestação (ritualísticas e cosmovisão diferentes de terreiro para terreiro), cada uma imanentemente mais particular que a outra.

Com o passar dos anos, e sua exponencial expansão, principalmente a partir da década de 1940 quando se espalha por todo o Brasil, observamos a partir de Lima (2020) que “a religião (...) recebia influências diferentes, constituindo-se, gradativamente, como umbandas dentro da Umbanda ou das correntes umbandistas” (p. 71). Observa-se, também, que algumas dessas manifestações procuram resgatar os saberes tradicionais outrora relegados ao ostracismo (Filho, 2021; Simas, 2021).

Durante os atendimentos clínicos realizados com pacientes umbandistas uma das sensações que mais se revelava frequente ao pesquisador-psicólogo era de que faltava aporte teórico-formativo para recepcionar suas demandas.

Acompanhamos Calia e Bassani (2022) ao revelar que a formação em psicologia, por vezes, não é suficiente ao explorar conteúdos sobre religião, religiosidade e espiritualidade, principalmente em se tratando de religiões matriciais afro-indígenas, como a umbanda.

Resgatamos neste conjunto a questão da linguagem comum dos terreiros - língua corrente dos adeptos atendidos - procurando assestar sentido em nossa comunicação e expor o desafio ao contemplá-la. Isso porque, o vocabulário utilizado pelos pacientes a se referirem às experiências que estavam sendo colocadas em questão durante os atendimentos sobre sua profissão de fé, era tão particular e

vasto que fez-se necessário recorrer a eles como se recorre a um dicionário, por muitas vezes, na tentativa de compreensão do que estava sendo expressado. Não obstante, a mesma expressão revelava sentidos e significados que em grande parte não apontavam nenhuma semelhança entre si para cada um deles.

Parecia outra língua a que estava sendo trazida ao consultório psicológico - e provavelmente fosse. Língua na qual o psicólogo não era letrado o suficiente. Junto à idiossincrasia da rede de sentidos de sua própria fala, cada atendido parecia carregar consigo as vozes dos ancestrais e dos saberes tradicionais, que pulsava em sua religiosidade. Não apenas um mundo completamente desconhecido se abria a cada vez que eu atendia um paciente umbandista, como factivamente acontece em uma relação terapêutica, mas pareciam outras as lógicas embutidas em seus dizeres e fazeres. Lógicas de cuidado e de cura outrora marginalizadas, que desafiavam os saberes científicos do psicólogo e que lançavam luz à necessidade de se manter um diálogo aberto e cuidadoso no trato de sua expressão não-homogênea.

Procurando algum asseguramento que permitisse a possibilidade efetiva de lidar com esse tema, durante o andamento da tese, nos aproximamos da metodologia de narrativas autobiográficas. Em verdade, essa metodologia apresenta-se muito comumente utilizada no campo educacional e nas pesquisas em educação por seu caráter auto-reflexivo, que (re)elabora e fornece todo um contexto formativo para além da coleta de dados em uma pesquisa, pois viabiliza-os como "elementos vitais que permitam ao próprio sujeito que os produz compreender os caminhos e os sentidos que construiu em sua trajetória". (Silva, 2020, pp. 4-5). Sobretudo ao trazer à discussão "sujeitos que estão em algum tipo de processo formativo, em que o método aparece como um novo processo de formação, permitindo ao sujeito conhecer a si e a ressignificar sua trajetória de formação" (Silva, 2020, p.5).

Deste modo, podemos observar que o lastro metodológico das narrativas autobiográficas, pode auxiliar pesquisadores e psicólogos atuantes na clínica, a (re)pensar sua formação e seu posicionamento. Depreendemos, portanto, sobre a possibilidade de interlocução dos diferentes saberes científicos e matriciais afro-indígenas da umbanda que articulam-se na pesquisa em psicologia clínica e no espaço clínico psicológico, que podem fornecer campo para se (re)analisar e (re)significar as experiências vividas, não apenas na perspectiva de quem investiga

ou escuta sobre eles, mas no desafiador lugar de quem participa e, portanto, optamos por nomeá-las como narrativas de experiências.

1.1.5. Metodologia e análise dos dados: os procedimentos

As narrativas de experiência do pesquisador compõem a segunda fase do doutoramento. Foram lembradas até o presente momento quatro passagens de sua experiência clínica, consideradas como marcos em sua trajetória como psicólogo. Todavia elas não serão expostas neste artigo por escaparem ao objetivo pretendido.

Para a recuperação das narrativas, foram adotados procedimentos divididos e nomeados em três etapas distintas que se inter-relacionam mutuamente e acompanham o lastro da linguagem vivencial em que aconteceram. Ei-los: I. Escolha e delimitação do ambiente em que os relatos narrados aconteceram, em qual ambiente e de que forma foram resgatados. Etapas de 'procedimentos da coleta de dados' e 'critérios de inclusão dos participantes', denominadas de *Encruzilhadas*; II. Escrita das narrativas, correção, acréscimo e/ou subtração de elementos em função da adaptação à linguagem escrita, organização temática de sua apresentação ao desencadeamento da pesquisa propriamente dita e formatação. Etapa de 'procedimentos éticos' e 'resultados', denominada de *Pemba*; e III. Análise e reflexão dos conteúdos realizada individualmente, com a orientadora da pesquisa e a partir da literatura. Etapa de 'discussão', nomeada de *Gira*.

Deixa-se aqui o desenho esquemático dos procedimentos adotados para em seguida apresentá-los pormenorizadamente junto dos significados evocados nas nomenclaturas escolhidas, comuns às umbandas.

I. *Encruzilhadas*:

- a. *Escolha e delimitação do ambiente em que aconteceram os fatos marcantes a serem narrados;*
- b. *Escolha do ambiente em que foram resgatados;*
- c. *Como foram resgatados; e*
- d. *Critérios de inclusão das narrativas autobiográficas.*

II. *Pemba*:

- a. *Escrita formal das narrativas;*

- b. Correções, acréscimos e/ou subtrações de elementos;*
- c. Organização temática dos dados na apresentação da pesquisa;*
- d. Formatação e releitura; e*
- e. Procedimentos éticos.*

III. Gira

- a. Análise e reflexão individual dos conteúdos;*
- b. Análise e reflexão dos conteúdos com a orientadora;*
- c. Consulta à literatura; e*
- d. Análise e considerações (Discussão).*

Encruzilhadas

As narrativas enquanto dados de uma pesquisa necessitam de uma delimitação para que o pesquisador possa ter a capacidade de escolher quais experiências e/ou vivências serão rememoradas. Essa cuidadosa escolha evita que haja alguma confusão ou distorção em sua recuperação (Oliveira e Satriano, 2017). Assim, nesse primeiro momento dos procedimentos elencados, faz-se necessário um norte de pesquisa ou investigação a que se pretende realizar, para que possa ser possível a delimitação do espaço ou ambiente em que as narrativas autobiográficas se deram a fim de que haja um parâmetro para sua recuperação e que este esteja alinhado aos objetivos pretendidos.

Tendo-se a delimitação parametrizada, segue-se à escolha do espaço ou ambiente, de que forma as narrativas serão resgatadas e quais aspectos delas serão apresentados. Como elucidam-nos Oliveira e Satriano (2017) “diversas são as possibilidades de registro da autonarrativa no qual são registrados os fatos como observados, assim como os sentimentos, as reações, os preconceitos, ou seja, são registrados tanto os aspectos cognitivos quanto afetivo-sociais” (p. 378).

Em nosso caso optamos pela recuperação em formato escrito, através de uma ferramenta do celular chamada bloco de notas, onde se anotavam as memórias, alternando entre tópicos e texto contínuo, junto da data em que foram lembradas e de um possível título para cada uma delas. As anotações se deram ou no consultório psicológico onde as vivências aconteceram ou no escritório da residência do pesquisador em momentos em que se encontrava sozinho. Sendo anotada uma por dia. Não houve um recorte temporal prévio que delimitasse o

período das vivências a serem resgatadas, isso porque, pacientes umbandistas surgiram ao longo dos quase 10 anos de atuação do profissional e em tempos distintos. Cabe-se dizer que as vivências escolhidas tratavam-se de experiências com atendimentos já finalizados.

Nomeamos essa etapa de *encruzilhadas* fazendo alusão à compreensão de seu significado aos umbandistas, como ponto crítico em que se encontram caminhos e ruas. Momento de reflexão e tomada de decisão. Onde as pessoas podem encontrar-se consigo mesmas ou distanciar-se de si mesmas. Consideradas, também, como lar de Exu, o orixá dinamizador da vida e de todo e qualquer início.

As encruzilhadas são o simbólico das escolhas. Representam a possibilidade de descobrir o caminho à medida que se caminha em oferendas e louvações. Simas (2021) relembra-nos que elas são, para todos os povos, lugares de encantamentos, “sobretudo as em formato de cruz [que] adquirem com maior ênfase o papel de lugar por excelência das dinâmicas espirituais do tempo, da vida e da morte” (p.100).

Pemba

A etapa de *Pemba* caracterizou-se pela escrita formal das narrativas autobiográficas em formato acadêmico junto à necessidade de correções gramaticais, acréscimos e/ou subtrações de elementos textuais, fiadas pela memória que surgiram à medida em que elas se concretizaram como dados de pesquisa, a partir de procedimentos éticos que a subsidiaram.

Em nossa experiência, o passo seguinte à escrita foi a organização temática de sua apresentação, procurando respeitar o desencadeamento da pesquisa, seguido da formatação do texto como um todo e sua releitura. Cabe-se dizer que alguns elementos foram acrescentados e outros subtraídos nessa etapa, principalmente após a releitura dos dados. Foram reescritos, principalmente, alguns trechos da memória recuperada para fins gramaticais, contudo não foram alterados seus conteúdos.

Esclarecemos que as narrativas de experiência são vivências do pesquisador-psicólogo contadas por ele, sem que haja a necessidade de se transcreverem vinhetas dos atendimentos em que as situações aconteceram. Em que pese serem narrativas em primeira pessoa ocorridas no consultório durante a vivência com interlocutores, dizem respeito, apenas, aos sentimentos do profissional. Assim,

deixa-se claro que foram tomados todos os cuidados para que não houvesse nenhuma identificação de algum paciente (interlocutor). Esse critério é absolutamente necessário pelo compromisso com os cuidados éticos em pesquisa a partir da Resolução do Conselho Nacional de Saúde 466/12, complementada pela Resolução CNS/MS 510/16.

Essa etapa foi denominada *pemba*, fazendo alusão ao ‘giz’ que risca símbolos nos chãos dos terreiros, deixando-os à mostra como forma de proteção, cura e purificação do próprio terreiro e dos aderentes e frequentadores.

A *pemba*, que pode ser de muitas cores, é comumente utilizada nas sessões de umbanda (gira) reatualizando tradições e expondo em simbologia o conjunto e a força ética de antigas manifestações matriciais afro-indígenas como o calundu, a cabula e a macumba. Lopes (2012) a define como “pedaço de giz usado para riscar no chão os pontos emblemáticos ou sinais cabalísticos de cada entidade” (p. 199). Castro (2022) apraza esse substantivo feminino como “caulim reduzido a pó, de largo uso ritualístico, na linguagem religiosa” (p. 489), relacionando-o à palavra de origem banto *sacurupemba*: “realizar a *pemba*, rito propiciatório que consiste em ‘cruzar’ o recinto onde se vai fazer uma cerimônia religiosa (...) a fim de afastar os espíritos que possam causar distúrbios durante danças e cânticos” (p. 508).

A *pemba*, quando riscada, deixa gravada sua marca fazendo pontes a outras esferas de realidade, sentido e significados que se fiam pela ética dos ancestrais que se manifestam nos terreiros. Guardadas as devidas proporções, as narrativas autobiográficas, concretizadas em linguagem escrita como dados de pesquisa, fazem alusão à forma e utilização dela. *Pemba* prepara a *gira* e nela é utilizada. *Pemba* preparou-nos para as análises e, também, as possibilitou.

Gira

Assim foi nomeada essa etapa dos procedimentos por sua intrínseca característica de análise, reflexão e interpretação dos conteúdos das narrativas de experiência.

Como aponta Silva (2020), a metodologia de narrativas permite ao pesquisador “exercer um papel de intérprete de sua própria trajetória, construindo novos saberes em diferentes tempos e espaços de sua formação, sobretudo das histórias de vida, que são foco fundamental da (auto)biografia” (pp. 3-4).

Para a organização de sua interpretação, subdividiu-se a etapa em três partes: na primeira, os dados foram analisados a partir da própria interpretação do pesquisador. Seguido das contribuições realizadas individualmente, seu conteúdo foi levado à apreciação pela orientadora da pesquisa. Ao passarem pelo seu crivo, procedemos à consulta da literatura referente a seus temas e construção das considerações propriamente dita.

Ressalta-se a respeito da possibilidade de se refletir a partir de dados escritos sobre a própria experiência em uma pesquisa como um exercício tênue de desvelamento e ocultação, pois "haverá sempre um limite do indecifrável, indizível no texto, pois não se vê o que não se conhece, não se ouve o que não se sabe" (Oliveira e Satriano, 2017, p. 378). Tal característica implica o reviver de seu alcance em uma atualização não linear em que o pesquisador é lançado ao vintouro de e em seu próprio existir.

Nota-se que há relativo deslocamento de tempo e espaço quando se utiliza dessa metodologia, sendo a etapa de discussão, denominado de *gira* em nossa experiência, um dos mais marcantes de seu desenvolvimento. Isso porque, de acordo com Silva e Rios (2018), a história narrada passa a ser vivenciada em outras dimensões temporais e espaciais, que não são aquelas em que ocorreram as vivências originalmente, com forte apelo tanto dos processos individuais quanto sociais.

Retomamos, a termo, a escolha da denominação desta etapa dos procedimentos. Gira é o nome comumente dado às sessões espirituais umbandistas em que há comunicação com suas entidades a partir de conselhos, orientações, acolhimento e encaminhamentos. Um dos momentos em que soam os encantamentos dos tambores, a gira é um dos tantos mundos que se abrem e se fecham a cada vez nos terreiros e convidam todos à troca de experiências junto com os ancestrais.

As sessões em que acontecem, podem ser precedidas de um preparo cuidadoso do espaço: limpeza, organização física, entre outros, com algumas ritualísticas específicas com pombas e outros elementos, como defumações, por exemplo.

Também grafada como *engira*, *jira* ou *enjira*, de acordo com Lopes (2012), significa "conjunto, reunião dos adeptos da CABULA (...). De origem banta: ou do quimbundo *njila*, giro; ou do umbundo *ochila*, lugar da dança (p. 110). Castro, (2022)

se aproxima e a define como “oração, reza, o ato de louvar as divindades em congo-angola; sessão de umbanda, na linguagem religiosa (...) Do kikongo *nzila*/ quimbundo *njila*, ato de louvar, rezar” (p.418).

Similar ao que vivenciamos na última etapa dos procedimentos, gira é o lugar da dança que faculta à reflexão. Gira se abre e se fecha. Ao abrir possibilita toda a sorte de contato, devoção e cura, de si para consigo e com os mais velhos e sábios. Ao fechar, des-fecha, pois continua ressoando nos pensamentos e emoções daqueles que dela participaram.

1.1.6. Considerações Finais

A metodologia de narrativas autobiográficas, aqui nomeadas de narrativas de experiência, em função da especificidade em que aconteceram, apresenta-se como um recurso às pesquisas em psicologia clínica, por possibilitar tanto o resgate interpretativo qualitativo da experiência de vida do pesquisador, que oportuniza o desvelamento de sua rede de significados e sentidos, quanto da experiência formativa do profissional.

Todavia, ao se adotar a escolha por essa metodologia, acrescentamos dois pontos de reflexão para pesquisas ulteriores. O primeiro deles é sobre a definição do tema e a objetivação do fenômeno a ser investigado, uma vez que, assim como exposto por Ventura e Cruz (2019), “a pesquisa narrativa desafia o pesquisador (...) se levarmos em conta que também o investigador está sob influência de uma série de pressupostos, preconceitos e contingências do campo que lhe desafiam” (p. 433).

O segundo, apoiado em Oliveira e Satriano (2017), trata diretamente sobre os procedimentos escolhidos e a sugestão que privilegia a recuperação das narrativas em videogravações. Isso, porque, assim como afirmam as autoras, “a autonarrativa produzida em texto ou na escolha de objetos (documentos pessoais) favorece ao pré-julgamento, há mais tempo para optar (conscientemente ou não) o que e o quanto apresentar” (Oliveira e Satriano, 2017, p. 380).

Levando-se em consideração que a opção adotada por nós foi utilizar as próprias narrativas em primeira pessoa como dados de pesquisa, rememorou e reuniu-se a partir de e em um participante as muitas vozes que o compõem; os muitos “eus” e o “outro” (Oliveira e Satriano, 2017, p. 373) servindo de ponte ao des-

cobrimento de si mesmo, também, na esfera pessoal. Como Oliveira e Satriano (2017) indicam “o profissional pode utilizar-se da autonarrativa em prol de seu aperfeiçoamento profissional, além do desenvolvimento pessoal” (p. 382).

A metodologia de narrativas de experiência exige um esforço de desvelamento. De acordo com Ventura e Cruz (2019) “a raiz etimológica de narrador é o adjetivo latino *gnarus*, aquele que sabe. O seu contrário é *ignarus* [de onde provém a palavra ignorância], ou seja, aquele que não sabe ou desconhece. (p. 443).

Nesse sentido, as narrativas que des-velam a experiência, aludem e, talvez, ultrapassem, a intenção de apenas recordar. A escolha pelo caminho metodológico das narrativas invoca a possibilidade do encontro do pesquisador com o psicólogo e destes com o mundo. Assim, apresenta relação direta com a fenomenologia-hermenêutica, por sua característica de explicitação que visa a compreensão dos próprios participantes a respeito de e sobre si mesmos remetendo-os ao mundo em que habitam em suas interações – possibilidade inexorável de existência. “De modo que nós não pegamos a agulha e a linha para bordar nossa história, nós somos a agulha, a linha e o bordado que fazemos sobre o tecido da vida” (Passeggi, 2021, p. 111).

Ao trazer a baila conteúdos que dialogam com os saberes não-hegemônicos das religiões matriciais afro-indígenas como a umbanda, a utilização desse método mostrou-se assaz por possibilitar a aproximação de seu múltiplo universo por uma via promissora que tangencia interpretações não reducionistas, pois viabiliza o alcance de suas muitas formas de manifestação a partir da própria experiência de quem as vivencia.

Além disso, exponho que para a utilização deste método, deve-se compreender que estaremos desnudos para nós mesmo e para nossa consciência. Há de se espelhar erros e acertos, daquele que somos enquanto profissionais e como pessoas. Com alguma sorte, talvez, possamos nos encontrar nas encruzilhadas de saberes encantados, que pulsam curas... E uma delas possa nos alcançar.

Indicamos, por fim, a necessidade de investigações ulteriores se aprofundarem nos temas aqui discutidos em diálogo com a metodologia escolhida, nas pesquisas em psicologia e psicologia clínica, procurando expor seus desafios e possíveis caminhos de sua superação.

EIXO 2

1. A(S) UMBANDA(S) NA CLÍNICA PSICOLÓGICA: NARRATIVAS DO PESQUISADOR

Após a explicitação da escolha e a preparação do terreno que utiliza as narrativas de experiência como metodologia, neste Eixo 2 expomos as vivências que marcaram nossa história na clínica psicológica.

Foram selecionadas quatro narrativas do pesquisador-psicólogo, que também é sacerdote umbandista, assim nomeadas: *1. Posso usar minha Guia durante a sessão?*; *2. Você acha que incorporar é uma doença?*; *3. Imposição de fé a outra fé - quando a psicologia se torna proselitista;* e *4. Você é da Macumba?!*

Ao final de cada uma dessas vivências narradas, transformadas em dados de pesquisa, seguem-se nossas considerações que dizem respeito apenas a nossa própria compreensão sobre elas.

Procuraremos manter esse horizonte em vista, a fim de não expormos análises sobre os interlocutores (pacientes) que possam distanciar-nos de nossa intenção, respeitando os procedimentos metodológicos de encruzilhada, pomba e gira, expostos no eixo anterior e do objetivo geral (i) e específico (ii) da pesquisa: (i) Investigar o papel da religião e da espiritualidade na atuação do psicólogo como docente em Instituição de Ensino Superior e como clínico, tendo a religiosidade matrilinear afro-indígena umbandista como ponto de referência desta interlocução. (ii) Compreender, a partir da metodologia de narrativas autobiográficas, possíveis pontos de intersecção entre os saberes psicológicos e umbandistas na experiência clínica

1.1. Primeira Narrativa: 'Posso usar minha guia durante a sessão?'

Algum tempo depois de formado, aproximadamente um ano, uma paciente chegou ao consultório por indicação de uma de minhas professoras - que sabia à época que eu era Umbandista e me disse que eu poderia ajudar a paciente pela proximidade que eu tinha com o tema.

Entusiasmado pela indicação, principalmente por ser de uma de minhas professoras, me ocorreu o pensamento de que eu estava indo bem, pois, afinal, a

mestra que me acompanhou durante a graduação, que me (de)formou psicólogo, me confiou uma paciente. E foi o que ela mesma me disse em mensagem.

A paciente chegou para a entrevista. Após uma breve troca, ainda com sua bolsa no colo, lembro-me bem, me perguntou se poderia usar sua guia de proteção durante as sessões. Confesso que não entendi a pergunta de início. Perguntei porque ela não haveria de usá-la, pois me parecia um elemento importante em sua vida. Ela agradeceu nitidamente emocionada, mas não me deu uma resposta direta à indagação.

Algumas sessões depois, perto da celebração católica da Páscoa, me perguntou sobre minha religião e seu eu celebrava a data. Eu realmente não sabia o que fazer. Em algum ímpeto desesperado, devolvi a pergunta tentando entender porque minha religião era importante para ela. Acredito que a paciente notou meu incômodo e tomou a frente... Disse-me abertamente sobre sua fé, sobre o sentido de sua religiosidade, sobre as pessoas do terreiro que frequentava, sobre os ancestrais que a acompanhavam, seus nomes e jeitos.

Naquele momento inaugurava-se em minha história um universo inteiro de novidades.

Liguei para minha professora logo depois e pedi ajuda. Não sabia se eu poderia dizer sobre minha religião caso ela perguntasse novamente. Fiquei inseguro, pois eu não entendia o modo como ela expressava sua religião, mesmo sendo umbandista como ela. Pelo assombramento que se fez, cogitei encaminhar a paciente a outro profissional mais gabaritado. E ela me disse para ter calma e perguntar para a paciente sobre sua religiosidade e realmente me (re)colocar em um lugar de aprendiz. Sobre minha escolha religiosa, disse a professora, que era uma escolha minha e que caso a caso eu des-cobriria se era importante ou não essa informação vir à tona...

A prática religiosa da paciente, apesar de umbandista, era completamente diferente da minha. Eu tinha dúvidas e recorri a ela muitas vezes e durante muitas sessões para entender sobre o que ela estava falando quando trazia alguma vivência de sua religiosidade. Para além da compreensão sobre a importância de sua fé em sua vida, que pouco a pouco fomos dimensionando, eu não tinha em meu arcabouço vivencial religioso e tão pouco como psicólogo, conteúdo suficiente que me facilitasse o entendimento sobre ela. Por exemplo:

- Alguns dos rituais realizados em seu terreiro;

- A questão das *quizilas* (proibições)⁸⁰ de alimentos que provocavam incompreensões de seu parceiro à época, ocasionando discussões entre o casal;
- Os significados de algumas expressões típicas de terreiro que subjaziam sua prática religiosa (vocabulário);
- O modo como foi possível nosso acordo terapêutico (frequência, reposição, financeiro), pois, em algumas vezes, nossas sessões aconteciam em algum dia de seus preceitos⁸¹, nos quais ela não poderia sair de casa para ir ao consultório, ocasionando dificuldades de se manobrar reposições e a necessidade de sempre se reajustar valores;
- Alguns rituais feitos de tempos em tempos em sua casa, como suas *firmezas*⁸² que iam muito além de velas e banhos para determinadas entidades espirituais e esbarravam na intolerância de sua família, terminando em discussões.

Algumas sessões depois ela retomou a questão da guia e me contou o que havia acontecido com o outro psicólogo que se consultava... Em certa ocasião, durante as sessões, que já se estendiam por um semestre, à paciente foi indicado que se despisse de sua guia de proteção, pois naquele ambiente seguro não era necessário se defender de nada.

A paciente se sentiu incomodada com a situação e insegura em continuar, o que é compreensível. Na sessão seguinte, perguntou a ele se a guia realmente poderia ser um problema e o psicólogo respondeu que já havia atendido outros adeptos de religiões como a umbanda e que eles não precisavam remarcar sessões em função dos preceitos, provocar a 'ira' da família ou utilizar a guia todo o tempo e, portanto, pensou que poderia sugerir que ela a retirasse para mostrar que tudo ficaria bem com ela...

Sobre minha religião, tempos depois, em um primeiro momento apenas aquiesci com a cabeça quando ela perguntou em tom afirmativo: Você é umbandista né? Perguntei o que havia me entregado e ela apenas riu... Assustei-me. Pensei que

⁸⁰ Ver Glossário.

⁸¹ Ver no Glossário o termo '*Preceito*'.

⁸² Rituais com finalidades das mais variadas, sendo principalmente de proteção, limpeza espiritual e louvação aos ancestrais. Ver glossário.

havia cometido algum erro. Perguntei se estava tudo bem eu ser umbandista e ela, muito solícita, me respondeu que estava tudo bem e que, por minha sorte, sentia boas energias comigo, não sem antes retomar o porquê de eu perguntar sobre sua prática como se fosse um leigo.

Quando expliquei as muitas diferenças entre as tradições que estávamos inseridas, não somente eu havia compreendido muitas coisas sobre ela e sobre a umbanda, como ela se deu conta de que existiam muitas umbandas, cada uma mais particular que a outra, com diferentes manifestações pessoais para cada uma delas.

1.1.1. Considerações sobre a primeira narrativa

Guia⁸³ é uma palavra que, assim como muitas outras, possui mais de uma definição na umbanda. Em minha tradição, bem como em outras tradições umbandistas, por exemplo, pode designar os fios de contas que se utilizam pendurados no pescoço durante as sessões no terreiro ou fora dele. Quando utilizada no terreiro, faz parte da vestimenta e pode chamar-se *guia de trabalho*, com materiais, tamanhos e cores específicas que representam as forças orixás, as linhas de trabalho (organização do culto)⁸⁴ ou alguma entidade. Quando fora, também faz parte da vestimenta e serve de proteção e incorporação de alguma força orixá e/ou dos ensinamentos de algum ancestral.

Guia também pode ser entendido como a própria entidade: o guia, chamado de ancestral ou mentor espiritual. Os guias assim são nomeados, pela característica que lhes é atribuída de guiar os adeptos com suas orientações e ensinamentos. Vestir a guia de ou para um guia, é prática comumente observada nas diferentes umbandas.

Tomando a exposição de Heidegger (1987/2017) acerca do corpo vivido, que também se remete a um corpo biológico, mas não encerra-se nele, podemos compreendê-lo como corporar, em verbo, em ação, que identifica o ser-aí em sua constituição de abertura, já sendo-no-mundo junto aos outros e às outras coisas.

A guia para muitos umbandistas não pode ser compreendida apenas como um aparato ritualístico ou litúrgico ou como algo de fora a ser usado; um colar,

⁸³ Ver no Glossário os termos *Ancestral* e *Guias*.

⁸⁴ "Linha: 'faixa de vibração' que em alguns cultos afro agrupa as divindades e as identifica por meio de cânticos, doutrinas ou rituais próprios" (Silva, 2005, p. 138). Ver no Glossário o termo *Linhas*.

simplesmente. Ela transcende essa materialidade. Guia corpora e corporifica. O umbandista, não apenas veste-se de fé com seus fios de contas. Ele (in)corpora os valores em seus modos de ser.

A própria solicitação da paciente ao perguntar se poderia usar ou não sua guia, levando-se em consideração os embates e as situações de intolerância e preconceito que já vivia por sua escolha religiosa, em sua família, relacionamento e terapias anteriores, denota, em nossa compreensão, sua busca por um ambiente seguro em que pudesse manifestar-se livremente sendo quem ela era, para além de seu espaço religioso (terreiro). Sua busca revela a possibilidade de apreender sobre si mesma, a partir de si mesma e sobre o que se apelava em sua vida: poder estar vestida com sua fé, (in)corporada.

Nesse sentido, e especificamente ao fato da paciente também ser umbandista, poder descobrir um universo novo, não apenas pela inauguração de temas umbandistas em minha experiência clínica, mas, também, pela possibilidade de troca de conhecimentos e aprendizados tal como se deram, insinua a necessidade de se manter uma postura receptiva e absolutamente horizontal entre os diferentes saberes (psicológicos e umbandistas), afinal eu era - assim como procuro ser *em* e *por* princípio - leigo sobre ela (pacientes).

A fragilidade e a insegurança que eu sentia - e consigo perceber ao analisar essa narrativa - ao tratar sobre temas religiosos no consultório e, principalmente, sobre minha própria escolha religiosa nesse contexto, ao passo que me levou a uma situação de crise, me auxiliou na condução terapêutica daquele momento e, também, em momentos posteriores.

Adotei como minha, a postura que funda-se na possibilidade de relacionar-se com saberes não-hegemônicos a partir de quem realmente não os compreende em sua totalidade. Assim, recorro a meus pacientes, como sugerem Calia e Bassani (2022), como um aluno recorre ao professor, quando seus variados temas apresentam-se na clínica.

Compreendo que os sentimentos vividos, assentados no modo como me concebo e me disponho afetivamente no estar aberto em minhas redes de relações junto-ao-mundo (Heidegger, 1927/2012), foram aos poucos se acomodando em um lugar pronto ao não enfrentamento, em que fugindo ou me esquivando de alguma conscientização, foi sendo petrificada como justificativa a ausência de algum preparo no decurso da formação em psicologia.

Com isso não quero dizer que não haja lacunas temáticas na graduação. Principalmente no tocante à tematização sobre religião e espiritualidade, sendo necessário repensar sua estrutura, como exposto nas dissertações e teses de Cavaleiro (2010), Beneduzzi (2012), Pinho (2012), Cunha (2017), Campos (2019), e nos artigos de Cunha e Scorsolini-Comin (2019) e (2019a), prenunciado pelas revisões da literatura realizadas por esta investigação na Primeira Fase.

Mas sim que, sentido as lacunas, até então, eu não havia sido provocado a fazer nada a respeito de maneira efetiva.

A mudança de atitude frente ao discurso religioso/espiritual de clientes implicará, em alguns casos, um exercício de superação pessoal e busca de ampliação teórico-metodológica do psicoterapeuta, com vistas a melhor capacitá-lo para lidar com esse importante eixo da vida humana, uma vez que a formação de base em Psicologia e Psiquiatria tem falhado nesse sentido (Fontes, 2017, p.39)

Ocupar um lugar de apre(e)ndente sobre as religiões matriciais afro-indígenas, não diminui a responsabilidade profissional e os saberes científicos da escola psicológica, pelo contrário, fia-se em uma proposta terapêutica legítima, deslindando-se em um movimento clínico que, ao mesmo tempo, lança o psicólogo ao encontro de sua própria indigência e convida o outro a nos ensinar sobre ele mesmo e sobre sua religião e religiosidade. Não apenas o psicólogo apre(e)nde como, também, oportuniza-se que o outro compreenda algo sobre si mesmo.

1.2. Segunda Narrativa: Imposição de fé a outra fé

Certa vez, atendi um homem que havia começado a ir a um terreiro por convite de sua namorada, que era umbandista.

À época, descobri durante as sessões, que não apenas pelo relacionamento, mas também, para se consultar com as entidades e pedir ajuda em sua vida profissional.

O terreiro que ele frequentava não se declarava cristão. Não havia imagens católicas nos altares. Apesar do estranhamento com toda aquela novidade, o paciente se sentia muito bem quando participava das *giras*.

Tempos depois, após ter se estabelecido no trabalho, começou a ter dificuldades no relacionamento, principalmente, porque, ele queria se casar antes de ir morar junto com ela. Contudo ela não se importava com esse *status* e não enxergava o casamento como um balizador da decisão.

Após algum tempo, o paciente foi buscar ajuda psicológica. A profissional que o atendeu por cerca de 6 meses, sugeriu que o problema no relacionamento era baseado na diferença de valores religiosos que existiam entre ele e sua namorada. Com isso, sugeriu que o paciente pudesse começar a ler a bíblia, pois todas as religiões teriam em Jesus um parâmetro de conduta a ser seguido. Sua justificativa, aparentemente, era de que religiões não cristãs não poderiam compreender nossa sociedade e os relacionamentos deveriam se basear nas orientações estabelecidas na escritura sagrada católica.

Assim ele o fez, mas não encontrou suas respostas.

Pouco tempo depois, terminou o relacionamento e parou de ir ao terreiro. Mudou-se de trabalho e de estado. Passou a receber um salário portentoso, mas não se sentia feliz, momento no qual me procurou.

Ao contar sua história, me disse sentir um pesar muito grande, principalmente pelo modo como aconteceu o término de seu relacionamento anterior. Se perguntava muitas vezes se a ex-namorada e sua comunidade religiosa realizavam 'trabalhos, despachos e macumbas' que estavam impedindo-o de estar bem e que justificassem sua sensação de estar carregado⁸⁵.

⁸⁵ Ver no Glossário o termo *Carrego*.

Conversando comigo sobre essas sensações, decidi ir a outro terreiro, que ficava perto de sua nova residência para receber orientações e ajuda, uma vez que não conseguiríamos tangenciar esse aspecto em nossas seções.

Lá, foi orientado que não havia nenhum carregio, demanda, despacho ou trabalho⁸⁶ contra ele. Foi-lhe orientado um amaci⁸⁷ de ervas para se banhar em prol de conseguir seguir com sua vida em paz.

Seu quadro depressivo perdurou algum tempo. Procuramos, também, ajuda psiquiátrica.

Quando encerramos o acompanhamento, o paciente possuía uma rede de proteção significativa. Vez ou outra ia tomar passe no terreiro e consultava-se com a mãe de santo (sacerdotisa) da casa; continuou com o auxílio psiquiátrico e estava namorando.

1.2.1. Considerações sobre a segunda narrativa

Iniciamos pelas considerações sobre o universo umbandista, isso, porque, na miríade das diferentes vertentes de umbanda, que se observa no decurso de sua história e contemporaneamente, encontram-se aquelas que não detém-se em sincretismos católicos e que, tão pouco, são cristãs.

Nota-se que a dicotomia expressa pela solicitação da leitura bíblica - bem e mal, Deus e o Diabo -, por ser proselitista de um lado e induzir apostasia de outro, não permite enxergar as múltiplas manifestações do sagrado que permeiam a sociedade brasileira. Nesse movimento, alega-se a impossibilidade de se sentir ou aproximar-se da costura da tessitura social expressa por ela e seu particular desenho: é-se em um viver heterogêneo.

Nesse sentido, como acolher uma demanda que funda-se nesse universo?

Na medida em que o espaço psicoterapêutico se define e se realiza a partir da demanda feita por pessoas que se encontram em situação de sofrimentos e dilemas humanos para os quais não encontram estratégias psíquicas capazes de reduzir e minorar suas angústias pessoais, existenciais, relacionais e por vezes religiosas e espirituais, há que se incluir nesse espaço de ajuda todas as dimensões de sua vida (Fontes, 2017, p.38)

E a autora continua:

⁸⁶ Ver no Glossário os termos *Demanda*, *Despacho* e *Ebó*.

⁸⁷ Ver no Glossário o termo *Amaci*.

Mas, como fazê-lo se os psicoterapeutas e psiquiatras, muitas vezes, tendem a se apresentar receosos dessa inclusão, seja por razões teórico-metodológicas, por conflitos espirituais/religiosos vividos e nem sempre elaborados em sua própria biografia, ou por preconceitos construídos sobre o sistema de crenças de seus clientes? Nos piores casos, contrariando a conduta terapêutica prescrita no código de ética das duas profissões, pode-se considerar psicoterapeutas e psiquiatras que se aproveitam das vulnerabilidades emocionais de seus clientes e fazem proselitismo religioso de suas próprias crenças, uma falta profissional grave, passível de perda do direito de exercer a profissão, caso haja denúncia (Fontes, 2017, p. 39).

O paciente, após conversas com outra psicóloga, que o acompanhou por um curto período antes de iniciarmos, preferiu não dar queixa da profissional, pois, à época, em seu modo de compreender, concordou com sua visão.

Eis um dos perversos aspectos desta falta ética: imputar ao outro, fragilizado e em sofrimento, a culpabilização por ter escolhido a saída - única oferecida - que lhe foi apresentada.

Sabe-se que o preconceito com a umbanda e outras religiões matriciais afro-indígenas acompanham-nas desde seus primórdios. Associam-nas ao demônio em conluio ao ultrapassado conceito de raça que enaltece a cultura europeia e diminui a nativa indígena e a africana (Birman, 1985; Concone, 2014; Simas, 2021; Filho, 2021, Silva, 2022).

O primeiro estudo científico sobre as religiões afro-brasileiras que se tem registro, é do médico-legista Nina Rodrigues (1896/2014)⁸⁸. Sua obra, "de indubitável conteúdo racista, foi resultado do conhecimento científico da psiquiatria e do evolucionismo da época (...) acabou servindo de marco ou modelo obrigatório de interlocução aos novos textos que se seguiram a ela" (Silva, 2022, p. 41).

Rodrigues (1896/2014) ao estudar os núcleos fetichistas (terreiros de candomblé de origem sudanesa - nagôs-iorubás) constatou o atraso que havia nos grupos negros e sua influência no desenvolvimento social brasileiro.

Ramos (1934/1988) seguiu seu 'mestre', mas focalizou seus estudos na cultura dos povos negros, e não na 'raça' como fez seu antecessor. Sua compreensão aponta, contudo, assim como a de Rodrigues, para certa hierarquia de valores entre as diferentes tradições afro-religiosas, colocando as manifestações

⁸⁸ *Animismo Fetichista*, obra de divulgação médico-científica dedicada a Société Médico-psychologique de Paris, foi publicado em francês ao ano de 1900 (Silva, 2022). De acordo com Lépine (2015) "As pesquisas de Nina Rodrigues nos terreiros de candomblé de Salvador e, em particular, no terreiro do Gantois, foram realizadas no final do século XIX e os textos correspondentes foram publicados numa sequência de capítulos, na Revista Brasileira, no decorrer do ano de 1896. Após a morte prematura do autor, Arthur Ramos publicou o texto integral em 1935 na Biblioteca de Divulgação Científica da Civilização Brasileira" (p.50).

bantos na base da pirâmide e as de origem nagô-iorubá no cume, além de atribuir compreensões atravessadas por psicologismos, baseadas nas ciências naturais e nas ciências médicas da época, aos fenômenos comumente observados nas comunidades de terreiro, atribuindo, principalmente, às manifestações bantos, uma carga maior de psicopatologismos ou psicopatológicas.

Deste ponto em diante, a umbanda, que possui em seu bojo a pluralidade ritualística das macumbas e uma estruturação eminentemente banto, além da marginalização social imputada pela religião oficial, em séculos de exercício, e pelo terreno de disputa em busca de sua legitimação por uma parcela de seus aderentes auto denominada de 'espiritismo de umbanda'⁸⁹ - com a ideologia kardecista da época, eminentemente euro-centradas - sofre desprestígio também dos cientistas-pesquisadores. É só com Carneiro (1936/1981; 1937/1981), que a posição dos cultos bantos nas pesquisas, caso da macumba e da umbanda, serão revistos. Sua tentativa, entretanto, nem sempre logrou êxito.

Mais especificamente, o imaginário popular sobre essa religião, influenciado pelas obras de Nina Rodrigues e formulado por décadas na pesquisa por seus sucessores, faz-se ver de muitas maneiras. Essas influências acabam por fornecer algumas pistas ao se analisar determinados acontecimentos, pois expõem os conceitos que a subjazem, como na narrativa.

De modo algum procura-se dirimir ou justificar a conduta da profissional, mas sim, compreendê-la a partir de uma necessária ampliação: a vivência narrada ao passo que expõe a falta ética no exercício profissional, expõe um dos modos constitutivos da sociedade na qual, tanto a clínica psicológica quanto a umbanda fazem morada.

Faz-se necessário explicitar, também, como expõe Sampaio (2007), que durante as décadas de 1940 e 1960, havia um discurso eclesiástico muito difundido em jornais, revistas e livros especializados que granjeavam defraudar e combater em um primeiro momento tanto as religiões que compartilhavam algum ponto em comum, qual seja, o contato com o sobrenatural na forma de espíritos (feitiçarias) – momento em que espiritismo e umbanda eram sinônimos - e em um segundo momento um combate fervoroso direcionado especificamente à umbanda. Destacamos nesse íterim o jornal chamado *O Lampadário*, a *Revista Eclesiástica Brasileira*, a *Vozes*, *revista católica de cultura* e os livros publicados por um dos

⁸⁹ Ver no Glossário o termo *Linhas*, especificamente o termo relacionado: *Espiritismo de Linha*.

autores mais ferrenhos e opositores da umbanda, o já citado Frei Boaventura Kloppenburg, autor e chefe da seção 'Anti-espírita' do 'Secretariado Nacional de Defesa da Fé da Conferência Nacional de Bispos do Brasil', a CNBB.

Assim comunica o autor sobre o posicionamento do catolicismo aos terreiros, aos umbandistas e à umbanda:

Em vista do espírito de proselitismo que os anima e do evidente perigo de contágio, não convém aos católicos procurar ou fomentar amizades ou intimidades naqueles meios. É sobretudo aconselhável afastar a infância inexperiente e a juventude aventureira do contacto habitual com estas pessoas. Geralmente será supérfluo e tempo perdido discutir com eles sobre questões religiosas. O melhor ato de caridade que podemos fazer em favor deles, é rezar, suplicando a Deus a graça da conversão (...)Perante as sessões de Umbanda, a atitude do católico é de completa abstenção. Nem mesmo "apenas para ver" irá participar em atos de tão manifesta revolta contra as claras determinações de Deus, que interditou rigorosamente a necromancia e a magia, o politeísmo e a demonolatria. Assistir a uma sessão de Umbanda ou de Espiritismo seria pecado grave de desobediência contra o Criador. Pior seria ainda este pecado, se o católico, ele mesmo, mandasse evocar um determinado espírito ou alma de pessoa falecida (Kloppenburg, 1961, pp. 219-221, *passim*).

A atuação da profissional parece carregar-se imbuída do que já foi tendenciosamente apontado como a postura esperada pelo bom ou verdadeiro católico frente à umbanda e outras religiões matriciais afro-indígenas, assim como Nuno Marques Pereira (1728) e seu *Compêndio do Peregrino das Américas* e seu combate aos calundus coloniais e nas passagens acima expostas de Kloppenburg.

Condutas dessa ordem, que trazem a um espaço laico o fundamentalismo religioso, aviltam a pedra basilar do exercício profissional. As diretrizes para atuação dos psicólogos, exigidas pelo código de ética profissional (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2005) são claras e a normativa de 2023 também (CFP, 2023). Para além delas, existem algumas produções do sistema conselhos, como os três 'cadernos' do DIVERPSI (Diversidade Epistemológica Não-Hegemônica, Laicidade e o Diálogo com os Saberes Tradicionais) lançados em 2016, além de notas técnicas.

Tomando como horizonte os resultados de nossas revisões, em que encontrou-se tímida produção entre psicologia e umbanda em comparação com outras religiões no âmbito das dissertações e teses e nos artigos científicos nacionais, indica-se a necessidade de pesquisas em psicologia ampliarem o debate e o diálogo com as religiões matriciais afro-indígenas, pela particular característica da história de constituição dessas religiões; suas diferentes possibilidades de manifestações e sua posição marginalizada no cenário social frente a outras

profissões de fé, que reeditam, a cada vez, o sofrimento infligido social e cientificamente a determinadas culturas e povos, culminando em epistemicídios.

Analisar essa narrativa reviveu a sensação de impotência que tive ao entrar em contato com a história pela primeira vez. E história "não é o somatório de fatos, mas sim a busca do que é significativo, de acordo com a possibilidade que a compreensão humana tem, em cada momento, de abarcar a totalidade deles" (Pompéia e Sapienza, 2010, p. 97).

Nossa intenção não é analisar o caso, mas sim aquilo de mais próprio que ele despertou no pesquisador-psicólogo. Por isso, ater-nos-emos apenas ao necessário de sua explicitação, assestando sentido em nossa análise.

Munido da possibilidade de considerar o psicólogo como um oportunizador ou facilitador, encontrei a ação que se fazia possível ao horizonte terapêutico, que procurou, para além do discutido até aqui, auxiliar o paciente no enfrentamento daquilo que o motivou a procurar ajuda: depressão, nas palavras dele.

De fato, sua abertura de mundo, fomos compreendendo, era experimentada por restrição, em um modo de ser restringido, entre outras situações, ao sentimento de culpa que ele carregava consigo em função do modo como o término de seu relacionamento se deu.

Era como se ele estivesse andando, automaticamente, em frente, mas com o pescoço voltado para trás, temendo enxergar um mínimo vislumbre dos caminhos e possibilidades que se abriam ao caminhar. De fato, encontrar(-se) (n)as encruzilhadas pode ser temível. Todavia, é no desterro que se pode plantar os brotos que, com alguma sorte, vingarão. De acordo com Heidegger (1927/2012) o ser-aí encontra-se sempre no jogo de sua (im)permanente (in)conclusão no abismo angustiante frente ao já sabido e antecipado encerramento.

Assim, para além da culpabilização pelo fundamentalismo proselitista imposto, a culpa pelo término assolava o paciente e ele precisava dar conta disso.

A culpa funda-se na falta. Em uma falta que fia-se pela falha de não ter sido como se desejava. De não ter feito o melhor possível. Há um buraco entre o sonho que se sonha e a realidade vivida que afastou sua concretização (Pompéia e Sapienza, 2010).

Compreendo sua decisão de retorno ao terreiro como uma legítima possibilidade terapêutica. Isso porque, como Corrêa e Brojato (2016) sugerem, "o dasein permanece, portanto, numa constante inconclusão. O tempo todo há algo

pendente. A experiência religiosa abarca, neste íterim, uma das possibilidades de compreensão e apropriação da existência, do ser-si-mesmo, a partir dos desdobramentos do devir” (p.6).

Um banho de ervas maceradas para lavar o Orí⁹⁰, assim como indicado no terreiro para o seu tratamento, ao passo que nos indica uma noção de cuidado de saúde completamente diferente da habitualmente produzida e contemplada no campo psicológico, nos ensina, também, sobre a indigência do alcance e do saber do psicólogo neste contexto. Lavar a cabeça, os pensamentos, a alma de pesos históricos que carregamos, muitas vezes sem consciência de nós mesmos, é um dispositivo formidável e inalcançável como proposta factível à psicologia, mas que se mostra presente, tangível e articulável no espaço clínico quando há o diálogo com outros saberes.

Havia abertura e possibilidade de enfrentamento na ação do paciente. O terreiro foi o espaço - a encruzilhada - que permitiu a ele ir ao encontro de si mesmo. Coube a mim como psicólogo dimensionar tanto os limites da terapia quanto o meu próprio enquanto profissional, podendo articular entre a crença do paciente e os saberes não-hegemônicos que ao brotarem no espaço sagrado da clínica, auxiliaram-no a descarregar o peso que o impedia de olhar à frente e mantinha-o restringido ao passado.

⁹⁰ Ver no Glossário o termo *Orí*.

1.3. Terceira Narrativa: ‘Você acha que incorporar é uma doença?’

Em uma oportunidade chegou ao consultório um paciente que havia tido uma experiência de incorporação em sua primeira visita em um terreiro de umbanda.

Ele se declarava absolutamente sensível com questões espirituais e mesmo com medo de macumba⁹¹, como ele se referia às religiões matriciais afro-indígenas, foi convidado por um amigo a ir a um terreiro para conversar sobre relacionamentos, tema que, também, motivou-o a procurar ajuda psicológica.

Durante nossas sessões, que tinham como base, em princípio, a dificuldade que ele sentia quando se relacionava, veio à tona o acontecimento e, em meio a nossa conversa, ele me perguntou se receber⁹² poderia ser considerado doença.

Não entendi em princípio a relação entre a experiência de incorporação e ausência de saúde. Logo, lhe perguntei o que ele queria dizer.

O paciente fazia acompanhamento psiquiátrico há tempos e em uma das oportunidades, após o ocorrido em sua visita à umbanda, seu médico lhe disse que sua experiência de possessão era fruto de sua personalidade histriônica e que, em sua compreensão, não havia questão espiritual nenhuma.

Eu realmente não sabia o que fazer com esse conteúdo. Em supervisão solicitei ajuda e, junto com a experiência da supervisora, traçamos um plano de ação: (1) poder esclarecer sobre as experiências religiosas a partir de estudos e bases científicas e (2) retomar o sentido da experiência em sua vida e, a partir daí, poder compreender o que ela significava para ele. Foi o que fiz.

A preocupação em ser uma doença ou sintoma de um transtorno, aos poucos foi dando espaço à sua compreensão sobre poder se sentir bem em um espaço religioso em que manifestações corporais, como a incorporação e as danças rituais, são comuns e continuou a frequentá-lo enquanto mantivemos contato.

Sobre relacionamento, a demanda que o fez procurar ajuda psicológica, um pouco antes de encerrarmos o acompanhamento, o paciente, ainda que com algumas dificuldades, estava começando a se permitir relacionar-se intimamente.

⁹¹ Ver capítulo introdutório da tese sobre a história da Umbanda e no Glossário o termo *Macumba*.

⁹² Incorporar. Ver no Glossário o termo *Receber*

1.3.1. Considerações sobre a terceira narrativa

De acordo com Lépine (2015), as primeiras interpretações sobre o transe de possessão no candomblé originam-se no/do trabalho de Nina Rodrigues (1896/2014) que “procurou, pois, demonstrar a existência da histeria entre os negros e, ainda, que o desdobramento da personalidade também pode aparecer associado a outras patologias, como a neurastenia ou a imbecilidade” (p. 50).

Como nos indica Silva (2022) as análises de Rodrigues (1896/2014), exaltada pelos conceitos científicos vigentes à época, mostravam “as influências sociais exercidas pela raça negra no Brasil, por meio do estudo de sua mentalidade religiosa, considerada ‘patológica’, ‘atrasada’ e ‘incapaz’ de manipular as ‘elevadas abstrações’ exigidas pela religião monoteísta” (p. 41).

Como se refere Ramos (1940/1988, p. 171), a “queda no santo”⁹³, nome dado ao transe de possessão, está diretamente relacionada - diríamos vaticinada - ao que ele compreende como atraso cultural dos povos afrodescendentes. O autor associa esse atraso às manifestações patológicas que Charcot investigou com as “hystéricas de Salpêtrière” (Ramos, 1940/1988, p. 185) e com outros fenômenos psicopatológicos como a dissociação mental e exaltações eróticas que ocasionariam reações “demonopathicas e mediumnicas” (Ramos, 1940/1988, p. 195), entre outras.

É Bastide (1961)⁹⁴, em obra lançada em 1958, quem faz uma distinção e retira a possessão do reducionismo patológico ao qual estava submetido e oferece a possibilidade de compreendê-la a partir de outro prisma.

Depreendemos a partir de Lépine (2015) que o transe de possessão

(...) por espírito é socialmente aceito quando se integra à cultura de um determinado grupo social. Mas quando se manifesta fora desse contexto é considerado como um distúrbio. Mesmo dentro do grupo que o valoriza, o transe de possessão só é aceito dentro de um contexto específico determinado pelo culto, pelo ritual e pelas situações em que se espera que os espíritos venham intervir na comunidade (p. 42).

Bastide (1961) em suas análises, abrolha o conceito de transe selvagem. Este conceito nos é importante, pois aproxima-se do acontecimento expresso na

⁹³ ‘Queda no santo’; ‘bolou no santo’; ‘transe’; ‘transe de possessão’; ‘receber o santo’, são expressões comumente utilizadas para se referir ao fenômeno de incorporação que há nos terreiros de candomblé, umbanda e outras religiões matriciais afro e afro-indígenas.

⁹⁴ “Como se sabe, o intuito de Bastide é o de atribuir inteligibilidade ao rito, demonstrando como sua estrutura espelha o mito e como as religiões de matriz africana, em geral, seriam depositárias de uma função social compensatória, invertendo a rígida hierarquia racial e social da sociedade brasileira (análise que foi objeto de inúmeras críticas ou re-leituras)” (MELLO, 2020, p. 149).

narrativa. Isso, porque, de acordo com Lépine (2015) este conceito "pode ser definido como o comportamento desordenado de um não-iniciado que é possuído pela primeira vez por um orixá" (p. 43).

Todavia, Bastide (1961) ao conceber o *transe selvagem* em oposição ao *transe socializado* ou *domesticado*, estudava especificamente os êxtases rituais em casas de candomblé nagôs da Bahia. O acontecimento narrado por nós deu-se em um terreiro de umbanda, por isso devemos voltar nossos esforços à compreensão sobre possessão nesse universo, procurando integrá-lo à cultura dessa manifestação religiosa. Afinal, "ao falarmos de transe de possessão na Umbanda, enquanto signos que compõe uma mensagem, devemos referi-los ao seu próprio código, no caso, o mundo da Umbanda" (Concone, 1987, p. 129).

De acordo com Concone (1987) o transe de possessão

é parte integrante de um contexto (no caso a sessão) que só assume seu pleno significado quando remetido ao sistema de referência do grupo. O ritual pode ser tomado como uma mensagem e o transe como um signo, que nos levaria a inferir a existência de um código que explique e possibilite a referida mensagem. Para o estudioso do fenômeno, esse código é detectável e apresenta relativa coerência embora o umbandista ao tentar explicitar e racionalizar o seu código de ação incorra em contradições devido às tentativas de buscar apoio seja nas velhas crenças africanas (modificadas) seja, num "ocultismo orientalista" nem sempre claramente explicitado seja, ainda, no Kardecismo (p. 128).

Em *O que é Umbanda*, Birman (1985) começa por analisar a religião umbandista a partir de sua explicitação sobre o tema da possessão. Na visão da autora, a intenção de debater sobre esse fenômeno funda-se no fato de que ele "é bastante familiar a todos na nossa cultura, mas que nem por isso deixa de despertar sentimentos contraditórios como medo e fascínio" (Birman, 1985, p. 8).

O imaginário sobre esse tema flerta diretamente com o exorcismo, com o expurgo do mal dentro do ser-humano. A umbanda, todavia, cultiva a possessão sob o olhar benéfico. Ao invés de expulsar maléficas entidades sobrenaturais, assim como compreendido por determinados segmentos religiosos, adota o lema de convívio com os ancestrais. "Falar em possessão nos cultos afro-brasileiros implica logo qualificá-la. Quem desceu? Pode ser Ogum, Oxóssi, uma cabocla das matas, da cachoeira, um exú desconhecido⁹⁵. Aí estamos muito longe de só pensar em termos de uma figura única - o Diabo" (Birman, 1985, p. 15) ou na dicotomia

⁹⁵ Orixás e entidades comuns às umbandas, respectivamente Ogum e Oxóssi como divindades e as caboclas da mata, da cachoeira e um exú que 'não se sabe quem é', como ancestrais. Ver Glossário.

bem/mal, Deus e o Diabo. Não se tem apenas santos e demônios, são muitas as entidades da umbanda, e outras as lógicas que permeiam a constituição de sua cosmovisão, não cabendo reducionismos em sua compreensão.

Ao analisar a narrativa, logo me direcionei aos primeiros contatos que tive com o tema da 'loucura' na formação. Assim, valho-me do exposto por Birman (1985) nesta análise, para retomar algo muito caro ao entendimento do que se está tematizando: "O exorcismo não é praticado unicamente por razões religiosas. É o que nos ensinam os psiquiatras, que fizeram um julgamento quase definitivo: os possessos são alguns de nossos loucos" (p. 17).

A história da 'loucura' passará por fases. Em um primeiro momento as divindades, a depender de seu humor, fariam dos homens suas marionetes, possuindo-os. Os deuses "manipulam o comportamento insensato para castigar o homem (...) ou usam esse homem como instrumento para punir a qualquer outro" (Pessotti, 1995, p. 18). A loucura era um dispositivo de restabelecimento da ordem social. Na idade média a loucura se manifestará, a partir de concepções dicotômicas religiosas, nos homens possuídos pelo demônio. No renascimento, o paradigma filosófico altera-se e a razão ocupa um frágil lugar que não pode ser desafiado. Como exposto por Foucault (1972/2010) "A loucura é um momento difícil, porém essencial, na obra da razão; através dela, e mesmo em suas aparentes vitórias, a razão se manifesta e triunfa. A loucura é, para a razão, sua força viva e secreta (p. 35).

O século XVII se incumbiu de lançar o fenômeno da loucura ao campo das interações. O louco passa a ocupar o lugar deixado pelos acometidos pela lepra. Os antigos leprosários passam a servir como depositário dos rejeitados sociais (Foucault, 1972/2010). Já o século XIX e suas nosografias, farão da loucura doença mental. Pinel e seu 'tratamento moral' (Pinel, 1800/2007) abriram as portas para o que conhecemos hoje como transtorno mental e suas intermináveis classificações e subclassificações expostas nos manuais médico-psiquiátricos.

Todavia, alguns autores umbandistas não concordam com o uso do termo possessão. Cumino (2016) troca a expressão para incorporação. O autor orienta que

Na maioria das religiões, o fenômeno que chamamos de 'incorporação' não é algo desejado e, assim, quando alguém entra em transe, geralmente é algo contra sua vontade. Por este fato, usa-se o termo possessão e se afirma que tal pessoa está possuída. A própria palavra implica algo que está sendo tomado à força, uma agressão (Cumino, 2016, p. 39).

O autor continua e esclarece que

Há inúmeras polêmicas em torno da palavra 'incorporação', no entanto, não existe outra palavra que traduza melhor o que acontece, independentemente do fato de um espírito ter de entrar ou não em seu corpo para se manifestar. A sensação de quem está em transe é que alguém está se manifestando de dentro para fora de você (p.40).

Em minha própria tradição umbandista utilizamos a expressão incorporação para nos referirmos aos momentos em que há manifestação dos ancestrais para as consultas e orientações nas giras.

Compreendendo a exposição de Concone (1987) e Cumino (2016) e levando em consideração as diferentes manifestações ou vertentes umbandistas, isto é, seus distanciamentos e aproximações na organização do culto e sua cosmovisão, em que se pese a incorporação ou transe de possessão ser um fenômeno habitualmente observado em seu campo, havendo elementos comuns e dissonantes em sua compreensão, acreditamos ser necessário, no contexto do consultório, especificamente, remeter-se não apenas ao modo que cada grupo umbandista interpreta o fenômeno possibilitando uma aproximação e ambientação, mas, também, ao modo como cada paciente, inserido nessas diferentes manifestações, idiossincriticamente abre-se ao seu entendimento.

Nesse ponto, ao observarmos a dinâmica da sessão, o sacerdote poderia responder à indagação realizada pelo paciente: Não acredito que incorporar seja uma doença nesse contexto. Mas acredito que incorporar seja uma das possibilidades de cura que a umbanda fornece. Não obstante, não era o sacerdote que estava sendo solicitado.

Na revisão pela plataforma SciELO Brasil que foi realizada, encontramos artigo de Rocha, Severo e Felix-Silva (2019), que arrazoam sobre a diferença existente entre os saberes hegemonicamente fundados que sustentam e direcionam os profissionais de saúde em sua prática e os conhecimentos dos povos umbandistas sobre o que vem a ser saúde.

Na mesma revisão pela referida plataforma, Silva e Scorsolini-Comin (2020), nos esclarecem sobre a necessidade de se retirar o juízo de valores em relação às racionalidades das tradições religiosas não-hegemônicas, por parte dos profissionais de saúde, deixando claro a postura de acolhimento e contextualização cultural a ser praticada.

Nesse sentido, assim como o sacerdote, o psicólogo também não considerava a incorporação como uma doença. Mas o horizonte terapêutico que se desvelou a partir dessa possibilidade, apenas poderia indicar o caminho para essa compreensão para o paciente. Não era uma resposta direta que estava sendo solicitada. Estava em jogo o entendimento do paciente sobre si mesmo a partir de sua crença e de sua história, tematizada pela ex-sistência essencial de sua abertura de mundo, por sua compreensão enquanto quem ele era ou que lugar ele ocupava no mundo que era o dele.

Uma vez que já se tinha a compreensão médica sobre a histeria, arraigada em uma impossibilidade de diálogo entre os saberes médicos-científicos e os saberes não-hegemônicos, interessava-nos poder possibilitar a aproximação do sentido daquela experiência para o próprio paciente.

Concerne-se que histeria remonta o sistema de humores Hipocrático (460-380 a.C). Cocciuffo (2007) expõem que na língua grega, *histera* significaria útero ou matriz, considerada uma doença orgânica eminentemente feminina, causada por desordens ou sufocações dessa matriz.

Aventar voltar à umbanda designou sua busca por respostas. Ir de fato, por iniciativa própria, desvelou-se como uma potente possibilidade de conciliação consigo. A umbanda auxiliou-o a des-sufocar-se de seu sofrimento, integrando o que estava cindido pela sintomatização biológica de seu diagnóstico, no próprio movimento de liberdade de seu corpo.

(...) as tradições afroindígenas não percebem o ser humano como cindido, e sim como resultado da interdependência entre todas as coisas. A corporeidade, para estes saberes, não engloba só motricidade (entendida como corpo e movimento), mas também envolve dimensões afetivas, intelectuais, sociais e espirituais do ser humano (Simas, 2021, p. 43).

Aos poucos os modos de afinação do paciente consigo e com o mundo foram apresentando outras tonalidades afetivas.

Os saberes da umbanda estavam uma vez mais presentes de corpo e alma na clínica psicológica a partir da intersecção de saberes que o paciente trazia e daqueles que eu possuía. Percebo que, se muito, apenas tive a oportunidade, no dimensionamento da terapêutica e na abertura ao diálogo com a sabedoria de sua fé, de poder enxergar através do vitral colorido que a religiosidade dele oferecia, a paisagem que ia sendo pintada por suas cores.

1.4. Quarta Narrativa: ‘Você é da macumba?!’

Escrevo agora uma passagem que aconteceu no quinto ou sexto ano de exercício de minha profissão. Era de tarde. Não passava das 14h, acredito. Eu acabara de voltar do almoço e estava me preparando para atender a paciente que se consultava havia algum tempo. Acredito que ela deva ter percebido a guia de proteção em meu pescoço e me perguntou se eu era da macumba.

Em nossos encontros questões que envolviam religiosidade e espiritualidade, até então, não haviam se manifestado. Pelo menos não explicitamente.

Antes que eu pudesse respondê-la, a paciente tomou a frente e disse que não poderíamos continuar nossos encontros. Indaguei-a sobre o motivo e ela apenas respondeu que não gostaria de se tratar com um profissional como eu. Tentando resgatar alguma clareza naquela situação, perguntei que tipo de profissional eu era, mas nada obtive de resposta. Supus que minha guia a incomodava e ofereci removê-la. Minha intenção naquele momento era a de podermos, ao menos, encerrar os atendimentos de uma maneira mais amena.

A paciente foi se levantando do divã/sofá e, dirigindo-se à porta, disse que não adiantaria retirar a guia, pois eu estava impregnado com seu uso.

Lamentei que ela se sentisse desconfortável. Acompanhei-a até a porta de saída do sobrado em que atendo, nos despedimos de longe e nunca mais a vi.

1.4.1. Considerações sobre a quarta narrativa

Rememorando essa situação que vivi lembro-me de um exemplo recuperado por nós no primeiro volume dos cadernos sobre ‘Diversidade Epistemológica Não Hegemônica, Laicidade e o Diálogo com os Saberes Tradicionais’, conhecido como DIVERPSI.

Trata-se do texto “*A Professora Destruiu Minha Pulseira de Orixá e Todo Mundo Riu: O Psicólogo Escolar Diante da Discriminação Religiosa*”, de Frias e Ribeiro (2009), que nos contam a história de Bruno.

Bruno era um menino de oito anos, filho de uma família adepta à Religião Tradicional Ioruba⁹⁶ que, em determinado dia, ao regressar para a escola após afastamento de uma semana por estar sendo iniciado em Ifá⁹⁷, importante divindade

⁹⁶ Ver no Glossário o termo *Religião Tradicional Iorubá*.

⁹⁷ Ver no Glossário o termo *Ifá*.

do panteão Iorubá⁹⁸ (África Ocidental – Nigéria, Togo, Benin), passa por uma agressiva situação de discriminação vexatória.

(...) orgulhoso de ser agora um iniciado de Ifá, integrante de um coletivo internacional de iniciados nesse Orixá, divindade da sabedoria do povo Iorubá. Exibe, com respeito e reverência, a marca de sua pertença a esse coletivo: uma discreta pulseirinha de contas marrons alternadas com contas verdes. De resto, ele aparece aos olhos de todos como o mesmo menino de sempre. A professora aproxima-se dele, observa a pulseirinha, dirige-se ao armário da classe, pega uma tesoura, volta para perto de Bruno, corta a pulseira e, com gestos dramáticos e expressão facial dura, a atira, com raiva, no cesto de lixo. Os coleguinhas assistem à cena e acham muito engraçado (Frias e Ribeiro, 2016, p. 211.)

De acordo com os autores a iniciação em Ifá é muito importante para os adeptos da Religião tradicional Ioruba, pois retoma a possibilidade da pessoa se lembrar do acordo estabelecido entre Orí⁹⁹ e Olodumarê¹⁰⁰ no momento da encarnação, servindo como “orientação segura quanto à conduta a ser adotada para a realização do destino pessoal” (Frias e Ribeiro, p. 211).

A história de Bruno pode nos machucar de diversas e diferentes maneiras. Infelizmente não é um contexto incomum para quem manifesta sua fé assentada em uma matricialidade afro-indígena.

A narrativa aqui apresentada sob a égide do tema ‘macumba’, expõe na vivência micro-social, experiências que acontecem em demasia na realidade macro-social. Podem ser a história narrada e contada por qualquer adepto(a) de uma religião não-hegemônica, que poderemos nos deparar algum dia no consultório.

Todavia há que se poder enfrentar situações como essa, sem perder de vista tanto o contexto social (macro) em que elas ocorrem, quanto o projeto terapêutico do(s) paciente(s) (micro).

Nesse sentido, analisamos dois pontos distintos que dialogam entre si. No primeiro, retomamos que a própria história da umbanda em seus primeiros anos, principalmente em seu projeto de legitimação, estruturava-se na tentativa de codificação dos rituais permeado pelo embranquecimento, tentando a todo custo, retirar as raízes africanas e indígenas de sua manifestação. Há preconceito e intolerância no seio da própria umbanda. Dandara e Ligiéro (2013) expõem que muitos líderes umbandistas refletem em seus textos, discursos

⁹⁸ Ver no Glossário o termo *Iorubás*.

⁹⁹ Ver no Glossário o termo *Orí*.

¹⁰⁰ Ver no Glossário o termo *Olodumarê*.

tipicamente eurocentristas, mesmo quando se trata de discutir práticas e filosofias religiosas visivelmente africanas. Essas ideias eurocêntricas, usadas através dos séculos de dominação colonial para desvalorizar e desorganizar as tradições orais nativas, aparecem com maior frequência nos textos umbandistas com maior influência católica ou kardecista, para os quais 'o sincretismo afro-brasileiro' é um sinal de subdesenvolvimento que deverá 'apurar-se com o tempo' de acordo com o grau de 'escolaridade do povo' (pp. 108-109).

A história de legitimação da umbanda nos direciona à compreensão sobre a própria história de formação do Brasil, ambas indelevelmente erigidas em um contexto escravagista e diaspórico. “Apesar de o Estado Novo ter sido contra o desenvolvimento dos cultos afro-brasileiros, houve um enaltecimento deles pela elite intelectual e artística, com o propósito de definir nossa identidade nacional” (Filho, 2021, p. 85). A umbanda ao tornar-se brasileira, visando sua legitimação, funda-se nacionalista e, como tal, à época - e mesmo agora para alguns de seus segmentos/vertentes - obrigou-se “a integrar sua cosmologia às contradições de uma sociedade de classe, que assina ao negro uma posição subalterna dentro de um mundo de dominância branca” (Ortiz, 1999, p. 8).

No segundo, apontamos para o processo formativo de psicólogos que, ao não preparar à discussão sobre religião e espiritualidade, pode deixá-los desguarnecidos, principalmente quando religiões sabidamente expurgadas pelo histórico entrelaçamento das teorias raciais e culturais de nossa sociedade são invocadas.

Acompanhamos Frias e Ribeiro (2016) em compreender que

(...) em um país como o nosso, multiétnico e plurirracial, no qual se faz presente a hegemonia do segmento branco e das religiões cristãs, é de esperar a ocorrência cotidiana de eventos como o aqui descrito. Por isso, é preciso que os psicólogos estejam devidamente sensibilizados e preparados para o enfrentamento de tais questões, que desenvolvam habilidades pessoais, ampliem conhecimentos teóricos e aprimorem recursos técnicos para responder a tais desafios (p. 2013).

Por esse motivo, (re)apontamos para a importância de se poder repensar as grades curriculares dos cursos de formação de psicólogos, em que se procure contemplar estruturas tão presentes na sociedade como as religiões e a espiritualidade, principalmente de religiões que, levando-se em consideração o contexto histórico, ainda sofrem as agruras infligidas no processo de constituição social brasileiro.

No contexto clínico, como um espelho da sociedade, podem surgir enfrentamentos e dificuldades dos mais diversos. Compreendo, assim, que minha

postura procurou se manter fiel à possibilidade de um diálogo que pudesse auxiliá-la, inclusive, a refletir sobre o episódio. O projeto terapêutico fazia-se presente durante toda a vivência.

Nesse sentido, retomo os três primeiros princípios fundamentais do código de ética profissional do psicólogo, que expõem:

I. O psicólogo baseará o seu trabalho no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos. II. O psicólogo trabalhará visando promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão III. O psicólogo atuará com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural. (CFP, 2005, p. 7)

Para que se consiga atuar em vista dos princípios fundamentais do CFP, faz-se necessária uma formação de qualidade atinente às transformações sociais e que as compreenda em seu contexto mais amplo, conscientizando e resguardando os profissionais, assegurando a possibilidade de aproximação a fenômenos idiossincráticos que se manifestam em sua intersecção com saberes das religiões matriciais afro-indígenas. Tal base, poderá favorecer a continuidade e o debate que possibilite incluir no código, diretrizes que possam dar conta da particularidade dessas manifestações, haja visto o que elas insinuam. Como o próprio código sugere: “As sociedades mudam, as profissões transformam-se e isso exige, também, uma reflexão contínua sobre o próprio código de ética que nos orienta” (CFP, 2005, p. 5)¹⁰¹.

Tratar as diferentes religiões em um país como o Brasil, multifacetado e plural, como iguais, é um dever indelével que garante o respeito, a promoção de liberdade, a qualidade de vida e a responsabilidade social. Contudo, “analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural” (CFP, 2005, p. 7) há que se refletir sobre a viabilização de diretrizes que procurem contemplar a compreensão sobre as diferenças que existem no âmago dessas religiões. As inúmeras religiões praticadas no Brasil, não formam um conjunto homogêneo. Seus saberes são dispersos e, como tal, não se faz possível equanimizá-las; elas ocupam diferentes setores sociais e abarcam diferentes histórias de formação que não

¹⁰¹ Vale lembrar que o código de ética profissional do psicólogo de 2005, “é o terceiro da profissão de psicólogo no Brasil” (CFP, 2005, p. 5).

podem ser reduzidas em ações e diretrizes únicas. A(s) umbanda(s) é(são) exemplo(s) claro(s) dessa impossibilidade.

Por fim, a ação da paciente (des)velada pela intolerância apresentou o limite no qual se configurava um lugar seguro para realização de sua terapia. Afinal, todos têm o direito de escolher seu psicólogo. Não obstante, essa narrativa contextualiza o ambiente social em que ela acontece e deflagra, a partir de uma escala micro-social, o preconceito e a intolerância religiosa calcadas no racismo existente em nossa sociedade. Como explicita Filho (2021, p. 57) “no imaginário popular, tornou-se lugar-comum considerar adeptos das religiões afro-brasileiras como seguidores de religiões não verdadeiras, atrasadas e primitivas; isso quando não são acusados de ‘adoradores do demônio’”.

À época, e mesmo ao analisar a situação vivida, me pergunto se eu feri algum princípio fundamental do Código de ética ao estar com uma guia no pescoço. Contudo, compreendo justamente a existência desta dúvida, que torna algoz a própria vítima, como fruto da organização social preconceituosa em que vivemos. Afinal, intolerância religiosa é uma forma de racismo: racismo religioso (CRP-SP, 2019; Filho, 2021).

Cabe dizer, por fim, que eu nada mais disse a paciente, mas, por certo, e com alguma sorte, eu realmente estava impregnado com a força daquela guia. Trata-se de uma guia de Preto-Velho, abençoada por um dos ancestrais que me acompanham - que dá nome ao terreiro que coordeno - Pai Joaquim¹⁰².

A utilização da guia para além de proteção e ligação com o Pai Joaquim, é um exercício diário de celebração e incorporação aos ensinamentos transmitidos por ele. Sua utilização não incorre, entretanto, em alguma postura que tenho no consultório com os pacientes, para além de sua concretização em ‘colar’ e minha disposição em auxiliá-los com toda ética possível, assim como meu ancestral o faz no terreiro. (In)corporar a guia em meu modo de ser, nada mais significa, que carregar a estiva da conduta ética que aprendi em minha tradição. No consultório sou o psicólogo que, mesmo sacerdote e justamente por sê-lo, baliza sua atuação na laicidade dessa escola de saber. O que não me impede de poder discutir temas de ordem religiosa, tão pouco de ser um umbandista, declarada e corporadamente, que respeita e procura aprender e acolher sobre outras religiosidades.

¹⁰² O ancestral a quem me referi na introdução.

2. CONSIDERAÇÕES SOBRE A SEGUNDA FASE

A metodologia de narrativas de experiência mostrou-se como um importante recurso às pesquisas em psicologia clínica, por possibilitar tanto o resgate interpretativo qualitativo da experiência de vida do pesquisador-psicólogo, que oportuniza o desvelamento de sua rede de significados e sentidos, quanto da experiência formativa do profissional, por permitir, através da recuperação e reflexão de suas vivências, (re)apre(e)nder sobre sua história.

A clínica mostrou-se como um ambiente possível à recepção de temas religiosos matriciais afro-indígenas, sobretudo a partir da religiosidade dos pacientes.

Nesse sentido, o caminho que se iniciou com as revisões de literatura, indicando a possibilidade e a necessidade de pesquisas se debruçarem nos âmbitos clínico e formativo do psicólogo, nessa fase mostrou-se possível de ser desenhado enquanto se percebia seus diferentes matizes, detalhes e acidentes do(s) terreno(s) por onde seguimos a caminhar; a partir do debate de temas que extrapolam os cercados da intersecção entre psicologia, umbanda e saúde.

A primeira narrativa que expôs, a partir da pergunta sobre poder ou não vestir o fio de contas (guia), a importância de se corporar a fé para a adepta umbandista, exigiu um esforço de aproximação do terapeuta ao lugar de indigência de seu saber frente aos saberes não hegemônicos.

A segunda narrativa, ao passo que lança luz a uma vivência de intolerância religiosa e amplia nossa visão nos aproximando de uma estruturalidade racista da sociedade brasileira, pela falta ética-proselitista de uma profissional, elucida-nos, também, sobre a compreensão do terreiro de umbanda como um espaço terapêutico e de cura para os adeptos.

A terceira narrativa desafia as racionalidades científicas acerca do conceito de saúde e convoca os profissionais à suspensão dos juízos de valores subjacentes às suas escolas de saber, na abertura que possibilita a admissão do encontro com as diferentes concepções e sabedorias que pulsam na heterogênea umbanda, deixando claro o papel do psicólogo e do sacerdote.

A quarta narrativa acompanha em essência as outras três, pois expõe a necessidade de se (re)pensar o processo formativo do psicólogo, pois ausculta à percepção do lastro lacunar em que estão sendo formados e preparados os

profissionais para lidar com temas fronteiriços como religião e espiritualidade, principalmente, de religiões historicamente marginalizadas.

Tendo como norte o objetivo específico *‘compreender, a partir da metodologia de narrativas de experiência, possíveis pontos de intersecção entre os saberes psicológicos e umbandistas na experiência clínica’*, foi possível depreender que ao trazer à baila conteúdos que dialogam com os saberes não-hegemônicos das religiões matriciais afro-indígenas como a umbanda, a utilização desse método mostrou-se assaz por possibilitar a aproximação de seu múltiplo universo por uma via promissora que tangencia interpretações não reducionistas na clínica psicológica, pois viabiliza o alcance de suas muitas formas de manifestação a partir da própria experiência de quem as vivencia.

Acrescentamos, todavia, que ao se adotar a escolha por essa metodologia, dois pontos de reflexão foram levantados. O primeiro deles é sobre a definição do tema e a clareza dos objetivos a ser investigado. O segundo trata diretamente sobre os procedimentos escolhidos e a sugestão que privilegia a recuperação das narrativas em videogravações. Isso, porque, assim como afirmam Oliveira e Satriano (2017), “a autonarrativa produzida em texto ou na escolha de objetos (documentos pessoais) favorece ao pré-julgamento, há mais tempo para optar (conscientemente ou não) o que e o quanto apresentar” (p. 380).

2.1. Temas Levantados

Continuando com a preocupação com o encadearmos e a continuidade de nossa pesquisa, deixamos aqui a indicação dos temas apontados, que foram discutidos em nossas considerações e serão analisados no decorrer do trabalho. Sobretudo nas discussões:

Cabe-se dizer que os destacamos, acompanhando os apontamentos dos capítulos introdutórios e da fase anterior, procurando relacioná-los com o conteúdo das narrativas:

- A metodologia de narrativas de experiência pode possuir um longo alcance em pesquisas em psicologia, na vivência profissional e, talvez, pessoal

- A Importância do profissional poder se reavaliar e (re)apre(e)nder sobre si mesmo, sobre sua história e sobre quem ele é sendo psicólogo clínico;
- Nesse sentido, o papel da religiosidade parece ser uma das possibilidades de aproximação aos fenômenos religiosos e espirituais na clínica e ao próprio existente (paciente) em sua idiossincrática vivência;
- Aparente ostracismo que existe entre religião e psicologia, sobretudo com religiões historicamente marginalizadas;
- O papel da formação no preparo deste profissional é imprescindível, afinal as religiões não ocupam – e nunca ocuparam - posições equânimes socialmente;
- Nesse sentido, a cura que está no seio da constituição da umbanda e de sua história, pode interlocucionar com os saberes da psicologia, afinal um não (pode) anula(r) o outro;
- O terreiro é um local sagrado para os adeptos... e pode ser considerado um espaço de cura, um dispositivo de saúde que possui muitas tecnologias de cuidado...
- O papel social que as entidades possuem aos adeptos e para a comunidade em geral e o culto aos ancestrais como forma de integração de valores e conduta a ser seguida;
- O mundo do adepto umbandista como um espaço sagrado que remete ao devir permeado pela interação entre as entidades e eles próprios;
- Corporar a fé é um mote que precisa ser levado em consideração, pois esbarra e é esbatido pela composição social intolerante em que vivemos;
- O preconceito, a intolerância religiosa e o papel social da umbanda enquanto religião e a noção de comunidade, comunidade de terreiro, e sua importância na vida dos umbandistas;
- A salutar diferença que existe entre a noção de saúde para os saberes de ‘terreiro’ e para as ciências em geral. A retirada de juízo de valores por parte dos profissionais de saúde (incluído os psicólogos) e a importância da laicidade como pedra basilar da ação psicológica.

Indicamos, também, a necessidade de investigações ulteriores se aprofundarem nos temas aqui discutidos em diálogo com a metodologia de narrativas de experiência, nas pesquisas em psicologia e psicologia clínica, procurando expor seus desafios e possíveis caminhos de sua superação.

Tendo realizado essa trajetória, em seu lastro está contida a importância da troca e da reflexão. Nesse sentido, podendo sentir que nos encontramos no desterro dos saberes encruzilhados, a próxima fase, que explora os depoimentos e as compreensões de outros profissionais, foram determinantes tanto para o aprofundamento dos temas aqui discutidos, quanto das discussões gerais da tese.

TERCEIRA FASE

DEPOIMENTOS/ENTREVISTAS

1. CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Esta fase da pesquisa elencou como caminho metodológico uma abordagem qualitativa, visando a continuidade de reflexão aos objetivos propostos pela investigação.

De acordo com Denzin e Lincoln (2006) o método qualitativo constitui-se de um conjunto de práticas interpretativas e de materiais que podem dar visibilidade ao mundo, a partir, e tão somente, do próprio mundo em que a pesquisa acontece.

Optar por uma abordagem qualitativa, é uma escolha que tem em seu lastro o colocar-se aberto às compreensões dos fenômenos estudados/observados. Radicalmente respeitando o entorno de onde o conjunto significativo se apresenta. Esse respeito ao entorno, ao mundo em que a pesquisa acontece, obriga o pesquisador a deter-se frente aos fenômenos que se apresentam, possibilitando um aprofundamento da temática pesquisada. Assim como expõem Holanda (2006) “a abordagem qualitativa propõe-se, então, a elucidar e conhecer os complexos processos de constituição da subjetividade, diferentemente dos pressupostos “quantitativos” de predição, descrição e controle” (p. 364). Partindo dessa premissa, concordamos com González Rey (1999) que aponta para o que se pode chamar de ‘caráter oculto’ da evidência. De acordo com o autor, a ‘qualidade’ dos fenômenos pesquisados não se mostra imediatamente à experiência.

Heidegger (1927/2012) nos dirá que o método, o *caminho*, pelo qual podemos vislumbrar o que se torna manifesto é o próprio discurso. A escolha pela abordagem qualitativa deste projeto, que privilegia a fenomenologia-hermenêutica como caminho de interpretação, alinha-se nesse contexto.

Visando um aprofundamento da temática a partir de entrevistas abertas, acreditamos ter podido construir conhecimentos fielmente vinculados aos significados de mundo atribuídos pelos participantes, despertando novos engajamentos e reflexões sob a égide da necessidade que a temática apresenta/representa no cenário contemporâneo.

Pesquisas em uma perspectiva fenomenológica propiciam a evidência de acesso ao fenômeno que transcendem um modelo determinado. Privilegiar a experiência humana em uma pesquisa carrega consigo a possibilidade de podermos nos aproximar verdadeiramente do que se apresenta de maneira mais própria aos

participantes, sem fragmentação dos discursos. Ao passo desse acontecimento, o pesquisador também é lançado imediatamente aberto às compreensões que lhes são mais próprias.

1.1. Participantes e critérios para inclusão na pesquisa

Foram convidados a participar da pesquisa, profissionais psicólogos atuantes na clínica (psicoterapeutas), que também exerciam a atividade de docência na graduação em psicologia, há no mínimo 5 anos para ambas as atividades profissionais.

Foram selecionados participantes que exerciam suas atividades profissionais apenas no estado de São Paulo.

Optamos por psicólogos/professores de diferentes epistemologias da Psicologia, procurando garantir mais diversidade de conteúdo e reflexão. Não houve diferenciação quanto a gênero, idade ou profissão de fé.

Nosso horizonte para o número de entrevistados poderia ser de até 12, seguindo a proposta de Guest, Bunce e Johnson (2006) sobre saturação de dados de uma amostra que não se pretende probabilística, assim como a proposta aqui elencada, mediante análise dos temas abordados nas entrevistas.

Os participantes foram convidados a participar da pesquisa, mediante contato prévio que esclareceu os cuidados éticos previstos no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), conforme a Resolução CNS/MS 466/12, complementada pela Resolução CNS/MS 510/16.

Oferecemos diferentes plataformas digitais para a realização das entrevistas, com disponibilidade de interação remota via vídeo ou áudio, como o WhatsApp®, Signal®, Microsoft TEAMS®, Google Meet®, Skype®, Zoom® ou alguma outra que fosse de preferência do participante.

Foram aceitos participantes que concordaram com a entrevista remota síncrona, com recurso de gravação e que concordaram com a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) que foi enviado por e-mail.

O convite para participar da pesquisa foi feito mediante contato por e-mail, mensagem e ligação por celular, a partir de consulta ao corpo docente de Instituições de Ensino Superior com graduação em Psicologia e indicação de outros profissionais.

Foram entrevistados 6 profissionais no período de maio a agosto de 2022. Esse número de participantes deveu-se a alguns fatores. Expomo-los:

Após a realização de muitos convites, nosso número total era de 9 participantes. Em nossa compreensão, após as primeiras nove entrevistas, observaríamos os conteúdos dos depoimentos e seguindo Guest, Bunce e Johnson (2006), estabeleceríamos a necessidade ou não de convidar mais profissionais.

Entretanto, dos 9, um não estava lecionando à época de nossa pesquisa, então foi automaticamente cortado. Dos outros 2, um solicitou uma ligação para esclarecimento sobre a participação e sobre o tema da pesquisa. No próprio telefonema declinou por “não se sentir seguro a contribuir com a temática umbanda e psicologia” (sic); o outro, uma semana após o aceite de participação, me escreveu pelo aplicativo de mensagens WhtasApp®, que não gostaria de participar, pois “umbanda e psicologia não podem se misturar” (sic).

Assim ficamos com o total de 6 participantes.

Findadas as entrevistas, tentei contato com outros profissionais. Muitos não aceitaram por aparente questões de tempo. Um deles, contudo, disse-me que “tratar de ciência e religião pode ser muito complicado” (sic) e também não se sentia seguro em dar alguma contribuição.

Restando-nos os mesmos 6 que seguiram até o fim, realizamos as entrevistas.

1.2. Local

Compreendendo o cenário mundial, assolado pela pandemia do novo Coronavírus (Sars-CoV-2), após contato prévio e informe da proposta da pesquisa as entrevistas aconteceram via plataformas de comunicação digital, como WhatsApp®, Microsoft TEAMS®, Google Meet®, por vídeo ou voz, seguindo a preferência do participante.

As 6 entrevistas aconteceram em horário e dia acordados junto ao pesquisador e foram gravadas.

1.3. Procedimento de coleta de informações

As entrevistas individuais foram realizadas tendo como base um roteiro elaborado por tópicos temáticos.

Descrevemos aqui nosso roteiro, que era apenas um norte e, portanto, houve a possibilidade de alteração de sua ordem, conforme o decorrer das entrevistas.

I. História e percurso profissional como Psicólogo Clínico;

I.I Onde se formou?

I.II Há quanto tempo atua?

I.III Por qual abordagem da psicologia se orienta?

I.IV Qual tipo de atuação?

II. História e percurso profissional como Docente de Psicologia;

II.I Há quanto tempo atua?

II.II Como foi sua formação para Docência?

II.III Em qual Instituição de Ensino Superior atua?

II.IV Quais disciplinas ministrou nos últimos 5 anos?

III. Psicologia, Religião ou Espiritualidade

III.I Alguma vez se deparou com essas temáticas em sua vida profissional como Clínico?

III.II Poderia nos contar como foi?

III.III Sentiu alguma dificuldade? Como procurou auxílio?

III.IV Pôde solucioná-la?

III.V Conte um fato marcante que envolveu Religião ou Espiritualidade em sua prática Clínica;

III.VI Alguma vez se deparou com essas temáticas em sua vida profissional como Docente?

III.VII Poderia nos contar como foi?

III.VIII Sentiu alguma dificuldade? Como procurou auxílio?

III.IX Pôde solucioná-la?;

III.X Conte um fato marcante que envolveu Religião ou Espiritualidade em sua prática Docente;

IV. Psicologia e Umbanda

IV.I Alguma vez se deparou com essas temáticas em sua vida profissional

como Psicólogo Clínico?

IV.II Poderia nos contar como foi?

IV.III Sentiu alguma dificuldade? Como procurou auxílio?

IV.IV Pôde solucioná-la?

IV.V Conte um fato marcante que envolveu Umbanda em sua prática Clínica.

IV.VI Alguma vez se deparou com essas temáticas em sua vida profissional como Docente?

IV.VII Poderia nos contar como foi?

IV.VIII Sentiu alguma dificuldade? Como procurou auxílio?

IV.IX Pôde solucioná-la?

IV.X Conte um fato marcante que envolveu Umbanda em sua prática Docente.

Por último, abrimos espaço para Indicações e complementos ou algo que o entrevistado preferisse ou pudesse acrescentar. Cabe dizer que realizamos uma rodada pré-teste para treino do pesquisador, antes da coleta de dados com os participantes.

1.4. Plano de análise

Pautamo-nos pela fenomenologia-hermenêutica para analisar o conteúdo das entrevistas gravadas que foram transcritas e organizadas a partir de tópicos temáticos arrazoados aos objetivos da pesquisa.

Os dados analisados foram tematizados a partir de concepções, significados e sentidos de modo a construir um conjunto de conhecimentos e possibilidades de reflexão a partir do recorte desta investigação.

1.5. Procedimentos Éticos

O projeto de pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Monte Alegre – PUC-SP) por meio da Plataforma Brasil e aprovado conforme CAAE: 54195821.6.0000.5482, respeitando a Resolução do Conselho Nacional de Saúde 466/12, complementada pela Resolução CNS/MS 510/16.

O projeto seguiu o desenvolvimento original delineado e aprovado pelo COMETICA - PUC-SP, sendo alterada, apenas, a abrangência regional de moradia dos participantes de município para estado de São Paulo e o tipo de financiamento, pois fomos contemplados com bolsa de estudos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES): 88887.662067/2022-00, em janeiro de 2022, quando o projeto já havia sido encaminhado e aprovado pelo Comitê de Ética – PUC-SP – Monte Alegre.

Os participantes foram previamente esclarecidos sobre os objetivos da pesquisa, tendo livre arbítrio para participar e, a qualquer tempo, interromper sua participação.

Frente à possibilidade do surgimento de algum desconforto, mesmo sendo considerado de risco mínimo, como falar a respeito de algum tema arrazoado pelos objetivos do estudo, o pesquisador comprometeu-se a fazer todo o possível para a redução deste, principalmente mediante a disponibilização prévia de todos os esclarecimentos necessários.

Assim, foi garantido o atendimento psicológico ao participante, em caso de qualquer necessidade decorrente da pesquisa e reforçada a garantia do sigilo de todos os dados coletados, observação que constava no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

Procuramos seguir cuidadosamente todos os procedimentos éticos elencados, incluindo a garantia de livre acesso à tese após sua defesa.

2. ORGANIZAÇÃO DOS RESULTADOS

Expomos a agora os resultados dos depoimentos/entrevistas, em que procuramos relacionar seu conteúdo com nossos objetivos específicos. A saber: *explorar as experiências dos participantes, referente ao papel da religião, religiosidade, espiritualidade e, especificamente, da umbanda, em sua atuação clínica; e explorar as experiências dos participantes, referente ao papel da religião, religiosidade, espiritualidade e, especificamente, da umbanda, em sua atuação como docente.*

Após a leitura do conteúdo, optou-se por organiza-los em tópicos ou eixos temáticos que se basearam na estrutura do roteiro utilizado nas entrevistas. A identificação dos conteúdos de cada participante pode ser encontrada a partir de nossa nomeação P1, P2, P3, P4, P5 e P6. Além disso, está em itálico e entre aspas duplas.

Os eixos temáticos para organização dos resultados foram:

- História e percurso profissional como Psicólogo Clínico e Docente;
- História Pessoal com o Tema
- Religião e/ou Espiritualidade na Clínica;
- Umbanda na Clínica;
- Religião e/ou Espiritualidade na Docência; e
- Umbanda na Docência; e

Cabe-se ressaltar que pelos cuidados éticos exigidos, expomos apenas o necessário aos objetivos desta pesquisa, tomando a devida precaução para que não fosse possível a identificação, tanto dos participantes, quanto dos pacientes, quando houve relatos de casos (fatos marcantes) e nome das instituições em que atuam ou atuavam no momento do depoimento.

2.1. Resultados

2.1.1. História e percurso profissional como Psicólogo Clínico e Docente

O participante P1 atua há mais ou menos 17 anos na clínica psicológica. De início interessou-se pelas abordagens “psicodinâmicas”, todavia, *“por uma experiência de análise pessoal com uma terapeuta comportamentalista behaviorista eu mudei completamente a minha orientação teórica e comecei a me interessar muito por análise do comportamento”*. Por dois anos atuou na clínica escola. Após esse período realizou especialização no Instituto de Psicologia da USP. P1 também atua há 11 anos como docente na graduação em psicologia. De acordo com ele, sua formação para docência deu-se, sobretudo, a partir de sua experiência e de sua iniciativa para estudos específicos para as disciplinas em que atuou. Nos últimos cinco anos ministrou disciplinas voltadas a análise do comportamento, de ética e de psicologia da saúde.

A Participante P2, atua na clínica há mais ou menos 42 anos e iniciou sua carreira em estágios no Instituto de Psicologia da USP. Ao que parece enveredou-se por muitas vertentes dentro da psicologia, mas sempre se identificou com as *“abordagens humanistas”*. P2 também possui especialização em Neuropsicologia. Em sua visão foi essa formação complementar que a direcionou à carreira acadêmica: *“por eu sempre estar dedicada a clínica eu sempre fugi, literalmente fugi de carreira acadêmica. Eu nunca vou dar aula, não preciso disso. Imagina! Então a gente vai fazendo curso de especialização não é, cursos de extensão. Aí você vai participando, o pessoal vai te convidando pra Congresso, você tem que preparar materiais, então você vai tendo as suas redes”*. Sua atuação na docência iniciou-se há mais ou menos 13 anos, com aulas de neuropsicologia. Atualmente ministra muitas aulas de estágio clínico como supervisora.

A participante P3, atua na clínica há mais de 27 anos. No início se orientou pela psicanálise em seus atendimentos, mas hoje, após especializações *encontra-se “mais próxima de Jung, já estava num grupo de estudos não é, já tinha uma supervisora, que é hoje onde eu fico melhor, mas o meu pé na avaliação que eu perdi tá, porque, mais recentemente eu fiz uma especialização em neuropsicologia*

que é uma outra paixão da minha vida". Sua atuação na docência data de aproximadamente 20 anos.

P4, por sua vez, formou-se em 1993, mas iniciou seu percurso na clínica apenas em 1998, tendo, portanto, mais ou menos 24 anos de experiência. A participante, tem longo percurso em pesquisa, psicologia hospitalar e atua na abordagem fenomenológica: *"o meu percurso na clínica começou um pouco depois, eu montei o consultório em (...) eu queria fazer um mestrado né e o meu caminho ele começa com a área hospitalar porque eu fiz um mestrado na oncopsicologia pediátrica, então o meu direcionamento de atendimento, apesar de ter feito estágios era hospitalar. (...) Entro no mestrado em 95, termino em 98, mais ou menos 97 na abordagem fenomenológica e até então meu mundo é mestrado e hospital e fenomenologia muito mais em pesquisa"*. Atualmente dedica-se a temas sobre o luto e sua atuação como docente em psicologia data do mesmo período.

A participante P5 formou-se em psicologia ao ano de 1976 e *"no começo da profissão eu trabalhei como orientadora educacional de uma escola"* (sic). Sua atuação iniciou-se dois anos após sua formação, quando foi convidada a dar aulas e, no mesmo período, começou sua atuação na clínica onde se encontra até hoje: *"eu estava formada há dois anos e fui convidada por uma professora para dar aula (...), então ali nesse momento eu tinha, eu saí da escola e (...) eu comecei a clínica"*. P5, portanto, atua como clínica e como docente há aproximadamente 44 anos.

A participante relatou não ter uma abordagem específica em sua atuação, mas sim, possibilidades de transição entre as muitas possibilidades que a psicologia oferece: *"Qual é a linha? Qual é a abordagem? Eu acho que essa é pra mim uma das perguntas mais difíceis de responder, por conta de que, assim, eu acho que existe sempre uma fundamentação teórica né, quando a gente está fazendo qualquer manejo em qualquer situação a gente busca referências né, mas o manejo principalmente ele vem, ele vem, ele é muito vivo não é, ele tá acontecendo ali naquele momento e os sinais que a gente capta ou alguma coisa que a gente vai atrás, uma coisa da observação, uma coisa da escuta, ela é sempre, ela é sempre uma percepção que tem a ver eu acho com a capacidade de sensibilidade e muito... Principalmente com a sensibilidade e com a experiência e as referências que a gente toma pra fazer uma intervenção. Elas são múltiplas, então pode acionar assim no momento que a gente está vendo uma situação pode ser acionado uma situação*

aonde eu busque uma referência do ponto de vista da psicanálise ou do Jung, outra da Gestalt, outra da... Enfim”.

Por último, a participante P6, está formada há mais de 40 anos. Sua atuação na clínica começou logo depois de sua graduação: *“logo em seguida eu comecei a trabalhar em clínica, comecei com uns amigos, uns colegas da faculdade e depois a gente montou um grupo com o pessoal aqui da [Instituição que fiz pós-graduação]¹⁰³ que eu conhecia que eram minhas amigas, pessoal que já tinha alguma experiência que já estava clinicando, eu entrei na clínica delas”.* Já sua atuação na graduação em psicologia têm seu início há aproximadamente 14 anos. Atualmente dá aulas de supervisão em estágios e também em disciplinas teóricas.

A abordagem na qual se orienta é a sistêmica, mas atua também com terapia comunitária: *“(...) sistêmica, atualmente sim, eu trabalho bastante também com terapia comunitária”.*

¹⁰³ Para preservação e respeitando os dispositivos éticos em pesquisa, suprimimos o nome da universidade.

2.1.2. História Pessoal com o Tema

Com excessão da participante P5, que não contemplou uma personalidade com esse tema diretamente, os outros participantes compreendem que sua própria história pessoal influencia o modo como eles se relacionam profissionalmente com ele.

P1 nos relata que sua história pessoal foi marcada no início pelo contato com diferentes religiões e depois, como ele compreende, pela espiritualidade: *“o meu pai era uma pessoa muito interessante e teve um momento que ele se enveredou pelo budismo então a gente passou, a família a se aproximar um pouco dessa, dessa religião e por um caso, adoecimento do meu irmão enquanto criança no desespero da família que ele estava já, que os médicos diziam que não tinha mais o que fazer, minha mãe procura o espiritismo então a gente passou um bom tempo com a religião espírita, algo meio, aquele Kardecismo brasileiro né (...).”*

P1, também se compreende uma pessoa espiritualizada *“(...)e aí você vai crescendo, vai se desenvolvendo e eu me tornei uma pessoa não ligada em religiões, mas eu imagino que uma pessoa bastante espiritualizada”*. Nesse sentido, compreende uma abertura de entendimentos de base pessoal que o auxiliaram ou influenciaram na atuação profissional: *“É e acho que a oportunidade de ter tido vários contatos, com esses aspectos aí, ampliando a visão. Eu sempre tive isso comigo”*.

A participante P2, professa a fé católica: *“católica praticante, tem mais essa, sou católica praticante, não praticante assim, mas eu vou em missa de vez em quando, vou em batizado, essas coisas, mas eu tenho as minhas crenças”*.

Em seu entendimento, ter sido formada em uma prática religiosa auxiliou na compreensão de uma abertura que facilitasse o entendimento da importância dessa temática na vida dos outros: *“Que isso é uma coisa muito pessoal né?! Então se o assunto surge de fazer a escuta para tentar entender o quanto que isso representa pra pessoa, se isso tem um significado muito importante pra ela é a partir disso que a gente vai conduzir o trabalho, então tem que respeitar isso”*.

A participante P3, vem de uma família católica e essa expressão religiosa sempre esteve presente em sua escolha de fé e vida profissional: *“venho de uma família religiosa então a questão da religiosidade eu estudei em escola católica minha vida inteira e hoje trabalho em uma instituição católica, o primeiro emprego*

que eu entrei era uma instituição católica, o segundo era numa instituição católica então assim, a questão da religião permeia a questão da minha vida tanto pessoal quanto profissional”.

Ela, apesar de não ter tido uma formação específica na graduação, teve um professor que era religioso e que auxiliou-a a se aproximar do tema. Além disso, relatou sobre os conflitos existentes na interface psicologia – religião: *“(...)agora a relação psicologia e religião eu comecei a me deparar na faculdade de psicologia (...) quando você começa a ver muita ciência você começa a contestar algumas coisas da divindade né?! Porque parece que não casa. E ele conseguia casar e eu tava meio em conflito de alguém que praticamente viveu a vida inteira numa escola católica, família católica, frequentando a igreja todo domingo, fazendo crisma, batizando e etc. Acabei fazendo parte da minha vida onde isso era um conflito porque existe desejos que não poderiam ser olhados porque a religião poderia criar algum tipo de empecilho. Então eu acho que é, é muito presente atualmente e sempre foi porque são questões da vida humana e a gente trabalha na clínica com questões da vida humana. Então essa, a presença de questões vinculadas a religião tanto quanto favorecedoras quanto dificultadoras existe com muita frequência”.*

A participante também revelou que por ter morado fora do Brasil, sentiu sempre uma abertura maior na recepção de outras formas de enxergar o mundo, em função de sua própria experiência multicultural: *“eu morei nos Estados Unidos e tive a oportunidade de ter amigos de diferentes culturas. Isso me trouxe um grande ganho (...)”.*

P4 relatou ter vindo de família católica, mas disse não ter se identificado com nenhuma religião por grande parte de sua vida. Todavia, ao longo de sua trajetória como docente, o tema foi lhe convidando a partir de iniciativa de pesquisas de seus alunos e quando se deu conta, estava apaixonada pelo candomblé e havia virado filha de santo: *“teve uma aluna que eu orientei que depois eu orientei no mestrado que foi um trabalho legal e aí veio uma outra, uma outra menina muito querida e aí ela queria entrevistar psicólogos que fossem religiosos declaradamente religiosos em diferentes vertentes e nesse cenário (...) identificamos os profissionais e aí eu chego no candomblé (...) e eu sempre fui meio mãe, mãezona de alunos e como eu não conhecia o lugar, eram bairros periféricos eu falei: - ‘Tá, mas antes eu vou lá conhecer, não vou deixar você ir’. Tinha medo, não pela religião, pelo bairro e aí me pegou na curva mesmo porque de novo, eu me apaixonei pelo Candomblé, eu*

nunca tinha ido não. Fui conversar! Não fui numa festa, nada, eu fui conversar com a líder e eu fiquei encantada com aquilo, com o lugar, com o terreiro, com o axé, com as coisas, liberei a aluna pra ir, fez a entrevista e eu me tornei filha da mãe de santo”.

De acordo com ela, ter se tornado religiosa-candomblecista, deu-lhe mais abertura para o encontro de temáticas religiosas e espirituais com seus alunos e em seus atendimentos.

A participante P6 compreende-se uma pessoa com “*uma pratica espiritual*” que ela entende ser sua religião: “*vamos dizer seria minha religião*”. Todavia, apesar da facilidade de aproximação com o tema pessoalmente, relatou perceber algumas dificuldades em sua história profissional. Mesmo envolvida com suas crenças e práticas, pela resistência que encontrou em tratar sobre a temática em sua própria formação e com outros colegas, demorou muito tempo para poder falar abertamente sobre isso, tendo sentido uma possibilidade apenas após participar de uma banca de doutorado que se aproximava da discussão entre religião e práticas religiosas e espirituais: “*Então, eu fui! Então quer dizer, de certa forma está sendo uma coisa que pode né? Porque eu sempre fiz clandestina, sabe aquela coisa que as pessoas sabiam, mas eu não fazia propaganda na faculdade pros meus alunos, eu não ia falar. Algum, um outro sabe, aqueles que mais se chegam que começa um papo, aí sim, mas não era uma coisa aberta*”.

2.1.3. Religião e ou Espiritualidade na Clínica

Com excessão da participante P6, os participantes relataram ter se deparado inúmeras vezes com o tema em sua atuação clínica.

P1 nos disse que: *“Inúmeras vezes eu me deparei com isso. A gente está numa região aqui que nós temos uma colônia japonesa muito grande, nós temos a colônia, não exatamente uma colônia, mas de muçulmanos aqui, muitos evangélicos aqui e também muitos cristãos católicos, a cidade tem uma das maiores festividades da, eles chamam de festa do divino aqui, uma, um folclore cristão católico então é muito forte então obviamente que isso vai aparecer aqui no consultório”*.

P1 relatou três casos marcantes durante a entrevista. O primeiro caso foi de uma paciente com *“uma educação religiosa, católica muito rígida”* que se sentia muito culpada por apaixonar-se por outro homem e por não satisfazer o marido, alcoolista, sexualmente, tendo sintomas depressivos significativos.

O segundo caso foi de um *“rapaz em torno de 23, 24 anos que veio pra mim com crise de pânico. Ele não conseguia mais andar de metrô, veio pra mim e durante o tratamento essa crise foi se acentuando, não conseguia andar de metrô, depois ele não conseguia andar de trem, depois ele estava entrando num momento que ele não conseguia mais andar de ônibus e esses três meios de transporte eram necessários pra ele chegar no trabalho dele, então foi prejudicando, atrasando enfim... Nós descobrimos durante o tratamento, um rapaz evangélico, muito! Cantava no coro da igreja, amigo do filho do pastor, enfim, durante o tratamento todo nós acabamos descobrindo que ele tinha uma questão ligada ao homoerotismo, uma homossexualidade que ele não conseguia desenvolver, não conseguia encarar enfim, equacionar, por conta muito das regras e pressões da igreja enfim e aí foi um desafio muito grande, principalmente nesse caso para a gente conseguir fazer com que ele entrasse num processo de reflexão de como estava sendo a relação dele com os aspectos religiosos”*.

O terceiro caso foi de o de uma mulher *“muçulmana que foi exilada pra cá, que é uma cultura absolutamente diferente. A relação de machismo que tem na cultura enfim, foi um outro caso também bastante interessante, um caso de depressão, que também saiu, a gente teve um resultado bastante interessante”*.

A participante P2 também nos relatou casos que a marcaram muito e que expõem o cuidado com o manejo de demandas vinculadas ao tema: *“Teve um caso*

que me marcou muito, foi um processo psicoterápico que esse indivíduo em um primeiro momento veio com quadro de esquizofrenia, psicose, uma queixa bastante confusa nesse sentido, depressão”. A participante continua nos contando como manejou as sessões e diz que: “ele dizia que via coisas né? Então ele vinha nas sessões e dizia: - ‘Ah atrás de você tinha um indivíduo assim, assim e assim e ele está fazendo careta’. Então você oh, como ele é um doente mental vamos ver como é que é, aí eu fui entrando nessa questão junto com ele, então tinha sessões que eu punha uma cadeira ao lado, fala para a pessoa sentar aqui do meu lado, pede também para ela fazer junto. Oh vou cobrar o dobro! Pedi pra você assinar duas vezes aqui no convênio que é você e mais um! Que negócio é esse, né? E aí eu fui vivenciando a experiência dele nesse sentido e fomos tocando e aí só pra encurtar um pouquinho (...)acontecia isso mais ou menos há uns 20, creio que uns 20 anos atrás (...) a questão principal (...) ele era gay, ele era homossexual de família evangélica e o pai o colocou para fora de casa quando percebeu que a religião já não o curava mais e ele tinha uma história triste (...) tinha a questão da religião que não aceitava esse tipo de procedimento então ele começou a se interiorizar cada vez mais, a ficar em seus conteúdos, a se retrair de tudo que era possível”.

A participante continua e relata o final do caso “ele era uma pessoa religiosa em função da base familiar, então ele tinha religiosidade, porém não essa que a família queria e sim ele conseguiu buscar uma religiosidade que o aceitasse como pessoa e aí a gente deu alta! E aí foi tudo bem, final feliz. Então por isso que eu falei, esse me marcou bastante porque muitas questões mentais, às vezes, podem ser que sejam mentais mesmo, mas foi onde eu comecei a me interessar por essa questão da religiosidade, até quanto? Ou melhor, quanto a religião pode interferir nessa questão da doença mental? Quanto o indivíduo, às vezes acaba se comprometendo, não por um desequilíbrio de neurônios, um desequilíbrio de neurotransmissores, qualquer coisa assim, muito de percepção, como ele está percebendo o mundo e esse mundo o percebe também”.

A participante P3, relatou dois casos que a impactaram. No primeiro: “A família era muito religiosa e ela veio com uma demanda específica, ela tinha um diagnóstico, estava sendo medicada pro diagnóstico só que ela entrou em uma idade aos 15 anos de começar a contestar o diagnóstico que foi feito e ela tinha razão, o diagnóstico foi feito por alguém da família e ela muito preocupada com o efeito da medicação ela não gostava do efeito da medicação nela e obviamente que

quando a gente vai fazer trabalho de avaliação a gente faz entrevistas com os pais e nisso veio a questão da religião muito forte (...) da questão de como que as escolhas que eles impunham à própria filha tinham uma negação muitas vezes de algumas coisas típicas de uma adolescente, até com questão de desejos, de namoro, coisas desse tipo (...). Me chamou a atenção no caso dela, foi que muito mais evidente do que as questões cognitivas (...) que ela tinha sido diagnosticada, ficaram evidente as questões de conflitos emocionais e de uma autoestima muito ruim e muito por conta de o quê ela sente, o que ela era, o que ela sentia não era aceito, porque aquele desejo não deveria acontecer. Então, por exemplo, ela estava apaixonadinha por um rapaz, mas ela não podia namorar o rapaz porque a família entendia que ela era muito jovem e que você só namora para casar! Você não namora para namorar, pra ter afeto, pra ter troca, não! (...).”

Continuando em sua exposição, a participante revelou uma curiosa descoberta da filha em relação à história dos pais e à sua própria: *“Então ela tinha que se reprimir com muita frequência para atender às questões da religião e até virava um contrassenso, sabe? Porque uma vez ela descobriu, pela certidão de nascimento dela e os cálculos que ela fez, que ela foi concebida antes do casamento e ela chegou na terapia com conflito em relação a isso, porque a mãe dela casou grávida (...): - ‘ela nega o desejo em mim coisa que ela e meu pai se submeteram ao desejo e eu só posso fazer isso depois de casar’”.*

No outro caso, P3 mostrou um ponto positivo sobre a vinculação a uma profissão de fé na superação de um luto, contudo, não disse qual era a religião: *“(…) vi dentro da experiência clínica, situações em que a religião é um apoio, por exemplo de uma mãe que já perdeu um filho e que estava no processo de luto há muitos anos, mas um luto que talvez fosse mais saudável dentro da constituição perda, do que, por exemplo, (...) o apoio de uma religião e uma aceitação melhor com a forma de lidar com, com as questões de uma forma muito mais, talvez próxima do que seria o melhor do que muitas outras pessoas”.*

A participante P5, narrando-nos sobre um caso marcante em sua trajetória, revelou o que, em sua opinião, parece ser um dos aspectos que mais surgem quando se atende demandas que perpassam a temática: *“atendi em uma determinada época a mãe de 4 filhos e se não me engano, para você ver minha memória não é das melhores, se não me engano acho que ela era, ela não era evangélica, mas ela tinha alguma coisa acho que... Enfim, por aí né? Não lembro*

exatamente se era batista, enfim (...), então assim ela tinha uma culpa enorme porque (...) ela se dava bem com o marido, tudo certo, mas ela pensava em um primeiro namorado (...), então a questão que vinha, a grande questão para ela era que a dificuldade de encarar isso era trazida a partir de uma culpa e essa culpa era colocada no pecado (...) Então assim, nesse sentido eu acho que dá para contextualizar uma coisa da religião que é assim, como é que a pessoa lida com essa relação né? Colocando um pouquinho entre aspas né, se pecado é crime ou se crime também se crime é pecado? (...) Porque assim, se a pessoa tem uma referência que é uma referência que em que há um senhor que regula os pecados, para não se tornarem, para não correr o risco de que isso não se torne, de que alguns pensamentos não se tornem pecaminosos né, então onde que está a culpa? Então assim, como é que a pessoa segue um pouco essa ideia religiosa? Qual é o contexto? Então o que eu entendo é (...) que o quê tramita entre uma coisa e outra é assim, se um sujeito, se a pessoa é capaz de trabalhar com a sua própria subjetividade ou se essa subjetividade está escondida em cima de uma percepção de que existe algo que a domina, qual o senhor que ela obedece?!".

As participantes P4 e P5 narraram-nos não sentir impeditivos com o aparecimento deste tema em sua atuação clínica. De acordo com P4, *"Trabalhar com a religião do paciente nunca foi um problema porque é a dele, é o que ele traz e tá tudo certo"*.

Já P5: *"Então né Ararê, é uma coisa tão, tão interessante porque assim, quando a pessoa traz alguma questão que tenha a ver com a religiosidade pra mim é tão tranquilo (...) a vida deles tem sentido a partir, a partir de uma adesão a uma relação com a espiritualidade seja ela qual nome tiver (...) Então a vida deles tem esse significado também que é muito importante enquanto a construção da própria compreensão de si mesmo que não dá para a gente, não tem crítica a respeito disso, não tem crítica possível, porque é uma coisa que faz parte da escolha das pessoas e tudo certo"*.

Não obstante, de acordo com os participantes, os cuidados ao se atender demandas que perpassam questões religiosas são inúmeros. P1, por exemplo, relatou sobre a necessidade de se basear em uma postura ética que procure acolher a religiosidade ou a espiritualidade manifestada, mas que, também, possa refletir sobre as instituições religiosas às quais essas religiosidades subjazem, sem, no entanto, questioná-las: *"então a minha preocupação muito grande era de que eu não*

podia entrar na área da fé (...) mas eu precisava de alguma maneira fazer com que eles se encontrassem com os aspectos da religião especificamente. Então era um desafio grande, não, não ferir, ou não mexer, ou não me envolver com a questão da fé do indivíduo, da espiritualidade do indivíduo, mas fazer com que eles repensassem a questão da instituição religiosa e o quanto aquilo estava concorrendo com todas as queixas que eles vinhas trazendo a apresentando”.

O participante também relatou ter uma formação muito clara com relação aos aspectos éticos o que favoreceu-o na atuação clínica. Contudo, disse não ter tido nenhuma disciplina específica que tratasse sobre o tema religião ou espiritualidade em sua formação, sendo um dos desafios de sua prática. A superação dessa dificuldade veio por iniciativa própria, com estudos e aprofundamentos que ele foi realizando quando se deparava com o assunto: *“Na graduação não, esse tema nunca era abordado enquanto disciplina, uma curiosidade ou outra sempre aparecia, de nós (...) alunos e agora que você me pergunta, eu olhando pra trás eu vejo obviamente com olhar da experiência toda e tal, eu vejo que infelizmente não foi algo tratado como deveria ser tratado. Normalmente os professores evitavam a discussão, cortavam a discussão e empunham ali uma, uma, uma fala rígida. Psicoterapia e religião não se misturam, ponto, não é? Morria ali o assunto. Eu acho que por conta própria depois, me deparando com esses casos, que eu fui buscando entender um pouco melhor, o que me levou a estudar um pouco de filosofia também para entender essa questão da formação da crença, da fé. Ler um pouco sobre antropologia também, quer dizer, buscar em outras áreas obviamente um pouco de informação para acalmar o meu espírito neste tema”.*

Para P2 a superação da dificuldade veio com a prática e com a ajuda de colegas, pois não encontrava bibliografia que respaldasse-a em sua atuação com o tema. Além disso, contou sobre o receio que sentia em atender a essas demandas por muitas vezes elas estarem vinculadas a transtornos mentais: *“Ah sim! Procurei, a gente tem aqueles supervisores, aqueles colegas, que... Me acode aqui, quê que você fala: - ‘Como é que é isso?’ A pessoa diz que (...) tem gente atrás de mim. Como é esse negócio, né? Por isso que eu falei que eu pedia pra minha secretária ficar perto da porta e eu tinha combinado com ela um certo movimento com a cadeira para cadeira de repente ele surta, não sei o que pode acontecer, vem me socorrer! Foi nesse momento que eu falei, eu não achei bibliografias que pudessem me dar um respaldo, uma referência, então foi meio assim na prática mesmo”.*

Na esteira dessas dificuldades e superações, P3 e P4 também nos apresentaram a importância do processo terapêutico pessoal na lida com esse campo. Na narrativa de P3: *“eu ia trabalhar muito mais na minha psicoterapia do que, na verdade, porque eu tinha uma preocupação de que a minha concepção, por exemplo, de alguém de outra religião pudesse interferir na forma como eu lia ou como eu poderia ajudar aquela pessoa (...)”*. Mostrando sua preocupação ética, relatando sobre o primeiro caso narrado por ela, disse que: *“Então era muito mais um trabalho pessoal no sentido de não deixar que essas minhas crenças interferissem na forma como eu poderia conduzir o caso, ou seja, olhando esse país também tentando compreender essas características e propondo talvez uma alternativa e talvez de uma forma mais de reflexão de como aquilo poderia ser compreendido para ajudar a menina então nesse sentido eu, eu reconheço a importância da religião na vida, para mim ela faz um sentido, então abri mão disso não é algo que eu acho que precisa acontecer a não ser que seja um movimento pessoal. Então essa questão do não julgamento, porque muitas vezes o que eles falavam era absolutamente... Não fazia sentido para mim do ponto de vista, mas era a criança que eles tinham e que eles precisavam ter para poder superar e pra poder viver. Então era mais nesse sentido de tentar acolher e entender”*.

Na narrativa de P4: *“Assim e isso eu fazia terapia na época com a mesma terapeuta que era uma junguiana, só parei porque ela aposentou, a bandida me abandonou (risos). Esse ano e eu levava muito essas questões para ela e tinha um super espaço e foi muito legal, esse foi um ponto de virada meu na clínica” (...)* Trabalhar com a religião do paciente nunca foi um problema, porque é a dele, é o que ele traz e está tudo certo, eu acho que a contribuição maior aqui é te falar da minha espiritualidade e que não vem ao caso do paciente, mas vem pra mim, vem pra mim. Eu acho que eu melhorei muito como psicóloga fazendo às pazes com a minha espiritualidade, como professora também”.

De acordo com os participantes, é necessário que o psicólogo possa estar sempre renovando seus saberes e buscando novas referências para sua atuação. P1, por exemplo, nos fornece o modo de compreensão desse aspecto a partir de sua abordagem e conduta: *“Eu sempre tive isso comigo e quando eu vou pra clínica de base, de formação na universidade, a gente aprende que o respeito que você tem que ter, o cuidado que você tem que ter enfim, isso sempre ficou na minha cabeça, eu tive uma formação muito forte na questão ética em todas as áreas de atuação da*

psicologia e eu tive uma experiência também muito forte trabalhando na área social com famílias de muita vulnerabilidade enfim e aí esse aspecto religiosos em famílias em alta vulnerabilidade ele é muito forte porque quando você está em vulnerabilidade você apela para o mistério, para aquilo que de alguma maneira te dá um conforto, percebo isso na minha vivência (...) na análise do comportamento não existe o normal e o anormal, o patológico. Para nós ou é fisiologia ou é um aspecto de condicionamento, uma história de vida, enfim. E uma outra coisa que eu tive que fazer foi estudar muita cultura, então eu tive que estudar cultura oriental, eu tive que estudar cultura mulçumana, estudar esses aspectos que extrapolam esses aspectos da técnica e do conceitual teórico que a gente tem e aí não tem jeito pelo menos em análise de comportamento toda vez que chega um caso novo tem coisa ali que você não sabe tem coisa ali que você precisa voltar, precisa rever, precisa conhecer e era isso que eu estudava e pra eu tomar o cuidado de não, de não interferir eticamente na fé da pessoa(...)"

2.1.4. Umbanda na Clínica

Sobre casos que envolviam a umbanda, o participante P1 relatou sobre um paciente que chegou a terapia por questões afetivas e íntimas: *“o problema dele era de relações íntimas, afetivas, enfim, que ele pensava de uma maneira, por um lado bastante livre, porque a umbanda me parece que ela tem uma liberdade um pouco diferente das religiões cristãs por exemplo, a questão da culpa é muito diferente; e como isso contrastava com a parceira dele que era cristã. A forma de ver, de enxergar, de pensar relacionamento, (...) então eu também tive que buscar entender um pouquinho de umbanda na época, aprendi muito com ele nesse sentido”*.

Em sua compreensão, a principal dificuldade foi a questão dos valores pessoais que ele possuía em contraste com os valores que permeavam a religiosidade umbandista manifestada por seu paciente, sobretudo a questão dos sacrifícios animais. *“Sim, porque acabou aparecendo fantasma ali no meio do setting terapêutico, o fantasma dos valores, da diferença de valores e aí até a gente entender que esses valores, por exemplo, no meu caso, o respeito irrestrito de qualquer organismo vivo. Mas da forma como ele colocava a necessidade que eventualmente teve ali de um sacrifício ou outro de um animal por exemplo, que eram outros valores, valores que foram criados e aí entender valores são construções sociais e assim é preciso entender essas diferenças, ver os porquês como é que esta cultura vai se constituindo como é (...)”*. Todavia, apontou para o cuidado necessário de acolhimento e de suspensão dos valores pessoais para a possibilidade do projeto terapêutico ter sequência: *“eu preciso me flexibilizar para entender, é obvio que o sujeito que está ali em análise comigo também vai acabar se flexibilizando para entender, de repente para ir vendo de uma outra maneira. Enfim, essa troca que acaba engrandecendo os dois lados, então foram valores pessoais meus que eu tive que encarar ali em vários momentos. Colocar aquilo em suspensão pra poder receber o que outro tentava me trazer de uma maneira mais genuína, mais autêntica e o cuidado também a hora que eu fazia minha devolutivas”*.

Nesse sentido, a participante P3, relatou-nos sobre um de seus atendimentos com pacientes umbandistas: *“(...) atualmente sim, mas eu não tinha tido essa experiência, porque eu desconheço realmente a umbanda, me soa uma coisa até meio...Aquilo que eu conheço, remete a muitas imagens que na verdade eu acho que não correspondem nada a realidade, eu sei que tem alguma coisa a ver com a*

religião africana, mas eu não sei dizer nada, mas atualmente uma paciente veio me dizer, inclusive ela pediu pra mudar o horário da sessão dizendo o seguinte: - 'Fulana eu gostaria de mudar o nosso horário de sessão, porque finalmente encontrei uma religião na qual eu me sinto confortável, me sinto bem'.

Continuando com a narrativa, nos falou sobre sua sensação e sobre o desconhecimento da religião: *"eu fiquei feliz dela ter encontrado uma religião na qual ela se sente bem, foi o único momento que eu me recordo da umbanda, mas eu falei para você, eu desconheço, eu não sei qual o princípio que, quê que ela prega, eu tenho até uma que eu tenho certeza que não é isso, tenho até uma visão muito de candomblé, parece que mistura tudo sabe, então eu não sei muito bem o que é, mas eu sei é que neste momento uma paciente minha está começando a se envolver com essa com essa, essa temática".*

Em direção similar, a participante P6 disse não ter conhecimento nenhum sobre a umbanda para além do senso comum: *"Não conheço nada (...) o que eu sei é coisa do senso comum (...)".*

A participante P2 nos contou que percebe uma abertura ou recepção na religiosidade umbandista e espírita em relação a pessoas homoafetivas, por perceber que elas são mais abertas ou menos dogmáticas: *"Mas assim nesse sentido da umbanda, agora sim em consultório sim a gente vivencia algumas questões nesse sentido pessoas atuantes mesmo na religião, inclusive um pessoal que tem um marcador, alguns marcadores na vida e tem que passar e ficam muito inseguros (...) e assim, o quê eu percebo na clientela, pelo menos a minha clientela que eu tive muito nessa questão foi de, de homossexuais tanto femininos quanto masculinos que viram na umbanda a única maneira de exercer sua religiosidade. Na umbanda e no espiritismo. Então por isso que eu falei que eu aprendi com eles muita coisa, porque nas outras, eles tinham que não ser eles para poder participar, então havia muitos conflitos em relação a isso. E na umbanda e no espiritismo eles conseguiam trabalhar, conseguiam fazer parte, conseguiam ter vivências dentro da religião, participar ativamente da religião sem ter esse julgamento, sem ter esse preconceito inclusive com seus companheiros, fazer suas cerimônias, participar tudo isso dentro dessas vertentes religiosas, as outras eles não conseguiram".*

Sem impedimentos, P5 nos revelou que em algumas vezes pode surgir um certo fanatismo ou um esquecimento de si mesmo em favor de seguir regras estabelecidas de alguma religião. Mesmo sentindo uma abertura maior na umbanda,

relatou-nos que *“uma outra pessoa que seguia, logo no começo do atendimento, seguia os passos de uma, de uma Mãe de Santo e o que a Mãe de Santo falava era uma coisa que eles levavam muito, muito a sério. E eu também levo a sério. Então assim, mas eu acho que é alguma coisa que a gente tem que separar em termos do que significa individualmente e o que significa do ponto de vista de uma tentativa de a gente compreender a vida da gente de uma maneira um pouco mais ampla”*.

A participante P4, contou-nos uma situação familiar a esta pesquisa¹⁰⁴ vivida com uma paciente umbandista: *“Eu sou filha de lemanjá e assim, isso me ajudou a entender muita coisa da minha, do meu modo de ser, ser filha de lemanjá essa mãe muitas vezes abusivamente maternal (...) eu tenho um grande professor de psicanálise que fala: - ‘A mãe tem que ser suficientemente boa, não absolutamente boa! Recolhe!’ (risos). Enfim, essa questão do orixá e tal foi aparecendo e eu usava, até o hospital proibir qualquer adorno, então eu usava uma guia, é que ela não está aqui senão te mostrava, de lemanjá no braço e não tirava por nada nesse mundo hoje eu tiro, fica perto da minha quartinha¹⁰⁵, da minha lemanjá porque senão cada vez que eu vou no hospital eu fico, tira a guia, depois ponho a guia, e me incomoda esse vai e vem, porque para mim não é um adereço ou um adorno, não pode, não pode terço, não pode a guia, não pode nada. Bom! Mas estou eu lá com a minha guia no consultório, tinha uma paciente minha de muito tempo e ela nunca tinha falado da guia e de repente, do nada, paciente assim que estava comigo há três anos, com essa guia na minha mão assim e de repente ela no meio da sessão, ela, assim, ela fala assim: - ‘Nossa! Você é de lemanjá!’ Aí eu olhei pra ela e falei: - ‘De onde está vindo isso né?’. Aí ela falou: - ‘Eu tô vendo, eu tô vendo ela, ela tá aí e ela tá te amparando’. Aí ela começou a chorar e a falar: - ‘Por isso que eu me sinto bem, você me pega no colo, nossa que paz que eu tô sentindo tá tudo azul...’ E uma paciente assim que nunca tinha tido questões delirantes, a queixa dela era uma questão com obesidade, ela me procurou para fazer uma cirurgia bariátrica, eu não faço essa avaliação, foi uma outra pessoa fazer a avaliação e seguiu comigo em terapia era essa, era esse o cenário e assim foi a primeira situação em que isso pegou. Eu assustei muito na hora porque é como se ela me visse nas entranhas. E aí ela falava: - ‘Fala! Responde pra mim se você é de lemanjá’. E eu estava achando que era da guia, aí eu disse: - ‘É, você está vendo a guia’ ... ‘Não, eu nunca vi essa guia’ (...).*

¹⁰⁴ Ver a Segunda Fase.

¹⁰⁵ Ver no Glossário o termo ‘Quartinha’.

A participante continua e nos conta como pôde fazer as pazes entre a psicóloga clínica e a religiosa. Além disso, nos revela que a possibilidade de ter um espaço terapêutico em que ela poderia falar e refletir sobre o tema fez toda a diferença em sua história: *“E aí eu disse para ela sim, nessa altura e como que é isso pra você e vamos falar desse colo então, o que será? Aí então eu fui bem para a psicologia e aí acabou a sessão e ficou tudo bem, liguei para Mãe [de Santo]¹⁰⁶ ‘Mãe! Aconteceu isso, isso e isso’ (...) eu achei tão interessante, ela falou assim: - ‘Talvez você precisasse se deparar muito com essa grande mãe, com esse grande colo pra saber dosar’. E aí me lembrou o psicanalista, ‘Suficientemente boa, não é absolutamente boa’... Está dando pra entender? Assim e (...) eu fazia terapia na época com a mesma terapeuta que era uma junguiana (...) Esse ano eu levava muito essas questões pra ela e tinha uma super espaço e foi muito legal, esse foi um ponto de virada meu na clínica”*.

Os participantes também revelaram a necessidade do psicólogo poder desenvolver uma escuta que possibilite a eles aprender com seu paciente. Nesse sentido, P1, por exemplo, ressalta a idiossincrasia da estrutura livre que a religião umbandista possui e que acaba por contrastar com inúmeras regras sociais: *“eu penso que quando você está na clínica com questões ligadas a religião e religiosidade o terapeuta ele precisa desenvolver uma escuta muito permeável para ele poder aprender com o paciente a respeito da religião e da fé para ele poder formular a sua maneira de intervir ou planejar sua intervenção, justamente nisso que eu te falei que para mim é extremamente importante conseguir, pelo menos tentar separar o que eu preciso planejar de intervenção para aliviar ou dar conta do sofrimento que vem por conta de normas e regras das instituições religiosas ou no caso da Umbanda, que não eram normas e regras, mas uma forma mais livre de pensar, entrava em contraste com inúmeras regras sociais, a sociedade faz uma pressão muito grande, é e não interferir na fé do sujeito”*.

A participante P3, parece acompanhar esse entendimento sobre a necessidade de se desenvolver uma escuta que possibilite ao psicólogo ir ao encontro da importância daquele aspecto para o atendido e retoma sobre seu desconhecimento a respeito da umbanda e sobre como lidará com sua paciente neófito umbandista: *“Então ela eu sinto que para ela ainda é uma aproximação, e vou ver o que é isso. (...) O que ela traz é muito relacionado com aquilo que ela já*

¹⁰⁶ A fim de preservação e respeito aos cuidados éticos em pesquisa, subtraímos o nome da sacerdotisa.

trazia, mas eu sinto que se isso realmente ficar talvez mais marcante ou mais significativo na sua vida eu vou ter que, sim, me informar. Aí vai ter que ser aquela, não vai ser pelo google com certeza, mas aí eu não sei nem como que eu vou me informar sobre isso porque eu não conheço ninguém do meu mundo mais próximo que seja, que tem algum conhecimento na área para ir para as referências corretas, porque senão você vê um monte de bobagem então eu tô mais, nesse sentido, eu tô mais psicanalista. Deixa ela trazer para eu entender o que significa para ela e depois eu vou descobrir o que é, não estou muito preocupa de ir atrás disso não, mas sei que ela disse que ela se sente bem, então ok! Mas eu acho que em algum momento se acontecer, eu acho que é aí sim enfim talvez tenha que fazer alguma aproximação, ainda não senti que seria necessário”.

A participante P2 nos contou sobre a postura de respeito e compreensão que se deve ter quando a umbanda visia a clínica, pois a manifestação da religiosidade envolve, muitas vezes, condutas e preceitos¹⁰⁷ que não podem ser desrespeitados: *“ele estava ali sendo noviço, então ele ficava ali seguindo à risca todos os preceitos, tudo que tinha que fazer, ele ainda não estava questionando, não estava questionador, então o pai de santo falava determinada coisa ele punha em prática assim imediatamente (...) Justo naquele dia eu tinha feito uma mudança na minha mesa, que normalmente, na minha mesa eu fico de costa para a parede do lado a gente tem a porta e minha mesa fica de frente e tem a janela, uma janela grande (...) Naquele dia eu mudei. Ele ia ficar sentado de costas para a porta e aí ele ficou assim tenso, na hora que ele entrou e viu ele ficou assim catatônico aí eu falei o quê que aconteceu? Aí ele não conseguia falar, aí ele não entrou na sala e eu falei tudo bem? Aí ele se recuperou e disse: - ‘Não, não posso entrar na sua sala hoje’. eu falei porquê e ele disse: - ‘A cadeira que eu vou sentar esta pra porta e eu não posso ficar de costas pra porta’. Aí falou o nome da entidade que trabalha nesse sentido tal e (...) aí colocou as punições que poderiam acontecer, como ele iria ficar. Aí eu falei: - ‘Mas eu não sabia disso. Então espera um pouquinho que eu vou arrumar para você’. E eu mudei tudo de novo (...) aí ele ficou de frente para a janela, ou melhor de costas para... De frente para a porta e eu voltei a ficar de frente pra janela. Aí ele falou que alguns rituais que ele segue, por exemplo, ele mudou de casa e a posição da cama os pés não podem ficar virados para a porta. Aí eu não lembro direito, mas ele contou lá o motivo, então para colocar a mesa de cabeceira do lado da*

¹⁰⁷ Ver Glossário.

cama tem também toda uma logística para ser feito. Então ele colocou todas as questões, porque senão ele não poderia, o ideal dele era ser pai de santo então ele tinha que seguir esses preceitos tudo isso pra ele poder ser purificado e conseguir ser pai de santo”.

P2 também nos contou que na tentativa de superação da lacuna que teve na graduação e da dificuldade de encontrar bibliografia sobre o tema da umbanda para auxiliá-la em sua prática clínica, visitou não um, mas três terreiros de umbanda: *“O jeito é ir né? Se eu estou trabalhando em prol do outro, fui em uns dois, três, acho que uns três terreiros de Umbanda diferentes para eu tentar entender (...)”.*

Na percepção dela, após as visitas a terreiros e do encontro com pacientes e alunos umbandistas, o que parece ter se destacado foi o terreno não-homogêneo de suas possibilidades de manifestação, algo que se apresenta como inexorável à umbanda e parece dificultar a aproximação do psicólogo a respeito de seu fenômeno.

Para ela, a postura a partir dessa percepção é de aprendizado e respeito à religiosidade do paciente, pois compreende que as entidades são exemplos de perfis humanos: *“porque tem também tem muita diferença, cada terreiro tem a sua filosofia, tem o seu pai de santo, tem a sua forma de, de tentar fazer a sua introdução dos iniciantes. Tem os orixás que eles batizam, tem os lugares onde eles fazem, toda... Não é bem uma desintoxicação... Dão os banhos essas coisas (...) Descarrego! Isso! Então tem alguns centros que tem que ter muita árvore, tem que ter água corrente. Tem outros que nem tanto, não precisa ter água corrente então, aí você vai entender um pouco como é, mas todos eles têm a mesma crença, acreditam em um ser que é realmente poderoso e uma coisa que também eu percebi (...) que essas entidades que existem elas são perfis humanos. Então tem aquele que é mais vaidoso, tem aquele que é mais realista, tem aquele que é mais agressivo que não é de muitas palavras, tem a outra entidade que é mais sensível, ela, qualquer coisinha para ela, ela chora. Então eu percebo assim, quer dizer na minha... Cada entidade ela dá uma característica de um perfil humano então não está diferente muito da gente, né? Quando você vai (...) trabalhar com perfis você percebe que tem aquele indivíduo que é mais intimista, aquele indivíduo que é mais social, tem aquele indivíduo que procura ajudar todo mundo, tem aquele que procurar por mais, unir todo mundo, tem o que tem uma forma mais grosseira de lidar com as pessoas e as entidades também tem esses perfis, por isso cada um tem a sua entidade de respaldo, né?!”.*

2.1.5. Religião ou Espiritualidade na Docência

Os participantes relataram que o tema aparece muitas vezes em sala de aula, sobretudo nas supervisões de estágio.

O participante P1 relatou um fato marcante envolvendo a temática com um aluno de orientação evangélica que se incomodou em um *“evento do orgulho gay”* promovido pela prefeitura da cidade. O participante havia sido convidado a participar e abriu a possibilidade para que seus alunos pudessem ir também. Os valores religiosos do aluno contrastaram com a proposta do evento gerando reclamações na secretaria do curso. A situação foi contornada e utilizada como pauta para o trato com os cuidados éticos em psicologia e o respeito à diversidade e aos direitos humanos: *“A gente usou como exemplo, até porque os outros alunos ficaram sabendo e obviamente questionavam, perguntavam e a gente pautou, a gente decidiu ali o grupo de professores a pautar toda essa temática em função obviamente dos direitos humanos, respeito, à diversidade, enfim”*.

A participante P5, nos relatou um dos fatos marcantes em sua trajetória como professora em uma situação de supervisão: *“uma mãe evangélica e aí veio a filha para a clínica [escola]¹⁰⁸ pra fazer um estudo enfim, a primeira entrada e a grande questão era um conflito horrível entre a mãe e a filha que brigavam o dia inteiro, a mãe era evangélica e filha tinha optado por, enfim, ela sempre se viu como menino, com uma identidade mais masculina e ela começou a assumir ali o nome de um menino, começou a cortar o cabelo e ela pediu que chamassem ela pelo nome que ela havia escolhido que era, enfim, um nome masculino. Então esse é um exemplo que eu trago e a questão era assim o que a mãe se referia era que essa menina ela estava possuída por entidades, mas que ela tinha ali uma coisa, uma coisa que não era absolutamente aceita, que era alguma coisa próxima de, enfim... (...) ela via essa menina a partir de uma compreensão absolutamente religiosa, então essa menina ela estava possuída, tinha um espírito mal. Então era difícil ela conseguir ver a filha (...) o trabalho que se teve foi de tirar esses aspectos, tirar um pouco esse véu da religião para que ela pudesse se aproximar da filha que estava lá na frente dela (...). Então nesse sentido que eu falo um pouquinho assim o quê é que ela autorizava? Ela autorizava muito mais uma compreensão do dogma (...) da regra e não do singular, das questões de aceitação, das questões amorosas, então isso a gente vê*

¹⁰⁸ Para preservação e em respeito aos cuidados éticos, subtraímos o nome da clínica.

muito na clínica, essa interposição entre a religião e a percepção do outro. Isso a gente percebe muito na clínica, nos pacientes da clínica, mas de alunos do curso isso é uma coisa absolutamente silenciada (...)”.

Continuando em sua exposição, a participante nos revelou sobre o agenciamento cultural que existe no curso de psicologia: “(...) e que eu acho que é silenciada por uma grande patrulha, porque ainda mais na [universidade]¹⁰⁹, vamos combinar? Porque o quê que pode falar, né? Religião não pode, mas Marx e tan-rã-rã, pode! Então tem ali possui um viés, que é um viés onde até eu diria assim político, (...) o ser é um ser biopsicosocial, mas no espiritual ele não entra, nessa dimensão embora toda vez em que eu estou dando aula eu falo: - ‘Olha, temos esse, esse e esse porquê (...) temos as perguntas Qual o sentido da vida? De onde viemos?’. Porque querendo ou não em alguns momentos nos aproximamos de perguntas que são além do psicológico”.

De acordo com P1, apesar de não ter tido nenhuma disciplina em sua formação que abordasse o tema - situação vivida por todos os participantes -, em suas aulas procura abordá-lo. No entanto, faz uma clara distinção entre o ambiente clínico e o ambiente de sala de aula apontando as dificuldades e possíveis superações com as quais mais se deparou. “Nas minhas aulas aparecem e aparecem o tempo inteiro. Assim, eu não consigo me furtar disso. Eu não vou dizer para você que eu me sinto muito confortável para falar. Não. Não. Eu fico tenso. (...) Como eu te falei em vários momentos dando aula de análise do comportamento eu tenho que tangenciar e também dando aula de ética, das resoluções do conselho e do sistema conselhos (...) eu acabo esbarrando na questão da religião e da religiosidade. Mas é da religião mesmo que aparece e eu fico bastante tenso porque numa sala de aula é totalmente diferente de uma sessão de psicoterapia. A sessão de psicoterapia você tem todo o controle do setting terapêutico, inúmeras variáveis estão ali sob controle, muito tranquilo do terapeuta. Na sala de aula não é assim, você não tem um ambiente controlado, você tem inúmeras vozes ali que estão ocorrendo. É, e é tudo muito rápido, muito dinâmico e os alunos principalmente os alunos iniciantes, eles têm, eles chegam para nós com verdades absolutas. Eles ainda não estão se flexibilizando, eles vêm com verdades absolutas e quando se deparam com as aulas de psicologia, quando você tem que trabalhar sobre subjetividade, sobre diversidade humana forma em si, (...) para eles é muito difícil. E

¹⁰⁹ Para preservação e respeitando os dispositivos éticos em pesquisa, subtraímos o nome da universidade.

para o professor é muito difícil também ir quebrando essa casca rígida, cristalizada que está ali”.

P2, nos revelou que sua postura como professora é de ensinar a respeitar as diferenças enaltecendo a individualidade de cada um: *“Acontece. Acontece sim, em qualquer, em qualquer setting clínico de sala de aula, de atendimento, sempre aparece essa questão da religiosidade, então assim o que que eu procuro passar pra eles? Que isso é uma coisa muito pessoal. Então se o assunto surge, (...) fazer a escuta para tentar entender o quanto que isso representa para a pessoa, se isso tem um significado muito importante para ela. É a partir disso que a gente vai conduzir o trabalho, então tem que respeitar isso porque as pessoas vem às vezes de uma formação, às vezes pode ter sido uma opção ou às vezes não e às vezes quando ela questiona, ela está se questionando sobre até quando ela tem que acreditar nisso, quanto ela tem que acreditar. Então aí é uma coisa que eu cobro muito dos alunos de graduação e até de pós também, eu colocava: - ‘Quando a gente veste a roupinha do psicólogo a gente tem que esquecer tudo. Somos -um profissional que está ali para servir o outro do jeito que ele é”.*

A participante P6, por sua vez, que não se sentiu autorizada a falar sobre o tema como professora, disse-nos que o modo como conseguia lidar com a questão quando ela surgia por demanda dos alunos, era *“clandestinamente”*. Em trocas destacadas com alguns que a procuravam.

Em vias que se aproximam, o participante P1 e a participante P3, também relataram o aspecto do controle institucional exercido ao professor para tratar dessa temática, expondo que, muitas vezes, tal controle limita a ação do docente ao impedi-lo de poder abordar abertamente sobre o assunto.

Na narrativa de P1: *“um outro aspecto também é o próprio controle institucional sobre o qual você está inserido. A instituição, também, de uma maneira, eu diria até velada, te cobra muito cuidado com o tipo de ideologia que está ali pairando da em sua sala de aula, seja ela no aspecto político, religioso, de orientação sexual, enfim vai por aí. Por mais que você busque contemplar os direitos humanos, entender essa diversidade toda”.*

Seguindo o exposto anterior, e aproximando-se de uma questão similar, a participante P5 narrou sobre uma certa cultura institucional que pode existir nas universidades e influenciar ou não a possibilidade de aparecimento de determinadas questões, como por exemplo, de questões religiosas e a identificação com alguma

religião: A [universidade]¹¹⁰ ela, ela tem uma cultura própria, a gente numa, num lugar católico né, a gente está ali em uma universidade católica, em que a religião ela é muito pouco tratada. Eu estou falando no contexto do curso de psicologia que deveria ter, mas eu tenho certeza que os alunos se calam sobre isso, dentro do curso de Psicologia os alunos não tem lugar para falar sobre isso, então... Ele pode falar no pequeno, no grupo pequeno e entre eles, mas dentro da sala de aula esses assuntos, o tema religião não é tocado e eu vejo assim que tem um silêncio, algumas coisas são permitidas eles falarem e outras não, sejam as escolhas políticas, sejam os hábitos religiosos, porque eu acho que tem assim, nesse sentido, tem uma patrulha muito grande (...) O que é adequado mostrar? O que é interessante, o que é interessante ser né? Então eu colocaria essa questão, que é muito raro alguém dizer que é, que frequenta e que tem uma adesão a uma determinada religião é muito raro, eu te diria que eu até falo a respeito em sala de aula, mas as pessoas não se mostram (...) isso não aparece nunca e eu acho que é um certo silêncio do próprio curso, é um silêncio do curso isso”.

Na compreensão de P1, não apenas não há disciplinas voltadas para o assunto e uma preparação institucional aos professores para abordá-lo, como, também, existe uma espécie de bloqueio por parte dos profissionais devido ao receio que paira sobre a temática: “Eu acho que grande parte desse dificuldade é justamente porque a gente não tem ainda, e aí talvez vá ao encontro com teu doutorado, eu não sei exatamente o que você busca, mas acho que vai ao encontro com o fato de que a gente não fala sobre isso, a gente não se estruturou, não se preparou, a gente não tem uma frequência, um contato mais íntimo, a gente não tem, pelo contrário, a gente tem bloqueadores para que isso aconteça, com os pares na hora do intervalo, antes da aula, depois da aula que você fica ali batendo papo, trocando ideia você percebe o quanto está todo mundo receoso de falar sobre isso, sabe que precisa, mas ninguém fica confortável para tocar no assunto. Eu arrisco, digo para você de verdade, eu arrisco, muitas das vezes eu falo meio de rompante ali, mas aquilo fica na minha cabeça assim: Até onde eu fui? Qual era o meu limite? Será que eu contribuí realmente para levar aquela pessoa a uma reflexão positiva ou será que eu fui mais uma agência de controle tentando impor ali a minha visão, percebe? É uma tensão o tempo inteiro”.

¹¹⁰ Para preservação e respeitando os dispositivos éticos em pesquisa, subtraímos o nome da universidade.

No sentido exposto nos depoimentos anteriores, a participante P5 fez-nos saber que, mesmo quando o tema não aparece, *“não quer dizer que não estava lá. Eu acho que é essa coisa maquiada mesmo!”*.

Não obstante, a participante P4 nos relatou notar uma procura sobre o tema da espiritualidade em alunos que estão realizando estágio em hospital. Talvez, pela vinculação contemporânea da temática com a área da saúde: *“na faculdade sempre chegava algum aluno em mim para fazer monografia com a questão da espiritualidade. Acho que por conta da área da saúde e sempre que eu podia eu passava”*.

Ela também contou sobre a possibilidade do docente auxiliar seus alunos a não promoverem apostasias em relação a sua fé por terem escolhido ser psicólogos, mas sim *fazerem as pazes* com quem são sendo psicólogos: *“ajudar esse aluno também a fazer as pazes com a espiritualidade dele então eu tive vários alunos padres e era muito legal poder dar espaço assim: - ‘Não peraí, me conta quem é o padre! E vamos ajustar o padre e o psicólogo’. Então isso é a parte legal dele poder diferenciar o trabalho, é muito gostoso poder falar para o aluno: - ‘Não se envergonhe da sua espiritualidade, da sua religião, vem! Vamos juntos aprender a entrar e a deixar ela aqui’*”.

2.1.6. Umbanda na Docência

O participante P1 não relatou nenhum fato marcante com relação à docência e a umbanda. Contudo, disse sobre sua percepção pessoal com relação aos alunos umbandistas e de outras religiões matriciais afro-indígenas em comparado a outras profissões de fé, que já teve a oportunidade de se deparar em sua carreira: *“o que eu percebo de diferente e pode ser uma opinião minha, eu não sei, uma percepção muito pessoal, (...) nunca percebi algum tipo de regra que pudesse bloquear, cercear, limitar o comportamento ligados a valores, ética moral na galera da umbanda. Já não posso dizer a mesma coisa dos cristãos, sejam eles evangélicos ou católicos e também não posso dizer do pessoal muçulmano porque isso é muito forte, é muito presente e normalmente são os alunos que ficam mais em choque, que entram mais em questionamento (...)”*.

O participante relatou a dificuldade vivida quando há o encontro dos valores de alunos de outras religiões com os valores da umbanda, mas não em relação à psicologia propriamente dita, estabelecendo um limite de (i)maturidade do graduando conforme o curso avançava. *“É claro que nada ligado a psicologia especificamente, conteúdo de disciplina ali, não. Mas contrapondo diversos posicionamentos de outras religiões isso sempre, sempre e o que eu percebo é um certo, um certo inconformismo desses alunos em relação a determinadas condutas, normas e posições de outros, pessoas que professam outras religiões. Eu percebo de algumas vezes de uma maneira um pouco rígida, porque estão se flexibilizando ainda, mas quando vai chegando mais nos últimos semestres eu percebo que eles estão mais maduros e eles conseguem conversar e negociar de uma maneira mais tranquila, mas no começo tem alguns embates, sabe?”*.

A participante P2 nos contou sobre um acontecimento muito significativo em sua história envolvendo um sacerdote: *“Tinha um aluno que num certo semestre que, por ele usar aquele colarzinho, usar aquela fitinha no braço¹¹¹, eu sei que ela da umbanda né, como eu já atendi outros, tinha épocas que ele se ausentou da aula em função de fazer trabalhos, aquelas coisas todas, então aí ele assim, eu via que às vezes a sala o deixava meio de canto sabe, na sala ele não tinha interação, mas foi uma questão de observação, não posso lhe dizer que era em função disto ou não. Então às vezes ele deixava aparecer, ele usava muito roupa mais fechadinha*

¹¹¹ Ver no Glossário o termo ‘Contra Egun’.

assim e às vezes, na época de verão, ela ficava mais aberta e apareciam os colares, os búzios e etc, porque ele era Pai de Santo. Então depois eu conversando com ele ai ele colocou: - 'é porque às vezes eu me ausento, porque eu tenho que cuidar da casa'. Não sei se você acompanha isso, mas a gente vai aprendendo: - 'Eu tenho que cuidar, tenho que fazer um santo, fazer o santo, cuidar da casa, então a senhora entende?'. Então eu falei: - 'Não, tudo bem! Eu já tinha percebido'. E às vezes ele vinha, a camiseta subia e aparecia a indumentária dele. Eu não sei se isso acontecia, a sala, então sempre que tinha uma coisa de grupo ele nunca, ninguém o chamava para participar, eu que tinha que dizer: - 'Fulano, você vai fazer sozinho? Você não vai participar de um grupo?'. Aí ficava aquele olhar 'Ah se quiser vir no meu', sabe? Às vezes ele ia, às vezes: - 'Não, eu vou fazer sozinho'. Então às vezes ele acabava fazendo sozinho os trabalhos. Por isso eu falei pra você, não teve nada de, assim, se tivesse... Exposto”.

P2, também nos disse perceber muito preconceito contra alunos que são umbandistas e nota que questões religiosas misturam-se com questões de racismo. Portanto, por ser “*negra*”, procura se colocar como uma facilitadora que visa a descristalização dessa postura: *“às vezes a gente percebe entre os alunos, um certo assim preconceito. Isso realmente aparece e a gente tem que trabalhar isso de uma certa forma como se existisse algumas religiões universais no sentido assim de julgamento mesmo, isso é certo, isso é errado e dentro da minha abordagem o que a gente não usa é julgamento. Então a gente não pode fazer julgamento de nada a gente pode ter nossas convicções tudo isso, mas é uma questão pessoal, na pratica não, então tudo isso é questão de preconceito de fazer algumas críticas em relação a umbanda, achar que a Umbanda não é uma questão, não é uma religiosidade e sim uma forma de corromper pessoas, uma forma de denegrir imagens, aí já junta outros preconceitos né (...) até os afrodescendentes, já alguma coisa nesse sentido, então nisso eu até, assim, pela prática tá, eu posso até me colocar assim numa forma facilitadora em função das minha características físicas também, que eu sou morena, negra, vamos dizer assim tenho minhas ascendências, então eles se sentem mais a vontade”.*

A participante P3, expôs sobre a ausência deste tema em sua experiência pessoal como docente e nos revelou não ter se deparado com possíveis orientações de pesquisas que procurassem abordá-lo: *“Nunca, que eu me recorde não, eu não sei também se não tem uma questão da disciplina que eu ministro né porque como*

eu ministro uma disciplina muito voltada aos processos psicológicos e uma disciplina muito técnica e muito densa que os alunos fazem muitas perguntas, mas muito vinculadas a questão do processo isso não tem aparecido, talvez se fosse uma supervisão de estágio ou uma disciplina... Em temas de pesquisa isso nunca veio como uma temática a ser discutida então nenhum aluno meu quis pesquisar o assunto isso eu tenho certeza porque eu me recordo dos temas e teria me chamado atenção então as disciplinas menos técnicas que eu dou isso nunca apareceu e nas mais técnicas talvez não tenha tanto espaço para que isso apareça especificamente”.

Enquanto supervisora de estágio, a participante P4 também nos narrou um caso que a impactou muito, vivido com sua aluna, um casal de umbandistas e o segurança da clínica escola que também era do “axé”. *“Tive uma situação muito legal, legal pra aprendizagem, muito sofrida pra pessoa. No plantão a aluna está lá atendendo, era um caso de luto, essa mulher foi no plantão a primeira vez porque ela tinha perdido um filhinho de 3 anos fazia uns meses e ela estava com ideação suicida e tal, na nossa primeira avaliação a gente achou o discurso confuso (...). Eu achei que valia a pena uma avaliação médica. Ela trouxe nesse primeiro dia que ela gostava de desenhar uma menininha, ela deu um nome pra essa menina, enfim, (...) Ela voltou em dezembro e aí ela volta com o marido, entra na sala, (...) e de repente a aluna vem me chamar: - ‘Professora! Não tô dando conta’. E o combinado é se pegou fogo, não precisa me falar muita coisa, só fala vem! Eu vou! (...), ela me chamou e no caminho rapidamente ela me falou, falou: - ‘Ó! Ela está assumindo outra personalidade e está agressiva’. Eu falei: - ‘Bom você vai entrar eu vou ficar do lado de fora, você vai falar que você está precisando da ajuda da sua professora e pergunta se eu posso entrar?’. Aí o marido autorizou eu entrei. A paciente estava sentada assim, de olho fechado e ela já tinha falado que ela assumiu outra personalidade e que ela não sabia direito o que estava acontecendo e eu sento perto dela e falo: ‘Oi! Eu sou a professora, eu estou aqui pra ajudar a fulana, posso falar com você?’. Eu pensei, se ela tem outra personalidade é melhor não arriscar falar o nome da primeira (...) eu falei: - ‘Com quem que eu estou falando? Qual é teu nome?’ Aí vamos supor que a paciente chama Maria né e ela fala [fulana]¹¹² que era o nome da bonequinha que ela desenhava, ela fala [fulana], ela levanta assim e eu: - ‘Oi [fulana]!’ e ela: - ‘O quê que você quer?’. Eu respondi: - ‘Eu mesma não quero*

¹¹² Para preservação dos nomes, em respeito aos cuidados éticos em pesquisa, subtraímos o nome verdadeiro.

nada, quem quer é você que veio aqui'. E ela: - 'Eu não vim'. Aí eu: - 'Ah Legal, mas eu não tô entendendo o que está acontecendo não, você não veio, mas tem um negócio aqui e tem o fulano'. Aí ela falou: - 'Quem veio foi a Maria e a hora que ela chegou eu peguei ela'. Eu falei: - 'É mesmo? Pegou porquê?'. - 'Porque eu vou matar ela!'. Então eu falei: - 'Entendi, mas assim, só pra eu me situar, você vai matar por que? De que jeito? O quê que está acontecendo? Deixa eu ver se eu posso ajudar você'. Ela falou: - 'Porque ela é uma vaca' (...) "Quero ver se você pode comigo'. Falei: - 'Não vou medir força, só estou dizendo que não pode bater'. E o marido e aí gritando e tal aí ela levantou e mandou a cadeira longe e começou a quebrar a sala e eu falei para a aluna: - 'Corre, chama o segurança e pede para ele vir de cadeira de rodas!'. Não sabia se ia ter que levar... A gente é um hospital dentro da universidade, e aí ela sentou e caiu de novo. O segurança chegou, parou na porta, ficou do lado de fora e aí ela abriu o olho assim e eu falei: - 'Olha, eu preciso ajudar vocês, Maria e [fulana], tá difícil, eu tô vendo que a respiração de vocês está...' - Eu resolvi conversar com as duas - 'Respiração de vocês está muito ofegante e eu precisava de um médico para ajudar. Se cortou, né! Está sangrando, precisa de ajuda e tem o fulano que está aqui fora que é mais forte, tem uma cadeira para a gente ir até o hospital...' e nesse dia, nada pode ser fácil, estava acontecendo um dilúvio (...). Ela não mostra resistência, topa, peço para o moço entrar, sentar ela na cadeira e como estava esse dilúvio a gente pega dois sombreiros grandes... A aluna vai na frente com o marido, aliás, com a paciente e o segurança tocando a cadeira e eu vou atrás com o marido no caminho ele diz: - 'Eu vou matar essa desgraçada'. Eu falei: 'Seu fulano, mas a aluna sempre trouxe o bom relacionamento de vocês'. Ele disse: - 'Não! Não é a Maria que eu vou matar, vou matar a [fulana]' (...) Perguntei: - 'Mas o que eu acontece?'. Ele falou: - 'Sabe o quê que é, quando a senhora deu aquele encaminhamento a gente procurou ajuda, mas não tinha vaga tanto é que não chamou ainda (...) aí a gente foi num centro numa cidade e aí a pessoa falou que quem tá atormentado a Maria é a [fulana], a [fulana] é a minha ex namorada que morreu, que se matou quando a gente terminou e é ela que tá aí, ela é debochada desse jeito, mas eu vou acabar com ela'. Aí eu entendi o cenário. Bom, a moça foi medicada, aí a gente conseguiu referenciar para uma urgência psiquiátrica e o caso segue. Volto com a aluna (...) e foi uma experiência muito rica, porque depois a gente conta isso na sala de supervisão e lida com as emoções: 'Aí que medo', 'Você não ficou com medo?', 'O que você acha?', 'No que você

acredita?'. Ah! E para dar um colorido, o segurança que veio é um, um cara de axé (risos) e aí a hora que estava tudo encaminhado e tal, a aluna fica e eu volto com o segurança, com a cadeira, com o guarda-chuva e ele diz: - 'Ó! Você sabe que precisa de dois para tratar, né?' eu olhei para ele e ele: - 'De dois mundos, né? Não é só pra você não e ô fia...'. Ele falou assim: - '...lemanjá não dá conta disso não, precisa de mais, porquê...'. Engraçado que ele é da umbanda, ele falava assim: - 'Sua lemanjá não vai dar conta da pomba gira não fia, garra nela aí'. Falei: - 'Ahhh...'. Então é isso que eu estou falando que é o trânsito: - 'Olha (...) valeu! Mas tudo que acontece dentro de uma clínica é sigilo, então isso é nosso, você foi perfeito'. Ele falou: - 'Vou fazendo minhas orações'. Eu falei: - 'Poxa, muito bom! Olha quanta ajuda ela teve, o marido trás, a gente aqui, você nesse caminho não só conduziu como cuidou'. E aí eu levo todas essas questões para a sala de supervisão e consigo trabalhar com eles, com a aluna, o que cada um sentiu, o quanto que a gente pode ter nossas crenças e as nossas crenças não atrapalham em nada a nossa intervenção psicológica, porque eles falaram: - 'Professora, mas você é de axé, né? E como que é isso?' Eu falei: - 'Sim! E eu continuo tendo as minhas crenças, mas isso não impede que eu saiba como intervir, que eu precise de uma ajuda médica, uma coisa não tem nada a ver com a outra apesar de tudo compor'. No meu olhar compõe, então eu tenho essa possibilidade de falar com os alunos que sim, eu vejo, que pra mim a dimensão espiritual está ali, mas que ali eu sou psicóloga e eu vou trabalhar com isso".

3. CONSIDERAÇÕES SOBRE OS RESULTADOS DA TERCEIRA FASE

3.1. Tempo de atuação e dificuldades na formação

Os participantes relataram não ter tido nenhuma disciplina específica que tratasse sobre o tema religião ou espiritualidade em sua formação, sendo um dos desafios de sua prática como clínicos e como docentes

O participante P1, por exemplo, atua há 17 anos como clínico e há 11 anos como docente. Narrou-nos ele, que possui uma formação muito clara com relação aos aspectos éticos o que favoreceu-o na atuação clínica. Contudo, relatou não ter tido contato com a temática em sua formação: *“Na graduação não, esse tema nunca era abordado enquanto disciplina, uma curiosidade ou outra sempre aparecia, de nós (...) alunos e agora que você me pergunta, eu olhando pra trás eu vejo obviamente com olhar da experiência toda e tal, eu vejo que infelizmente não foi algo tratado como deveria ser tratado. Normalmente os professores evitavam a discussão, cortavam a discussão e empunham ali uma, uma, uma fala rígida. Psicoterapia e religião não se misturam, ponto, não é? Morria ali o assunto. Eu acho que por conta própria depois, me deparando com esses casos, que eu fui buscando entender um pouco melhor, o que me levou a estudar um pouco de filosofia também para entender essa questão da formação da crença, da fé. Ler um pouco sobre antropologia também, quer dizer, buscar em outras áreas obviamente um pouco de informação para acalmar o meu espírito neste tema”*.

A participante P2 atua há 42 anos na clínica e há 13 como docente e também relata não ter tido nenhuma base ou formação específica com o tema na graduação, acrescentando também que apesar de sua procura, não encontrou bibliografias específicas ou suficientes que a auxiliassem em sua atuação.

P3, que atua na clínica há 27 anos e há 20 como docente, P4 que atua como clínica e docente há mais ou menos 24 anos; P5, que iniciou sua atuação como clínica e como docente há aproximadamente 44 anos e P6 que atua na clínica há quase 40 anos e ministra aulas há 14 anos, acompanham o relatado acima.

Esse dado é muito significativo, pois retoma velhas tormentas no campo da formação em psicologia, qual seja, o aparente ostracismo que ainda parece existir em relação a temas religiosos e ou espirituais. Cabe-nos lembrar que a história da formação de psicólogos, como adiantamos anteriormente, tem início em 1962, mas

somente no final da década de 1970 que se esboça o início da transformação do currículo mínimo para as Diretrizes Curriculares Nacionais em Psicologia.

Levando-se em consideração esse fato e que temos um intervalo temporal de mais de 40 anos entre a formação dos participantes, será que as DCN's têm se mostrado suficientes para acolherem às demandas religiosas e espirituais na formação? Adiantamos que parece não ser o caso. Todavia, esse assunto será melhor explorado em nossas discussões.

3.2. História Pessoal com o Tema e suas Influências

Com excessão da participante P5, todos os participantes compreendem que sua própria história pessoal influencia o modo como eles se relacionam com este tema profissionalmente, todavia, todos relataram facilidades e dificuldades de aproximação com a temática.

Vale lembrar que nenhum dos participantes professa a fé umbandista. Em verdade, 2 compreendem-se espiritualizados ou espiritualistas; 2 professam a fé católica e 1 segue o candomblé. Em que pese esse fato, nossas considerações foram fruto da troca e da relação de aproximação que fizemos com os objetivos desta pesquisa e o conteúdo das entrevistas.

Os participantes P1 e P6, por exemplo, se compreendem como pessoas espiritualizadas ou com alguma prática espiritual. P1 relatou que apesar de sua compreensão, não possui nenhuma profissão de fé. Para P5 sua prática espiritual é sua religião. Todavia, P1 compreende que a aproximação a diferentes práticas religiosas no decurso de sua vida, facilitou sua aproximação e influenciou-o em sua atuação profissional, principalmente por não ter tido nenhuma formação ou base específica na graduação em psicologia. Esse dado nos é importante, pois com nossos levantamentos notamos que os temas religião e espiritualidade são apresentados, muitas vezes, como sinônimos. Apenas em alguns casos foi possível encontrarmos algum aprofundamento sobre essas terminologias e suas definições, o que pode ocasionar um sentido homogeneizador ao horizonte de compreensão sobre elas, assim como exposto por Silva e Goto (2020).

A participante P2, é “católica praticante”. E, justamente por ser religiosa, compreende que na atuação profissional clínica é necessário se aproximar do universo do outro para uma melhor percepção e compreensão de sua vivência. Por esse motivo, e por não ter encontrado bibliografia aprofundada sobre o tema, frequentou mais de um terreiro como modo de aproximação do universo umbandista, dado sua pluralidade de manifestações.

A participante P3, oriunda de uma família católica, nos faz entender que essa expressão religiosa sempre esteve presente em sua escolha de fé e vida profissional. Apesar de não ter tido uma formação de base na graduação, teve um professor que era religioso e que auxiliou-a a se aproximar do tema e a superar os conflitos e dificuldades existentes na interface psicologia – religião, que ela

vivenciou: “(...)agora a relação psicologia e religião eu comecei a me deparar na faculdade de psicologia (...) quando você começa a ver muita ciência você começa a contestar algumas coisas da divindade né?! Porque parece que não casa. E ele conseguia casar e eu tava meio em conflito de alguém que praticamente viveu a vida inteira numa escola católica, família católica, frequentando a igreja todo domingo, fazendo crisma, batizando e etc. Acabei fazendo parte da minha vida onde isso era um conflito porque existe desejos que não poderiam ser olhados porque a religião poderia criar algum tipo de empecilho. Então eu acho que é, é muito presente atualmente e sempre foi porque são questões da vida humana e a gente trabalha na clínica com questões da vida humana. Então essa, a presença de questões vinculadas a religião tanto quanto favorecedoras quanto dificultadoras existe com muita frequência”.

A participante P4, em situação similar a narrada por nós¹¹³, revelou que o ponto de virada de sua atuação, isto é, a possibilidade de recepcionar e acolher este tema, foi exatamente quando ela sentiu que, sendo psicóloga, fez as pazes com sua espiritualidade.

Além disso, disse que a possibilidade de ter tido um espaço terapêutico em que ela pudesse falar e refletir sobre o tema, fez toda a diferença em sua história pessoal, religiosa e profissional: “E aí eu disse para ela sim, nessa altura e como que é isso pra você e vamos falar desse colo então, o que será? Aí então eu fui bem para a psicologia e aí acabou a sessão e ficou tudo bem, liguei para Mãe [de Santo]¹¹⁴ “Mãe! Aconteceu isso, isso e isso” (...) eu achei tão interessante, ela falou assim: - ‘Talvez você precisasse se deparar muito com essa grande mãe, com esse grande colo pra saber dosar’. E aí me lembrou o psicanalista, ‘Suficientemente boa, não é absolutamente boa’... Está dando pra entender? Assim e (...) eu fazia terapia na época com a mesma terapeuta que era uma junguiana (...) Esse ano eu levava muito essas questões pra ela e tinha uma super espaço e foi muito legal, esse foi um ponto de virada meu na clínica”.

Cabe-nos ressaltar sobre a importante contribuição narrada pela participante P6, que relaciona-se diretamente com uma de nossas indagações iniciais¹¹⁵: Pesquisa e Produção de Conhecimento. Isso, porque, nos parece razoável admitir

¹¹³ Ver a Segunda Fase.

¹¹⁴ A fim de preservação e respeito aos cuidados éticos em pesquisa, subtraímos o nome da sacerdotisa.

¹¹⁵ Ver o capítulo 1, tópico 1.1.2. *Religião, Espiritualidade e Religiosidade: considerações sobre a formação de psicólogos*, especialmente os pontos de reflexão iniciais.

que no exemplo que ela nos deu, uma pesquisa parece ter auxiliado a enxergar novos horizontes e possibilidades de atuação que foram rapidamente incorporados como factíveis em sua história. Afinal, apesar de compreender-se uma pessoa com *“uma pratica espiritual”*, que ela entende ser sua religião: *“vamos dizer seria minha religião”*, e apesar da facilidade de aproximação com o tema pessoalmente, relatou perceber algumas dificuldades em sua história profissional. Mesmo envolvida com suas crenças e práticas, pela resistência que encontrou em tratar sobre a temática em sua própria formação e com outros colegas, demorou muito tempo para poder falar abertamente sobre isso, tendo sentido uma possibilidade apenas após participar de uma banca de doutorado que se aproximava da discussão entre religião e práticas religiosas e espirituais: *“Então, eu fui! Então quer dizer, de certa forma está sendo uma coisa que pode né? Porque eu sempre fiz clandestina, sabe aquela coisa que as pessoas sabiam, mas eu não fazia propaganda na faculdade pros meus alunos, eu não ia falar. Algum, um outro sabe, aqueles que mais se chegam que começa um papo, aí sim, mas não era uma coisa aberta”*.

3.3. Sobre religião, espiritualidade e religiosidade na clínica: dificuldades e superações

Todos os participantes, a seu modo, disseram não ter tido uma base em suas formações em psicologia para a atuação que envolvia a temática. Nesse sentido realizaram importantes contribuições para nossa aproximação.

De acordo com P1 e P4, o ambiente social é espelhado na clínica. O participante P1, que relatou ter se deparado inúmeras vezes com o tema em sua atuação clínica: *“Inúmeras vezes eu me deparei com isso. A gente está numa região aqui que nós temos uma colônia japonesa muito grande, nós temos a colônia, não exatamente uma colônia, mas de muçulmanos aqui, muitos evangélicos aqui e também muitos cristãos católicos, a cidade tem uma das maiores festividades da, eles chamam de festa do divino aqui, uma, um folclore cristão católico então é muito forte então obviamente que isso vai aparecer aqui no consultório”*.

P4, a seu turno, no rol das grandes dificuldades encontradas em sua atuação com essa demanda, atribui o ambiente preconceituoso e regionalizado de sua região de atendimento como predominante: *E o pessoal [da região]¹¹⁶ é muito preconceituoso, muito! É interiorzão mesmo, não sei se você conhece aqui? (...)*.

P1 relatando sobre as dificuldades deste tema na clínica, disse não ter tido nenhuma disciplina específica que tratasse sobre o tema religião ou espiritualidade em sua formação, sendo um dos desafios de sua prática. A superação dessa dificuldade veio por iniciativa própria, com estudos e aprofundamentos que ele foi realizando quando se deparava com o assunto.

Para P2, a superação da dificuldade veio com a prática e com a ajuda de colegas, pois não encontrava bibliografia que respaldasse-a em sua atuação. Além disso, contou sobre o receio que sentia em atender a essas demandas por muitas vezes elas estarem vinculadas a transtornos mentais.

Não obstante, as participantes P4 e P5 narraram-nos não sentir impeditivos com o aparecimento deste tema em sua atuação clínica, pois tratam-se de escolhas do próprio paciente. De acordo com P4, *“Trabalhar com a religião do paciente nunca foi um problema porque é a dele, é o que ele traz e tá tudo certo”*.

P5, parece acompanhar: *“(...)quando a pessoa traz alguma questão que tenha a ver com a religiosidade pra mim é tão tranquilo (...)a vida deles tem sentido*

¹¹⁶ Para fins de cuidados éticos, subtraímos o nome da região.

a partir, a partir de uma adesão a uma relação com a espiritualidade seja ela qual nome tiver (...) Então a vida deles tem esse significado também que é muito importante enquanto construção da própria compreensão de si mesmo que não dá para a gente, não tem crítica a respeito disso, não tem crítica possível, porque é uma coisa que faz parte da escolha das pessoas e tudo certo”.

Todavia, de acordo com os participantes, existem inúmeros cuidados ao se atender demandas que perpassam questões religiosas. P1, por exemplo, relatou a necessidade de se basear em uma postura ética que procure acolher a religiosidade ou a espiritualidade manifestada, mas que, também, possa refletir sobre as instituições religiosas às quais essas religiosidades subjazem, sem, no entanto, questioná-las. Nesse sentido, a participante P3, parece acompanhar essa compreensão, revelando que esse tema “ (...) é muito presente atualmente e sempre foi porque são questões da vida humana e a gente trabalha na clínica com questões da vida humana. Então essa, a presença de questões vinculadas a religião tanto quanto favorecedoras quanto dificultadoras existe com muita frequência”.

P3, também relatou a importância do processo terapêutico pessoal na possibilidade do enfrentamento às dificuldades e superações desse campo fronteiriço, sobretudo em função dos conflitos e preocupações éticas existentes no choque inter e intra religiosos entre psicólogo e atendido: “eu ia trabalhar muito mais na minha psicoterapia do que, na verdade, porque eu tinha uma preocupação de que a minha concepção, por exemplo, de alguém de outra religião pudesse interferir na forma como eu lia ou como eu poderia ajudar aquela pessoa (...)”

Nesse mesmo sentido, a participante P4 relatou que fazer as pazes com a própria espiritualidade, a partir do conhecimento de si e do processo terapêutico, a auxiliou muito, não apenas como clínica, mas também como professora. “ (...)eu acho que a contribuição maior aqui é te falar da minha espiritualidade e que não vem ao caso do paciente, mas vem pra mim, vem pra mim. Eu acho que eu melhorei muito como psicóloga fazendo às pazes com a minha espiritualidade, como professora também”.

Podemos dizer neste momento, que esse caminho des-velado pelas participantes também foi trilhado por nós. Em verdade, a própria possibilidade de realização desta pesquisa, abriu-se como horizonte de encontro entre o profissional e o umbandista, com todas as inseguranças e dúvidas que nos foram possíveis.

Sem impedimentos, de acordo com os participantes, é necessário que o psicólogo possa estar sempre renovando seus saberes e buscando novas referências para sua atuação.

3.4. Sobre religião, espiritualidade e religiosidade na docência: dificuldades e superações

De acordo com P1, apesar de não ter tido nenhuma disciplina em sua formação que abordasse o tema, em suas aulas procura abordá-lo. Contudo faz uma clara distinção entre o ambiente clínico e o ambiente de sala de aula apontando as dificuldades e possíveis superações que mais se deparou. *“Nas minhas aulas aparecem e aparecem o tempo inteiro. Assim, eu não consigo me furtar disso. Eu não vou dizer para você que eu me sinto muito confortável para falar. Não. Não. Eu fico tenso. (...) Como eu te falei em vários momentos dando aula de análise do comportamento eu tenho que tangenciar e também dando aula de ética, das resoluções do conselho e do sistema conselhos (...) eu acabo esbarrando na questão da religião e da religiosidade. Mas é da religião mesmo que aparece e eu fico bastante tenso porque numa sala de aula é totalmente diferente de uma sessão de psicoterapia. A sessão de psicoterapia você tem todo o controle do setting terapêutico, inúmeras variáveis estão ali sob controle, muito tranquilo do terapeuta. Na sala de aula não é assim, você não tem um ambiente controlado, você tem inúmeras vozes ali que estão ocorrendo. É, e é tudo muito rápido, muito dinâmico e os alunos principalmente os alunos iniciantes, eles têm, eles chegam para nós com verdades absolutas. Eles ainda não estão se flexibilizando, eles vêm com verdades absolutas e quando se deparam com as aulas de psicologia, quando você tem que trabalhar sobre subjetividade, sobre diversidade humana forma em si, (...) para eles é muito difícil. E para o professor é muito difícil também ir quebrando essa casca rígida, cristalizada que está ali”.*

Nesse sentido, P2 nos oferece um entendimento para a atuação do professor que deve, como possibilidade de ensino, ir ao encontro do acolhimento das individualidades: *“Acontece. Acontece sim, em qualquer, em qualquer setting clínico de sala de aula, de atendimento, sempre aparece essa questão da religiosidade, então assim o que que eu procuro passar pra eles? Que isso é uma coisa muito pessoal. Então se o assunto surge, (...) fazer a escuta para tentar entender o quanto que isso representa para a pessoa, se isso tem um significado muito importante para ela. É a partir disso que a gente vai conduzir o trabalho, então tem que respeitar isso porque as pessoas vem às vezes de uma formação, às vezes pode ter sido uma opção ou às vezes não e às vezes quando ela questiona, ela está se questionando sobre até quando ela tem que acreditar nisso, quanto ela tem que acreditar. Então aí*

é uma coisa que eu cobro muito dos alunos de graduação e até de pós também, eu colocava: - 'Quando a gente veste a roupinha do psicólogo a gente tem que esquecer tudo. Somos -um profissional que está ali para servir o outro do jeito que ele é'.

O participante P1 e a participante P3, também relataram o aspecto do controle institucional exercido ao professor para tratar dessa temática, expondo que, muitas vezes, tal controle limita a ação do docente ao impedi-lo de poder abordar abertamente sobre o assunto. Na narrativa de P1: *“um outro aspecto também é o próprio controle institucional sobre o qual você está inserido. A instituição, também, de uma maneira, eu diria até velada, te cobra muito cuidado com o tipo de ideologia que está ali pairando da em sua sala de aula, seja ela no aspecto político, religioso, de orientação sexual, enfim vai por aí. Por mais que você busque contemplar os direitos humanos, entender essa diversidade toda”.*

Na compreensão do participante, não apenas não há disciplinas voltadas para o assunto e uma preparação institucional aos professores para abordá-lo, como, também, existe uma espécie de bloqueio por parte dos profissionais devido ao receio que historicamente paira sobre a temática: *“Eu acho que grande parte desse dificuldade é justamente porque a gente não tem ainda, e aí talvez vá ao encontro com teu doutorado, eu não sei exatamente o que você busca, mas acho que vai ao encontro com o fato de que a gente não fala sobre isso, a gente não se estruturou, não se preparou, a gente não tem uma frequência, um contato mais íntimo, a gente não tem, pelo contrário, a gente tem bloqueadores para que isso aconteça, com os pares na hora do intervalo, antes da aula, depois da aula que você fica ali batendo papo, trocando ideia você percebe o quanto está todo mundo receoso de falar sobre isso, sabe que precisa, mas ninguém fica confortável para tocar no assunto”.*

Seguindo o exposto anterior, e aproximando-se de uma questão similar, a participante P5 narrou sobre uma certa cultura institucional que pode existir nas universidades e influenciar ou não a possibilidade de aparecimento de determinadas questões, como por exemplo, de questões religiosas e a identificação com alguma religião. Em sua narrativa fica claro que há um certo agenciamento cultural rígido que exerce um controle demasiado proibitivo no curso de psicologia no tocante a questões religiosas: *A [universidade]¹¹⁷ ela, ela tem uma cultura própria, a gente numa, num lugar católico né, a gente está ali em uma universidade católica, em que*

¹¹⁷ Para preservação e respeitando os dispositivos éticos em pesquisa, subtraímos o nome da universidade.

a religião ela é muito pouco tratada. Eu estou falando no contexto do curso de psicologia que deveria ter, mas eu tenho certeza que os alunos se calam sobre isso, dentro do curso de Psicologia os alunos não tem lugar para falar sobre isso, então... Ele pode falar no pequeno, no grupo pequeno e entre eles, mas dentro da sala de aula esses assuntos, o tema religião não é tocado e eu vejo assim que tem um silêncio, algumas coisas são permitidas eles falarem e outras não, sejam as escolhas políticas, sejam os hábitos religiosos, porque eu acho que tem assim, nesse sentido, tem uma patrulha muito grande (...) O que é adequado mostrar? O que é interessante, o que é interessante ser né? Então eu colocaria essa questão, que é muito raro alguém dizer que é, que frequenta e que tem uma adesão a uma determinada religião é muito raro, eu te diria que eu até falo a respeito em sala de aula, mas as pessoas não se mostram (...) isso não aparece nunca e eu acho que é um certo silêncio do próprio curso, é um silêncio do curso isso”.

Continuando na narrativa de P5, ao nos relatar um dos fatos marcantes em sua trajetória como professora em uma situação de supervisão, contou-nos sobre algumas das dificuldades em atender uma família evangélica. Além disso, a participante retomou sobre sua percepção a respeito do agenciamento cultural que existe no curso de psicologia.

Nesse sentido percorrido pelos participantes P1, P3 e P5, relembramos a análise de Pinho (2012), encontrada em nossa revisão, que mostrou a existência de intensos conflitos nos estudantes de graduação de psicologia quando do encontro entre crenças religiosas e os conhecimentos adquiridos pela ciência psicológica. Na esteira destes conflitos, Cavalheiro (2010), Beneduzzi (2012), Pinho (2012), Cunha (2017), Campos (2019), salientam a imperativa necessidade de se incluir estudos sobre psicologia e espiritualidade na formação de psicólogos. Afinal, Como relatou a participante P5 mesmo quando o tema não aparece, *“não quer dizer que não estava lá. Eu acho que é essa coisa maquiada mesmo!”*.

Tendo em vista esse cenário, a narrativa de P2 nos faz compreender sobre o respeito à escolha individual ou melhor, o acolhimento à religiosidade, como um fator determinante de abertura possível ao alcance dos professores: *“(...)uma coisa que eu cobro muito dos alunos de graduação e até de pós também, eu colocava: - ‘Quando a gente veste a roupinha do psicólogo a gente tem que esquecer tudo. Somos -um profissional que está ali para servir o outro do jeito que ele é’.*

P1 e P2 também revelaram algo muito semelhante ao que nos motivou a tratar deste tema em pesquisa, qual seja, a própria dúvida em arriscar a deslindar sobre a temática e, ao fazê-lo, a insegurança que pode assombrar o professor. P1 assim enaltece: *“(...) Eu arrisco, digo para você de verdade, eu arrisco, muitas das vezes eu falo meio de rompante ali, mas aquilo fica na minha cabeça assim: Até onde eu fui? Qual era o meu limite? Será que eu contribuí realmente para levar aquela pessoa a uma reflexão positiva ou será que eu fui mais uma agência de controle tentando impor ali a minha visão, percebe? É uma tensão o tempo inteiro”*.

3.5. Umbanda na clínica: interlocução de saberes, dificuldades e superações

Os participantes relataram perceber na umbanda uma abertura maior com relação ao seguimento de dogmas. Entendendo-a como mais acolhedora em alguns sentidos.

P1, por exemplo, relatou sobre um paciente que chegou a terapia por questões afetivas e íntimas: *“o problema dele era de relações íntimas, afetivas, enfim, que ele pensava de uma maneira, por um lado bastante livre, porque a umbanda me parece que ela tem uma liberdade um pouco diferente das religiões cristãs por exemplo, a questão da culpa é muito diferente; e como isso contrastava com a parceira dele que era cristã. A forma de ver, de enxergar, de pensar relacionamento, (...) então eu também tive que buscar entender um pouquinho de umbanda na época, aprendi muito com ele nesse sentido”*.

Já a participante P2, nos contou que percebe uma abertura ou recepção na religiosidade umbandista e espírita em relação a pessoas homoafetivas, por entender que os fundamentos dessas religiões são mais abertos ou menos dogmáticos.

A participante, também, nos deixou saber algo muito caro às compreensões que nos foram possíveis nos resultados dos levantamentos e ao final da Segunda Fase. Como dissemos anteriormente, narrou-nos ela que na tentativa de superação da lacuna que teve na graduação e da dificuldade de encontrar bibliografia sobre o tema da umbanda para auxiliá-la em sua prática clínica, visitou três terreiros de umbanda: *“O jeito é ir né? Se eu estou trabalhando em prol do outro, fui em uns dois, três, acho que uns três terreiros de Umbanda diferentes para eu tentar entender (...)”*.

Em sua percepção, após as visitas a terreiros e do encontro com pacientes e alunos umbandistas, o que parece ter se destacado foi o heterogêneo terreno de suas manifestações e parece dificultar a aproximação do psicólogo a respeito de seu fenômeno. Para ela, a postura a partir dessa percepção é de aprendizado e respeito à religiosidade do paciente, pois compreende que as entidades são exemplos de perfis humanos: *“porque tem também tem muita diferença, cada terreiro tem a sua filosofia, tem o seu pai de santo, tem a sua forma de, de tentar fazer a sua introdução dos iniciantes. Tem os orixás que eles batizam, tem os lugares onde eles*

fazem, toda... Não é bem uma desintoxicação... Dão os banhos essas coisas (...) Descarrego! Isso! Então tem alguns centros que tem que ter muita árvore, tem que ter água corrente. Tem outros que nem tanto, não precisa ter água corrente então, aí você vai entender um pouco como é, mas todos eles têm a mesma crença, acreditam em um ser que é realmente poderoso e uma coisa que também eu percebi (...) que essas entidades que existem elas são perfis humanos. Então tem aquele que é mais vaidoso, tem aquele que é mais realista, tem aquele que é mais agressivo que não é de muitas palavras, tem a outra entidade que é mais sensível, ela, qualquer coisinha para ela, ela chora. Então eu percebo assim, quer dizer na minha... Cada entidade ela dá uma característica de um perfil humano então não está diferente muito da gente, né? Quando você vai (...) trabalhar com perfis você percebe que tem aquele indivíduo que é mais intimista, aquele indivíduo que é mais social, tem aquele indivíduo que procura ajudar todo mundo, tem aquele que procurar por mais, unir todo mundo, tem o que tem uma forma mais grosseira de lidar com as pessoas e as entidades também tem esses perfis, por isso cada um tem a sua entidade de respaldo, né?!".

Similar a nossa postura, ao se aproximar ou pesquisar sobre a religião de umbanda, ou sobre as umbandas, parece-nos que o acesso mais acertado a seu universo pode ser tanto uma retomada histórica de sua construção secular quanto assumir as diferentes vertentes ou 'escolas' existentes dentro de seu universo, pois perpassam diretamente assuntos nos quais o compromisso social da Psicologia pode se debruçar. Além disso, as diferentes vertentes da(s) umbanda(s), assentadas em diferentes tradições, sem um livro único que dite os fundamentos e dogmas pétreos de sua possibilidade de realização, obrigam os adeptos a se valerem da ética para a prática de sua fé, reverberadas a partir de modelos de conduta, os perfis humanos que P2 trouxe como exemplo, que possuem seu lastro nos ensinamentos dos ancestrais.

Por esse motivo, consideramos a Religião umbandista, que se expressa na religiosidade de cada um, como uma abertura que carrega em si seu aspecto *indizível e misterioso*.

A seu modo, a participante P5 também nos chamou a atenção para o aspecto da religiosidade, isto é, para a forma como cada um vive sua fé. Trazendo um exemplo da umbanda, nos revelou que em algumas vezes pode surgir um certo

fanatismo ou um esquecimento de si mesmo em favor de seguir regras estabelecidas de alguma religião.

Assim, pudemos depreender que os participantes também relataram algumas dificuldades sobre o trato do tema 'umbanda' quando esta visitou a clínica. Na compreensão do participante P1 a principal dificuldade foi a questão dos valores pessoais que ele possuía em contraste com os valores que permeavam a religiosidade umbandista manifestada por seu paciente, sobretudo a questão dos sacrifícios animais.

Todavia, apontou para o cuidado necessário de acolhimento e de suspensão dos valores pessoais para a possibilidade do projeto terapêutico ter sequência. Nesse sentido, sobre sua sensação e sobre o desconhecimento da religião, P3 nos contou sobre um certo imaginário coletivo a respeito da umbanda. No que nos pareceu ser uma das dificuldades de acesso à temática em consultório.

Em direção similar, a participante P6 disse não ter conhecimento nenhum sobre a umbanda para além do senso comum: *“Não conheço nada (...) o que eu sei é coisa do senso comum (...)”*.

Os participantes também revelaram a necessidade do psicólogo poder desenvolver uma escuta que possibilite a eles aprender com seu paciente. P1, por exemplo, ressalta a idiossincrasia da estrutura livre que a religião umbandista possui e que acaba por contrastar com inúmeras regras sociais.

A participante P3 parece acompanhar o raciocínio ao nos dizer que há uma necessidade de escuta e compreensão por parte do psicólogo, sobre o sentido da fé umbandista para cada um de seus paciente. Como exemplo retoma o primeiro caso por ela narrado e diz sobre o modo como vai procurar suprir a lacuna temática que ela possui: *“(...) Aí vai ter que ser aquela, não vai ser pelo google com certeza, mas aí eu não sei nem como que eu vou me informar sobre isso porque eu não conheço ninguém do meu mundo mais próximo que seja, que tem algum conhecimento na área para ir para as referências corretas, porque senão você vê um monte de bobagem então eu tô mais, nesse sentido, eu tô mais psicanalista. Deixa ela trazer para eu entender o que significa para ela e depois eu vou descobrir o que é, não estou muito preocupa de ir atrás disso não, mas sei que ela disse que ela se sente bem, então ok! Mas eu acho que em algum momento se acontecer, eu acho que é aí sim enfim talvez tenha que fazer alguma aproximação, ainda não senti que seria necessário”*.

Com relação a questões de incorporação e sua histórica vinculação com transtornos mentais, a participante P4, contou-nos uma situação familiar a esta pesquisa¹¹⁸, vivida com uma paciente umbandista que retomaremos em nossas discussões.

¹¹⁸ Ver a Segunda Fase.

3.6. Umbanda na sala de aula: interlocução de saberes, dificuldades e superações

O participante P1 não relatou nenhum fato marcante com relação à docência e à umbanda. Contudo, disse sobre sua percepção pessoal com relação aos alunos umbandistas e de outras religiões matriciais afro-indígenas em comparado a outras profissões de fé, que já teve a oportunidade de se deparar em sua carreira. Mas nos relatou que as dificuldades vividas na docência se revelam quando há o encontro dos valores de alunos de outras religiões com os valores da umbanda e estabelece um limite de oposições maturidade x imaturidade do graduando: *"o que eu percebo é um certo, um certo inconformismo desses alunos em relação a determinadas condutas, normas e posições de outros, pessoas que professam outras religiões. Eu percebo de algumas vezes de uma maneira um pouco rígida, porque estão se flexibilizando ainda, mas quando vai chegando mais nos últimos semestres eu percebo que eles estão mais maduros e eles conseguem conversar e negociar de uma maneira mais tranquila, mas no começo tem alguns embates, sabe?"*.

Além disso, P2 também nos disse perceber muito preconceito contra alunos que são umbandistas e nota que questões religiosas misturam-se com questões de racismo.

A participante também nos contou sobre um acontecimento muito significativo em sua história envolvendo um sacerdote e suas obrigações ou preceitos¹¹⁹ que pôde nos auxiliar a compreender a extensão do respeito à religiosidade de cada um. *"Tinha um aluno que num certo semestre que, por ele usar aquele colarzinho, usar aquela fitinha no braço¹²⁰, eu sei que ela da umbanda né, como eu já atendi outros, tinha épocas que ele se ausentou da aula em função de fazer trabalhos, aquelas coisas todas (...) Então às vezes ele deixava aparecer, ele usava muito roupa mais fechadinha assim e às vezes, na época de verão, ela ficava mais aberta e apareciam os colares, os búzios e etc, porque ele era Pai de Santo. Então depois eu conversando com ele ai ele colocou: - 'é porque às vezes eu me ausento, porque eu tenho que cuidar da casa'. Não sei se você acompanha isso, mas a gente vai aprendendo: - 'Eu tenho que cuidar, tenho que fazer um santo, fazer o santo, cuidar da casa, então a senhora entende?'. Então eu falei: - 'Não, tudo bem! Eu já tinha*

¹¹⁹ Ver no Glossário.

¹²⁰ Ver no Glossário o termo 'Contra Egun'.

percebido'. E às vezes ele vinha, a camiseta subia e aparecia a indumentária dele. Eu não sei se isso acontecia, a sala, então sempre que tinha uma coisa de grupo ele nunca, ninguém o chamava para participar, eu que tinha que dizer: - 'Fulano, você vai fazer sozinho? Você não vai participar de um grupo?'. Aí ficava aquele olhar 'Ah se quiser vir no meu', sabe? Às vezes ele ia, às vezes: - 'Não, eu vou fazer sozinho'. Então às vezes ele acabava fazendo sozinho os trabalhos. (...).

Esse resultado nos é familiar. Devemos lembrar que situação similar envolvendo os preceitos nos aconteceu no consultório, principalmente no tocante à flexibilidade que tivemos com o paciente (primeira narrativa) que precisava remarcar sessões em função de seus rituais preparatórios no terreiro em que fazia parte.

A participante P3, em sua narrativa revelou que não se deparou com tema em sua experiência pessoal como docente. Além disso, disse-nos que em 20 anos nenhum aluno a procurou para abordar este tema em pesquisas que ela realizava orientação. Esse dado nos parece significativo ao rememorarmos as revisões que realizamos, uma vez que a incidência de estudos sobre umbanda é ainda menor em comparação a outras profissões de fé. Em que pese observarmos, principalmente a partir da década de 2000, uma crescente de pesquisas com temas entre psicologia e religião, principalmente psicologia e espiritualidade, temas sobre a umbanda não parecem seguir essa mesma curva.

Ao que parece, temas religiosos, neste caso da umbanda, parecem encontrar uma maior acolhida e possibilidade de trato em aulas de supervisão de estágio.

Tivemos como exemplo a fala da participante P4, que nos narrou um caso que a impactou muito, vivido com sua aluna, um casal de umbandistas e o segurança da clínica escola que também era do “axé” (sic). Na narrativa, uma situação muito desconfortável se desenrolou que tinha direta relação com a crença e a história dos pacientes. Com experiência como professora e alguma vivência em sua religião, a docente pôde manejar o desfecho do caso sem maiores sofrimentos e utilizá-lo como ponte pedagógica a seus outros alunos do grupo de supervisão.

3.7. Temas Levantados

Após nossas breves considerações, e continuando com a preocupação com o encadeamento e a continuidade de nossa pesquisa, deixamos aqui a indicação dos temas apontados. Cabe-se dizer que além de os destacarmos, acompanhando os apontamentos dos capítulos introdutórios e das fases anteriores, eles foram analisados no decorrer do trabalho. Sobretudo nas discussões:

História pessoal e relações com a temática...

- Com excessão de apenas um, todos os participantes compreendem que sua própria história pessoal influencia o modo como eles se relacionam com este tema profissionalmente, todavia, todos relataram facilidades e dificuldades de aproximação com a temática;

Religião, Religiosidade e Espiritualidade na clínica...

- Todos os participantes, a seu modo, disseram não ter tido uma base em suas formações em psicologia para a atuação que envolvia a temática, o que relataram ser uma dificuldade contumaz. Nesse sentido realizaram importantes contribuições para nossa aproximação;
- Parece ainda haver uma vinculação entre essa temática e demandas a ela associada com possíveis transtornos mentais;
 - *Lembramos que o caso relatado pela participante P2 não tratava diretamente sobre a umbanda, todavia os atributos negativos observados em sua narrativa, são símiles ao que observamos historicamente nas santidades, calundus, cabulas, macumbas e quimbandas, mesmo quando as questões não estão realmente vinculadas a transtornos mentais.*
- P4 e P5 trouxeram o aspecto da religiosidade como um ponto importante da lida com a temática em sua atuação clínica. Todavia, de acordo com os participantes, existem inúmeros cuidados ao se atender demandas que perpassam questões religiosas;

- P3 e P4 também enalteceram a importância do processo terapêutico pessoal na possibilidade do enfrentamento às dificuldades e superações desse campo fronteiriço, sobretudo em função dos conflitos e preocupações éticas existentes no choque inter e intra religiosos entre psicólogo e atendido;
 - *Nesse mesmo sentido, a participante P4 relatou que fazer as pazes com a própria espiritualidade, a partir do conhecimento de si e do processo terapêutico, a auxiliou muito, não apenas como clínica, mas também como professora.*
- De acordo com os participantes, é necessário que o psicólogo possa estar sempre renovando seus saberes e buscando novas referências para sua atuação.

Religião, Religiosidade e Espiritualidade na Docência...

- No campo da formação em psicologia, notamos que parece haver um aparente ou escamoteado ostracismo que ainda vigora em relação a temas religiosos e ou espirituais;
 - *Os participantes relataram não ter tido nenhuma disciplina específica que tratasse sobre o tema religião ou espiritualidade em sua própria formação, sendo um dos desafios de sua prática como clínicos e como docentes;*
 - *P2 nos revelou que apesar de sua procura, não encontrou bibliografias específicas ou suficientes que a auxiliassem em sua atuação;*
 - *Com nosso intervalo temporal de mais de 40 anos entre a formação dos participantes, nos questionamos se as DCN's têm se mostrado suficientes para acolherem às demandas religiosas e espirituais na formação?*
- P2 nos oferece um entendimento para a atuação do professor que deve ir ao encontro da possibilidade de ensino ao acolhimento das individualidades, pela via de um entendimento que perpassa necessariamente sobre a religiosidade, tanto em supervisões de estágio quanto em disciplinas teóricas;

- *P1 e P2 também revelaram algo muito semelhante ao que nos motivou a tratar deste tema em pesquisa, qual seja, a própria dúvida em arriscar a deslindar sobre a temática e, ao fazê-lo, a insegurança que pode assombrar o professor.*
- O participante P1 e a participante P3, também relataram o aspecto do controle institucional exercido ao professor para tratar dessa temática, expondo que, muitas vezes, tal controle limita a ação do docente ao impedi-lo de poder abordar abertamente sobre o assunto;
 - *Na compreensão do participante P1, não apenas não há disciplinas voltadas para o assunto e uma preparação institucional aos professores para abordá-lo, como, também, existe uma espécie de bloqueio por parte dos profissionais devido ao receio que historicamente paira sobre a temática.*
- Aproximando-se de uma questão similar, a participante P5 narrou sobre uma certa cultura institucional que pode existir nas universidades e influenciar, ou não, a possibilidade de aparecimento de determinadas questões, como por exemplo, de questões religiosas e a identificação com alguma religião.
- Retomando as narrativas de P1, P3 e P5 e as nossas próprias experiências, expostas na Segunda Fase, relembremos a análise de Pinho (2012), encontrada em nossa revisão, que mostrou a existência de intensos conflitos nos estudantes de graduação de psicologia quando do encontro entre crenças religiosas e os conhecimentos adquiridos pela ciência psicológica. Na esteira destes conflitos, Cavalheiro (2010), Beneduzzi (2012), Pinho (2012), Cunha (2017), Campos (2019), salientam a imperativa necessidade de se incluir estudos sobre psicologia e espiritualidade na formação de psicólogos.

Sobre a umbanda na clínica

- Os participantes relataram perceber na umbanda uma abertura maior com relação ao seguimento de dogmas. Entendendo-a como mais acolhedora em alguns sentidos;
 - *Nesse sentido, e além disso, a participante P2 nos contou que percebe uma abertura ou recepção na religiosidade umbandista e espírita em*

relação a pessoas homoafetivas, por perceber que os fundamentos da religião são mais abertos ou menos dogmáticos;

- *Entretanto, a participante P5, relatou-nos sobre o aspecto da religiosidade, isto é, para a forma como cada um vive sua fé. Trazendo um exemplo da umbanda, nos revelou que em algumas vezes pode surgir um certo fanatismo ou um esquecimento de si mesmo em favor de seguir regras estabelecidas de alguma religião.*
- Os participantes também relataram algumas dificuldades sobre o trato do tema umbanda quando esta visitou a clínica como por exemplo a questão dos valores pessoais do psicólogo em contraste com a fé umbandista;
 - *Para o participante P1, a dificuldade do contraste foi sobretudo a questão dos sacrifícios animais; Todavia, apontou para o cuidado necessário de acolhimento e de suspensão dos valores pessoais para a possibilidade do projeto terapêutico ter sequência.*
- Ainda parece haver um grande desconhecimento sobre a religião, P3, por exemplo, nos contou sobre um certo imaginário coletivo a respeito da umbanda e P6 sobre o senso comum que ainda existe em seu entorno. No que nos pareceu ser uma das dificuldades de acesso à temática em consultório.
- Os participantes também revelaram a necessidade do psicólogo poder desenvolver uma escuta que possibilite a eles aprender com seu paciente. Nesse sentido, P1, por exemplo, ressalta a idiossincrasia da estrutura livre que a religião umbandista possui e que acaba por contrastar com inúmeras regras sociais;
- Questões de incorporação e sua histórica vinculação com transtornos mentais;
 - *A participante P4, contou-nos uma situação familiar a esta pesquisa, relatada sobretudo em nossa terceira narrativa de experiência ao expor a questão da incorporação.*
- A possibilidade de ter um espaço terapêutico em que se pode falar e refletir sobre o tema parece fazer toda a diferença não somente com relação a

questões sobre religiosidade e espiritualidade como sobre a umbanda especificamente;

- Na percepção de P2, após as visitas a terreiros e do encontro com pacientes e alunos umbandistas, o que parece ter se destacado foi o heterogêneo terreno de suas manifestações, algo que se apresenta como inexorável à umbanda e parece dificultar a aproximação do psicólogo a respeito de seu fenômeno. Para ela, a postura a partir dessa percepção é de aprendizado e respeito à religiosidade do paciente, pois compreende que as entidades são exemplos de perfis humanos.

Sobre a umbanda na Docência...

- Parece haver uma dificuldade de manejo em sala de aula quando há o encontro de outras profissões de fé com religiões matriciais afro-indígenas;
 - *P1 relatou a dificuldade vivida na docência se revela quando há o encontro dos valores de alunos de outras religiões com os valores da umbanda e estabelece um limite de oposições maturidade x imaturidade do graduando;*
 - *P2 também nos disse perceber muito preconceito contra alunos que são umbandistas e nota que questões religiosas misturam-se com questões de racismo.*
- A participante P3, em sua narrativa revelou que não se percoeu com tema em sua experiência pessoal como docente. Além disso, disse-nos que em 20 anos nunca se deparou com alunos de psicologia que procurassem abordar este tema em suas pesquisas;
- Ao que parece, temas religiosos, neste caso da umbanda, parecem encontrar uma maior acolhida e possibilidade de trato em aulas de supervisão de estágio.

QUARTA FASE

1. A CONSTRUÇÃO DE UM GLOSSÁRIO

Esta quarta fase, a priori, era um pequenino glossário pensado para facilitar o leitor a se aproximar dos significados e dos sentidos de alguns termos utilizados, durante a escrita da tese - considerados como linguagem comum às umbandas e outras religiões matriciais afro-indígenas - e que, muitas vezes, não são congruentes entre si.

Contudo, no decorrer da pesquisa, notamos a necessidade de expor a munificência ou generosidade com que as diferentes manifestações umbandistas recepcionam os conceitos que subjazem às suas práticas. Eis que o diminuto tornou-se, com uma tentativa de revisão dos termos, um pouco maior.

Todavia, advertimos, que não se trata de uma lista definitiva a ser tomada como verdade absoluta ou um vocabulário de significados apenas. Mas sim de um norte, vislumbrado a partir da experiência do pesquisador em sua clínica como psicólogo, de sua vivência religiosa e sacerdotal e de levantamento a outros autores – umbandistas e pesquisadores da temática, que professam ou não a fé na umbanda.

Cabe-se dizer que, seguindo o mote desta investigação, fizemos questão de nos resguardar, quando possível, por diferentes interpretações em cada um dos termos perquiridos, para poder descrever o heterogêneo terreno de disputa e as (in)compreensões em que se encontram, expondo, portanto, as clivagens e dificuldades de aproximação e apreensão às suas extensões de sentido, em um todo que, por vezes, denota aspectos de uma revisão teórico-conceitual de literatura - melhor seria re-visitação histórica.

Durante o exame das palavras, em alguns casos, acresceu-se 'termos relacionados' a elas. Como exemplo, ao termo *Curimar* adicionamos *Corimá*, *Curimá*, *Corimba* e outros, que pudessem estabelecer as relações amovidas ou não com o termo originalmente visitado. Em outros, além dos termos relacionados, algumas palavras ou expressões comumente utilizadas, surgiram na própria definição. Nesses casos, italicizamos, adicionamos nota de rodapé e acrescentamos ao glossário como uma nova entrada. Como exemplo, na pesquisa sobre *Ancestral*, os termos *Egun* e *Quiumba*; na pesquisa sobre *Assentamento*, o termo *Congá*.

Quando possível, também, desenhamos algumas ilustrações a partir de nossa própria vivência com a umbanda. É possível que os desenhos sejam um tanto rudimentares, mas talvez sirvam como pontes à aproximação: memorial e material

para quem já as viu e, quem sabe, ao menos, imaginativa para quem nunca viu ou apenas ouviu falar a respeito.

Ao final da tese, deixamos nas 'Referências do Glossário' a indicação das consultas realizadas, para que fosse possível sua identificação e investigação por parte dos interessados nesse complexo, profuso e gigantesco universo.

1.1. GLOSSÁRIO

A

AGOGÔ: De acordo com Castro (2022), o *agogô* é um “idíofone constituído por duas campânulas de ferro que se percutem com um pedaço de ferro, produzindo dois sons, um de cada campânula. Nos candomblés, ele acompanha os três tambores da orquestra cerimonial¹²¹ e serve não só para marcar o ritmo e sua mudança de acordo com o toque peculiar a cada nação, bem como anunciar o início da cerimônia” (p. 289). O *pedaço de ferro* usado para tocá-lo pode ser de madeira e sua utilização é largamente percebida nos terreiros de umbanda. Agogô é uma palavra de origem ioruba, mas também há a presença banto na história da utilização de sinetas, câmpanulas e sinos ritualísticos. De acordo com Galante (2022) “talvez seja passível de crítica a escolha específica desse trabalho sobre a história das culturas sineiras da África Central ocidental, uma vez que outras culturas sineiras africanas também influenciaram a formação do mundo afro-atlântico e a diáspora africana no Brasil. Talvez o melhor exemplo disso seja a centralidade que a matriz cultural yoruba exerce no imaginário religioso afro-brasileiro contemporâneo. Assim, é possível que quando incitadas a pensar em sinos da diáspora africana no Brasil, a maioria das pessoas hoje se lembrem de sinos sagrados de origem yoruba como o agogô, o gã (palavra de origem fon), ou adjá. Ainda que essa articulação faça todo sentido, especialmente do ponto de vista histórico de tradições religiosas afro-brasileiras específicas, originadas em lugares como Bahia, Maranhão ou Pernambuco, minha escolha de recorte pela diáspora centro-africana foi motivada pela centralidade ainda muitas vezes invisibilizada dessas culturas nos processos de formação da maior parte das culturas afro-brasileiras. Nesse sentido, muitas vezes a leitura das tradições culturais da diáspora africana no Brasil do passado subsidiada apenas por projeções baseadas no que são as culturas e identidades afro-brasileiras contemporâneas, especialmente as religiosas, gera equívocos e distorções em relação a história dessas mesmas tradições. Assim, a historiografia sobre a diáspora africana no Brasil tem demonstrado, principalmente nos estudos produzidos nos últimos quarenta anos, a importância fundamental dos povos da África Central, culturas do tronco etnolinguístico Bantu (ou banto), para a formação do Brasil e de

¹²¹ Ver o termo ‘Orquestra dos Orixás’.

suas inúmeras identidades culturais" (pp. 34-35). Em vasta e importante pesquisa, Galante (2022) retoma a existência e a importância de alguns dos sinos bantos, como por exemplo os *Madibu*, os sinos dos caçadores, *Kunda*, os sinos do tempo-espaço, *Ngunga/Ngongi*, os sinos dos reis, entre outros. Reiterando a tradição banto e aproximando-a da umbanda, citamos um ponto macumbeiro que qualquer ouvinte mais atento já escutou:

O sino da Igrejinha Faz belém blem blom
Deu meia-noite o galo já cantou
Seu Tranca-ruas que é o dono da gira
Oi corre-gira que Ogum mandou¹²²

Gravado e cantado por artistas brasileiros, o ponto de Tranca-ruas trata de sedimentações, história, força, significados e da formação dos muito Brasis. Para Galante (2022), segundo o antigo “Vocabulário Portuguez e latino” de Bluteau (1728)¹²³ a expressão portuguesa “tranca-ruas”, grafada naquela obra como “trancarruas”, significava: “Homem vadio. Valentão, que anda de noite. Chulo”. Adaptada, durante o próprio século XVIII, ao contexto colonial luso-brasileiro a expressão passou a designar aqui os “valentes” capoeiras, africanos e afro-brasileiros, os verdadeiros donos das ruas brasileiras. Segundo Campos (1936, p.63)¹²⁴ os sineiros oitocentistas tinham “a regra mui generalizada outrora de ser trancaruas”. Ainda que conhecesse a falange de entidades espirituais denominadas “tranca-ruas”: “das almas”, “das sete encruzilhadas”, “das matas”, “das praias”, dentre outros, não me passava pela cabeça que a origem dessa denominação espiritual estivesse diretamente ligada aos capoeiras brasileiros dos séculos XVIII e XIX. Segundo Slenes (2007, p. 127)¹²⁵ o uso da expressão “Galo” por centro-africanos, no sudeste do Brasil, seria uma tradução da metáfora espiritual congo “nsusu” (em kikongo: “ave doméstica”), usada tanto em tradições afro-brasileiras como o jongo e o candombe, como em Cuba, em tradições como a makuta e a yuka,

¹²² Ponto cantado. Domínio público.

¹²³ O autor cita: BLUTEAU, R. **Suplemento ao Vocabulario Portuguez e latino (Parte 2: Letras M-Z)**. Lisboa: Patriarcal Officina da Musica, 1728, p.262.

¹²⁴ O autor cita: CAMPOS, J. da S. **A voz dos campanários baianos**. Bahia: Imp. Oficial do Estado, 1936.

¹²⁵ O autor cita: SLENES, R. W. “Eu venho de longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silvia Hunold e PACHECO, Gustavo (Orgs.). **Memória do Jongo As gravações históricas de Stanley J. Stein, Vassouras, 1949**. Rio de Janeiro: Ed. Folha Seca, 2007.

para designar os mestres cantadores (“kumba”) em seus desafios públicos. Assim, acredito que foram justamente esses “galos” da meia noite, mestres sineiros capoeiras, centro-africanos, assim como os seus descendentes afro-brasileiros oitocentistas, que foram ancestralizados como exus, denominados “tranca-ruas”, na chamada macumba carioca (pp. 117-118). Ainda de acordo com o autor, “os sinos (de madeira ou metal) sempre foram na África Central ocidental instrumentos sagrados de comunicação e dinamização do tempo/espço ancestral por parte dos médicos-sacerdotes (nganga) centro-africanos. Da mesma forma, também no mundo yoruba os sinos eram (como são até hoje) instrumentos sagrados de mediação/comunicação entre os humanos e os orixás, especialmente no caso do orixá Exu, senhor dos caminhos e da comunicação” (Galante, 2022, p. 118). *Termos relacionados:* **Gã:** Ver o termo.

Figura 4: Agogô



Fonte: Elaborado pelo autor

ALABANDA: Nome dado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, quando aconteceu o que parece ser sua primeira manifestação em Zélio Fernandino de Moraes, no episódio que ficou conhecido como anúncio ou nascimento da umbanda. Como exposto por Cumino (2011), que resgatou a explicação do próprio Zélio, aparentemente ao ano de 1972, na casa de Lília Ribeiro (diretora da Tenda de Umbanda Luz, Esperança, Fraternidade - TULEF-RJ), encontramos: "Na Federação,

ele (Caboclo das Sete Encruzilhadas) procurou um nome que trouxesse Umbanda; então pensou primeiro em árabe, era ALÁ que é Deus BANDA; ficava feito. Então ele disse: vamos procurar em grego, AUM - Deus - BANDA, Deus Conosco, Deus do Nosso Lado" (Cumino, 2011, p. 331). Ainda é Cumino (2011), quem nos revela que "podemos observar Zélio afirmando que a religião chamou-se Alabanda, Aumbanda e finalmente Umbanda (...)" (p. 102). Alabanda, teria sido também o nome da velha-nova religião, em homenagem à entidade Orixá Malet, um caboclo de Ogum que havia sido um malaio muçulmano em sua última existência, que se manifestaria apenas em 1913.

ALABÊ: De acordo com Cacciatore (1977) alabê é o "tocador-chefe dos atabaques, geralmente um ogã, iniciado para essa função. Em alguns terreiros, qualquer dos tocadores de atabaque" (p. 43). O termo tem origem no iorubá "'alá' - dono; 'agbè' cabaça (também usada para tambor, na África)" (Cacciatore, 1977, p. 43).

ALGUIDAR: Recipiente feito de barro que possui muitos tamanhos, confeccionado em formato cônico - é similar a um prato fundo. Comumente utilizado em rituais de preparação de ervas para banhos ou amacis, oferendas para as divindades e guias e nos *assentamentos*¹²⁶ destes, nas mais diferentes manifestações umbandistas. Para Cacciatore (1977), a palavra é um aportuguesamento do árabe *al-gidar* – escudela de barro. Diz a autora que essa “vasilha de barro, em forma de cone truncado invertido, [é] muito usada nos terreiros para comidas votivas, especialmente de Exu, bem como nos ‘assentamentos’ deste (p. 45, *grifo nosso*).

AMACI: Preparo de ervas comumente feito com água para fins de lavagem de cabeça ou banho. Prática observada em muitos terreiros e tradições matriciais afro-indígenas. Linares, Trindade e Costa (2009) revelam que "Por ser o único que pode ser depositado na cabeça do filho de fé, o banho de amaci reveste-se de excepcional importância. Deve ser preparado somente por pessoa que esteja realmente capacitada a fazê-lo, ou seja, por um pai espiritual ou por um babalorixá" (p. 148). De acordo com Cacciatore (1977), o termo amaci tem origem provável no iorubá: "*amáa* - hábito, costume; *sí* - por para dentro" (pp. 46-47). *Termos relacionados:* **Amazi:** “Água purificadora da fonte sagrada do terreiro. Do zulu

¹²⁶ Consultar o termo ‘Assentamento’.

amanzi, água” (Lopes, 2015, p. 31). “Banto. Água, rio, fonte, regato” (Castro, 2005, p. 151). **Amazim**: “Infusão de ervas e folhas sagradas usadas nos banhos propiciatórios e nos ritos fúnebres (axexé), quando ela é posta em uma cabaça, à porta da entrada do terreiro, para que seus participantes possam molhar os pulsos e as mãos, após o que o restante é atirado à rua, na crença de livrá-los de qualquer contato com a morte”. (Castro, 2005, p. 151). **Axé-de-folha**: “Banho ritual preparado com folhas e água do axé” (Castro, 2005, p. 161). **Banho de Abô**: Também chamado de banho de ervas e/ou *banho de folhas* (Cacciatore, 1977), dependendo da vertente umbandista. Configura-se como um banho ritual preparado com ervas frescas ou secas que pode ou não ser tomado frequentemente pelos adeptos por indicação do sacerdote, de alguma entidade e/ou para manutenção do axé; banho para fins específicos como cura, prosperidade, proteção e em alguns casos descarrego. **Banho de Descarrego**: Banho de ervas com a finalidade de limpeza espiritual.

ANCESTRAL: Antepassado. Família. A quem represento e a quem devo ser digno de representar enquanto vivo. Protetor benfazejo. Auxiliam na guia(nça) de nossas vidas a partir de suas histórias, sabedoria e experiência. Tanto podem ser os inquices, orixás e voduns, sendo mais comum, entretanto, se referirem aos guias espirituais ou entidades, em muitas tradições umbandistas, com acepções que variam de terreiro para terreiro, de tradição para tradição e regionalmente. **Ancestral**: “O ancestral é importante porque deixou uma herança espiritual a ser preservada e cultuada. O culto aos antepassados consiste na veneração ritual dos espíritos dos ancestrais, em busca da energia deles emanada. Na tradição africana, a crença na sobrevivência da alma após a morte foi sempre garantia de estabilidade social interna e unidade familiar”. (Lopes, 2015, p. 21). *Termos relacionados*: **Baami**: Entidade ou Guia protetor do terreiro. De acordo com Cacciatore (1977) expressão oriunda do iorubá *ba* - contração de *baba*, que significa pai; *amí* - figura principal, guia. “Entidade-guia, protetor de terreiro” (p. 59). Nesse sentido, no caso da Cabana, o *Baami* seria o Pai Joaquim, por exemplo. Todavia, antes da revisão para a produção deste material, nunca havia me deparado com o termo, falado ou escrito. **Bacuro**: “s.m. Nos antigos cultos bantos, espírito da natureza, que jamais encarnou. Do quicongo *mbakulu*, ancião, antepassado” (Lopes, 2012, p. 40, *grifos do autor*). Para Castro (2005) “**Baculo** (banto) s.m. velhos, anciões, os mais velhos do culto”

(p. 165). **Egum de Orixá, Entidade de Orixá ou Orixá Menor:** Na umbanda de Almas e Angola, como explica Martins (2011), são os nomes atribuídos aos guias espirituais: "Para os seguidores dos Rituais de Almas e Angola, os Orixás dividem-se em duas categorias: Orixá Maior e Orixá Menor. Orixá Maior é aquela energia que faz com que a natureza tenha movimento, se transforme e gere vida. É a essência da Vida. Por exemplo, Oxalá é o Senhor da Vida, Yemanjá é responsável pela formação e manutenção da vida marinha. Xangô é o responsável pela energia do trovão que desencadeia as tempestades que limpam a atmosfera. Nanã limpa a Terra das negatividades, Inhasã é a responsável pela limpeza do ar atmosférico e com seus ventos espalha vida. Oxum é a deusa da fertilidade, Oxossi o provedor da caça e alimentos e Ogum representa a própria luta pela sobrevivência. Obaluaê, considerado Senhor da Morte, representa o fim do ciclo aqui na Terra. O Orixá Maior é pura energia, não passou pelo processo de encarnação como os seres humanos. Ele é essência elementar, é força vital que tem origem em Olorum e que faz com que a mecânica do universo oscile entre o caos e a ordem, gerando vida e movimento. Eles são chamados apenas pelo primeiro nome, Oxalá, Nanã, Xangô, Yemanjá, Oxossi, Oxum, Inhasã, Ogum, Obaluaê ou Omulu. O Orixá Maior é uno e onipresente. Orixás Menores são aquelas Entidades espirituais que fazem a mediação entre o ser humano e Orixá Maior. São, conforme as diversas lendas africanas, espíritos que possuem um alto grau de evolução que baixam nos Terreiros somente em sessões destinadas aos Orixás. São também chamados Eguns dos Orixás Entidades ou Entidades de Orixá. O Orixá Menor possui o mesmo nome do Orixá Maior, acompanhado de um sobrenome. Por exemplo, Ogum Beira-Mar, Yemanjá Sobá, Oxóssi Caçador. A este segundo nome chamamos de dijina do Orixá. Assim podemos ter vários Oguns, Xangôs, Oxóssis, Yemanjás, etc. Os Orixás Menores são espíritos dotados de forças concedidas pelo Orixá Maior. É isto que diferencia os *eguns*¹²⁷, os eguns dos Orixás e os *kiumbas*¹²⁸. Os primeiros são os próprios antepassados, ou seja, nossos ancestrais; os segundos representam os espíritos dotados de força cósmica e muita luz e os terceiros são espíritos de mortos que ainda não alcançaram a luz espiritual, nem compreendem que já vivem em outra dimensão e que seu corpo carnal não mais existe" (Martins, 2011, pp. 74-75). Há também nessa vertente a compreensão sobre os ciclos da vida, representados pela Trindade: "nascimento (Beijada), vida (Oxalá) e morte (Obaluaê)" (Martins, 2011, p.

¹²⁷ Grifo nosso. Ver o termo '*Egun*'.

¹²⁸ Grifo nosso. Ver o termo '*Quiumba*'.

53). **Entidade:** “denominação genérica dada a preto-velho, caboclo, erê, que não estão na categoria de santo, na linguagem religiosa. Do português *entidade*, ente, ser, tudo o que existe ou pode existir” (Castro, 2022, p. 385, *grifos da autora*). Para algumas vertentes de umbanda designa-se o termo **Falangeiros**. Peixoto (2017a), por exemplo, assim os denomina: “Os falangeiros não são os Orixás, mas espíritos que atuam enfeixados nas energias, nos fatores ou nos raios divinos e se confundem com essas particularidades divinas” (p. 137). E ainda: “Quem se manifesta pela mecânica de incorporação são os espíritos falangeiros dos Orixás, que trabalham agrupados por linha, que, por sua vez, estão agrupadas pela irradiação de cada Orixá” (p. 27). **Guias:** Linares, Trindade e Costa (2009) compreendem que há uma sustentação na umbanda a partir de três pilares representados por três manifestações de Guias diferentes, quais sejam, os Pretos-Velhos, os Caboclos e as Crianças; de onde podemos observar uma aproximação fundada representativa e simbolicamente aos ciclos de desenvolvimento da vida humana: criança, adulto (caboclo) e idoso (preto-velho). Também notamos essa designação em Júnior (2014): “a Umbanda possui diversas linhas, todas de suma importância, contudo seu tripé (base) é formado pelos Caboclos, pelos Preto-Velhos e pelas crianças” (p. 206). Em nossas pesquisas, encontramos na obra ‘Umbanda de Todos Nós’, de Matta e Silva, publicada originalmente em 1956, defendida como uma das mais importantes obras umbandistas para alguns autores e adeptos, a seguinte definição que parece ser uma das raízes dessa compreensão: “Repetimos e afirmamos: a Umbanda é o movimento do Círculo Inicial do Triângulo e este, é o Ternário ou a Tríade, que exterioriza suas vibrações através das TRÊS FORMAS ordenadas pela Lei, que são místicas pois simbolizam: a) a PUREZA, que nega o vício, o egoísmo e a ambição; b) a SIMPLICIDADE, que é o oposto da vaidade, do luxo e da ostentação; c) a HUMILDADE, que encerra os Princípios do amor, do sacrificial, e da paciência, ou seja, a negação do poder temporal... As três formas que simbolizam estas Virtudes são as de CRIANÇAS, CABOCLOS e PRETOS-VELHOS, que ainda traduzem: o Princípio ou Nascer, o Meio ou a Plenitude da Força e a Velhice ou o Descanso, isto é, a consciência em calma, o abandono das atrações materiais... o esquecimento do ilusório para o começo da realidade” (Matta e Silva, 1956/1974, p. 114). Já em ‘Umbanda e o poder da Mediunidade’, talvez de 1964 e na obra ‘Umbanda do Brasil’, provavelmente publicada em 1969, livro síntese, o oitavo de W. W. da Matta e Silva, encontramos a mesma definição. O

autor é considerado o fundador da chamada 'Umbanda Esotérica', também nomeada de *Aumbhandhan* (Jorge, 2013). Na obra 'Okê Caboclo', a entidade Caboclo Mirim e Benjamim Figueiredo, seu médium, também já preconizavam essa tríade como fundamento da vida e da umbanda. Em que pese a obra de Figueiredo ser publicada na década de 1960, a Tenda Espírita Mirim, o terreiro por ele(s) dirigido, foi fundado em 1924. Seus ensinamentos e definições aparentemente são um pouco anteriores aos de Matta e Silva. **Morubixaba:** Guias ou entidades em determinadas vertentes ou terreiros com influência da pajelança (Cacciatore, 1977).

ARUANDA: "s. f. Morada mítica dos orixás e entidades superiores da umbanda" (LOPES, 2012, p. 36). Para Velho (1975) "Céu. Local onde vivem os Orixás" (p. 158). Para Castro (2022) "s. A África mítica, termo que aparece frequentemente em cânticos rituais e do folclore afro-brasileiro no Nordeste do Brasil, como nos versos da capoeira e do maculelê (...). Do kimbundo (A)Luanda, capital de Angola". (p. 306).

ASSENTAMENTO: Termo que denota prática muito comum nos terreiros, refere-se a: "v. assentar o santo, instalar os objetos rituais no assento; preparar o corpo da iniciada para receber a divindade, na linguagem religiosa". (Castro, 2022, p. 306). Júnior (2014) possui compreensão semelhante. **Termos relacionados: Assento:** "s.m. ou assentó, altar das divindades, dentro ou fora do terreiro. Nome dado a certas pedras (otá) que se acham colocadas no peji ou em pequenas construções localizadas no quintal do terreiro, sendo cada uma delas identificada com uma determinada entidade que se acredita estar "sentada" ou assentada" nela, na linguagem religiosa. Cf. pepelê. Do Fon à sento', local onde se coloca o assém. Port. assento, local onde alguma coisa está assente, fixada". (Castro, 2022, p. 307).

Assentamento de forças: Na umbanda praticada por Saraceni (2005), ele apregoa que "O ato de assentar forças é um legítimo recurso da religião umbandista herdado dos cultos afros e insere-se no campo da magia. Assentar uma força significa criar no lado material um campo ou um ponto que pode ser ativado pelo médium tanto quando for abrir uma sessão de trabalhos espirituais como ao se sentir sobrecarregado energeticamente ou espiritualmente. Sabemos que todo assentamento tem várias funções, tanto no lado material quanto no espiritual. Um médium, em um processo lento e contínuo, deve ir assentando suas forças espirituais à medida que elas se identificam, riscam seus pontos, solicitam sua guia de trabalho e pedem que se faça a sua firmeza com uma oferenda em um campo de

forças da natureza (o seu santuário natural). Assentar uma força é dar-lhe os recursos elementais mínimos e indispensáveis para que ela possa trabalhar com certa segurança e tenha nos elementos colocados em seu assentamento as fontes energéticas adicionais que precisa ter à disposição o tempo todo e que serão usadas sempre que se fizerem necessárias. Um assentamento também é um portal multidimensional e cada um dos elementos usados nele tem sua finalidade e é em si uma passagem para outras realidades habitadas por seres que vivem em dimensões diferentes da nossa, que é a, humana" (p. 223). **Assentamento vibratório:** De acordo com Peixoto (2017), na umbanda por ele praticada, "Um assentamento vibratório é um centro ou ponto focal de influência magnética. O valor intrínseco de um assentamento vibratório não está só na sua existência como instrumento ritualístico, mas, acima de tudo, no que ele representa: uma manifestação de fé, um elemento de ligação metafísica e um potente concentrador e dinamizador energético. O principal objetivo de um assentamento é potencializar uma determinada vibração, materializado" no duplo etéreo dos elementos arrumados e dispostos, devidamente consagrados e ritualizados, criando potentes campos de forças que funcionam como verdadeiros portais, aos quais os espíritos guias transitam se apoiando para se fixarem no espaço sagrado e, ao mesmo tempo, manterem adequadamente o intenso rebaixamento vibratório, que se impõe para se fazer sentir pelos medianeiros por meio da chamada mecânica de incorporação. Temos diversos tipos de assentamentos vibratórios: congá (altar)¹²⁹, as firmezas e tronqueiras, o cruzeiro das almas: (Peixoto, 2017a, pp. 116-117).

ATABAQUE: De acordo com Da Trindade (2019), os atabaques são tecnicamente instrumentos classificados como membrafones, "com corpo de madeira, o topo fechado por uma pele grossa e afinação sendo feita por cordas ou cunhas, ou também com parafusos e porcas. O corpo do atabaque pode ser inteiriço, cortado e escavado direto de um tronco, pode ser de ripas de madeira ou, mesmo, como antigamente, pode ser feito com materiais reciclados como barris de vinho ou latas e caixas. A pele pode ser de cabrito e, em alguns raros casos, de boi" (pp. 131-132). Vale dizer que em alguns casos, assim como na Cabana do Pai Joaquim, o tambor também pode ter couro de búfalo. Cacciatore (1977), revela-nos que os atabaques

¹²⁹ Ver o termo *Congá*.

“na umbanda são batizados” (p. 54). *Termos relacionados:* **Couro:** Atabaques em geral: “*Tocar o couro!*”; “*Hoje vou tocar o couro*”.

Figura 5: Atabaque



Fonte: Elaborado pelo autor

ATIN: Também grafado como atim. Pó ritualístico, utilizado em larga escala em muitos terreiros, como dispositivo ou tecnologia de saúde. Sua confecção parece variar de acordo com as tradições, todavia, comumente apresenta-se como um pó branco bem peneirado, produzido de pemba branca, ervas secas e de um conjunto de procedimentos rigorosos. Em Castro (2022), encontramos: “1) árvore, vegetação, mato; (seguido pelo nome da divindade) ervas, ou folhas consagradas à divindade, usadas para banhos rituais e práticas exorcizantes; pó medicinal, de uso ritual, feito de folhas secas maceradas ou torradas (...) *Do Fon àtín* e do Quicongo (*a*)nti. 2) (precedido do artigo os) quintal onde se encontram os santuários e as árvores sagradas do terreiro (...) estrada, rua, qualquer lugar fora desses limites (...)” (p. 307). *Termos relacionados:* **Atimbakisi:** “santuário congo-angola ao ar livre, na linguagem religiosa” (Castro, 2022, p. 308). Lopes (2012), grafa o termo como: “Barquice ou baquice, localizado ao ar livre. De *barquice* antecedido do fon (língua daomeana) *àtín*, árvore. Historicamente, na bahia, os terreiros bantos e jejes

(daomeanos) intercambiaram importantes elementos ritualísticos (...) (p. 37). Curioso notar, para além da troca de saberes entre os bantos e os jejes, que *baquice* significa “quarto de santo, na Nação Angola” (Lopes, 2012, p. 46) e *barquice*: “a designação do santuário em cultos afro-brasileiros de origem banta; **gongá**. De origem banta, provavelmente do iaca *bakixi*, plural de *mukixi*, ídolo, fetiche. Queira ver também, no ronga, as vozes *baki*, cesto em que os magos guardam suas mezinhas e seus ossos divinatórios; e *bokise*, caixote, mala” (Lopes, 2012, p. 46, o grifo é meu). **Congá**: Ver o termo. **Kura**: Ver o termo.

AUMBANDHÃ: Termo relacionado à exposição apresentada por Diamantino Coelho Fernandes, em 19 de outubro de 1941, no Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, em nome da Tenda Espírita Mirim, que define a origem do vocábulo umbanda oriunda do sânscrito: Aumbandhã ou Ombanda (Cumino, 2011). Vinculada aos Vedas e registrada nos Upanishads, significaria o limite no ilimitado, princípio divino, fonte permanente de vida. Como se sabe, o primeiro Congresso de Umbanda buscava legitimação e uma organização uniforme e parametrizada para o culto. Em São Paulo, Negrão (1996), explica que nesse período a perseguição e repressão policial eram massivas. O autor encontrou entre 1929 e 1944 86 notícias que se referiam à intervenção do estado nas práticas julgadas como '*baixo espiritismo*', curandeirismo, feitiçaria, entre outros, que atentavam aos bons costumes ditados pelo regime de governo à época, "grosso modo, aos anos da Revolução de 30 e do Estado Novo" (p. 69). Apesar de algumas serem de reuniões em centros espíritas, em sua maioria, as intervenções eram dirigidas mais fortemente às práticas afro-brasileiras. O autor também nos revela que houveram casos em que foram solicitados exames de médicos psiquiatras a fim de averiguar as perturbações dos adeptos e praticantes, mas somente nas reuniões em que a ação policial era exercida em centros espíritas. Cabe-se um adendo, pois, em função da inauguração da *Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações* de 1931, a repressão do Estado mirou em macumbas, candomblés, feitiçarias, entre outros, de tal modo que muitos terreiros umbandistas passaram a se identificar como centros espíritas para se proteger, sendo plausível de se supor que alguns umbandistas, macumbeiros, candomblecistas e feiticeiros, tenham sido estribados, também, como mórbidos psicopatológicos. É provável que o lastro positivista da Liga Brasileira de Higiene Mental, criada na década de 1920, tenha influenciado essas ações sintetizadoras. A termo, na busca por impostar a legitimação da umbanda, o primeiro

Congresso promoveu uma desafricanização declarada de seu fulcro, em uma acepção que parece acompanhar a vigência cultural, ideológica, biologicista e jurídico-legal da época - carregada de preconceito e racismo religioso -, legando à sua continuidade origens totalmente distanciadas de suas raízes. Cabe-se dizer, que "o ritual da Tenda Mirim era diferenciado no meio umbandista e trazia influências do Ocultismo e da Teosofia. O Caboclo Mirim aboliu algumas práticas que mantinham relação com as macumbas cariocas, o Catolicismo e à cultura africana. Na Tenda Mirim e suas filiais não haviam altares católicos, apenas a imagem de Jesus localizada acima da altura da cabeça dos médiuns, onde se podia ler a inscrição **O Médium Supremo** (...), a Tenda Mirim possuía, em 1944, mil e seiscentos médiuns e uma frequência mensal superior e quarenta mil pessoas. Benjamim Figueiredo participou ativamente no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, em 1941. Em 5 de outubro de 1952, fundou juntamente com O Caboclo Mirim o Primado de Umbanda e a primeira Escola Iniciática de Umbanda. O Primado de Umbanda, organização federativa, tinha como objetivos estimular o estudo da Umbanda e a difusão de seus ensinamentos, dando formação sacerdotal e iniciática aos dirigentes dos terreiros filiados, utilizando a terminologia da língua Nheengatú para identificar os respectivos graus de evolução espiritual, resgatando dessa forma os fundamentos esotéricos da Grande Lei de Umbanda" (Trindade, 2014, pp. 255-256).

AUMBANDHAN: Também grafado como Aumbandã ou Aumbandam, é o termo que para Matta e Silva (1956/1974), iniciador da vertente esotérica umbandista, define-se a umbanda: "Alfabeto Adâmico ou Vatan, que originou todos os outros, tem sua própria base nas cinco (5) figuras geométricas fundamentais, ou sejam: o PONTO, a LINHA, a CIRCUNFERÊNCIA, o TRIÂNGULO e o QUADRADO, que, em suas correspondências essenciais, FORMAM ou SIGNIFICAM: ADAM — EVA — ADAMA ou Adão-Eva-Lei ou Regra, de acordo com os valores e a própria expressão fonética destas 5 figuras no dito alfabeto Adâmico, que se pronunciam precisamente como se formam, da seguinte maneira, em linha horizontal (ou em linha vertical, lendo-se de baixo para cima, conforme era escrita a língua) isto é, o mesmo que ADÃO — EVA — T.F.T ou REGRA, ou seja ainda, por analogia, PAI — MÃE — FILHO, ou mais explicitamente: o Princípio Absoluto (ADÃO) que atuou na Natureza (EVA) gerando o Mundo da Forma (REGRA). 1º - AUM (ÔM) ou UM (que significa Deus ou o Supremo Espírito); 2º - B ou BA no Adâmico ou no Ariano, cuja correspondência é A

ou AN ou BAN, que significa originalmente — CONJUNTO — PRINCÍPIO — LIGAÇÃO; 3º - A e D ou ADAM ou ADÃ ou AD ou, por metátese, DA, que significa LEI no sentido de Lei Universal” (pp. 37-38).

AUMBRAM: Também grafada como Aumpiram é a forma como Roger Feraudy (1987), que retoma valores esotéricos, hinduístas e universalistas na obra *‘Serões do Pai Velho’*, incorporado ou influenciado pelo preto-velho Pai Tomé, também chamado de Babajiananda, respondeu a perguntas que lhes foram feitas sobre a umbanda. Em obra posterior, *‘Umbanda, essa desconhecida’*, retoma os valores da obra *‘Serões’* e afirma: “Mais uma vez somos obrigados a citar o nosso livro anterior *‘Serões do Pai Velho’*, que ali aborda a origem da palavra Umbanda. Nessa obra foi revelado o que na época podia ser dito, por razões óbvias. Agora, recebida a ordem, podemos avançar mais nos conceitos e, se não de forma completa, pelo menos em grande parte, oferecer ao leitor o mistério e verdade que ocultam essa palavra que foi totalmente perdida ou deturpada ao longo dos séculos. Chegou, finalmente, o momento de descerrar o véu de Isis, e aqueles que estiverem preparados moral e espiritualmente para compreender a verdade terão a primazia de retirar os últimos véus que ainda encobrem a face da dama velada. Sem mais sombra de dúvida, sabemos não ser a África, mas o berço do ritual sagrado, dito agora Umbanda, continente atlante, usado e praticado pelos magos vermelhos desse continente. Esses magos brancos foram veículos do carma, ou melhor, seus intermediários, pois, como instrumentos dos Senhores do Carma, os Lipikas, puderam interpretar a Divina Revelação e atuar contra a magia negra, evoluindo e modificando carma dos primeiros médiuns, que atuavam nas suas hostes, nesse movimento sagrado, que foi a primitiva Umbanda (...). Podemos (...) entender que a palavra Umbanda era a palavra sagrada, somente em algumas ocasiões especiais pronunciada secretamente pelo sumo sacerdote e que representava o mistério da passagem do Deus Imanifestado em Manifestado, repetimos (...). Esse primeiro estágio, representado pelas três letras básicas – A, S, TH – AUM -, define os três poderes da manifestação. Criação, Transformação, Conservação. É o Verbo Divino, a Palavra, o som (AUM) que unido à Lei (PI-RAM) dá a palavra sagrada – S S TH PiRAM ou ainda, AUMPiRAM, dando AUMPRAM e, finalmente AUMBRAM, que por sucessivas corruptelas veio a ser UMBANDA (Feraudy, 1986, pp. 87-97, *et passim*).

AXÉ: É linguagem comum nos terreiros de diferentes manifestações religiosas afro-indígenas. Axé tem o significado - e talvez o mais conhecido - de uma saudação votiva que expressa força, pujança, energia, respeito, gratidão, vida. Para Castro (2022), axé refere-se a "todo objeto sagrado da divindade; o fundamento, o alicerce mágico do terreiro, em geral situado em espaço aberto, do lado de fora do barracão. São jarros e potes contendo infusão de água e folhas consagradas às divindades, um pouco de sangue de animais sacrificados, tudo colocado junto a um montículo, sob o qual estão enterrados objetos definitivos que asseguram ao terreiro a proteção esperada, na linguagem religiosa" (p. 309). De acordo com a autora, pode significar também a força divina ou o(s) objeto(s) que a sustentam nos terreiros e é oriunda do Fon àsen e do lorubá àshé. Beniste (2011) aponta que axé vem do iorubá àṣẹ e significa " 1. Força, poder, o elemento que estrutura uma sociedade, lei, ordem. 2. Palavra usada para definir o respeito ao poder de Deus, pela crença de que é Ele que tudo permite e dá a devida aprovação" (Beniste, 2011, p. 128). Por fim, em Cacciatore (1977), encontramos que "os fixadores, revitalizadores por excelência do axé são as folhas sagradas e sangue, usados, assim, em todas as cerimônias de 'assentamento' dessa força espiritual, seja nos objetos, seja na cabeça dos iniciandos" (p. 55). **Axé:** Saudação, em respeito, que exalta a força dos Orixás e ancestrais, comumente feita entre os membros de comunidades de terreiro e adeptos de religiões matriciais Afro-Indígenas. "Termo de origem loruba que significa a força que permite a realização da vida, que assegura a existência, que possibilita os acontecimentos e as transformações" (Lopes, 2015, p. 26).

AXEXÊ: Expressão que designa rituais fúnebres e parece ter sua origem no "lorubá *ijeje*, cerimônia fúnebre do sexto dia" (Castro, 2022, p. 310). *Termos relacionados:* **Sirrun:** "cerimônia funerária pública, realizada seis meses e um ano após o falecimento de um iniciado, durante a qual os cânticos também são acompanhados do ritmo do soar de potes de barro (zenlim) com a ajuda de abanos de palha (afafá). Dentro dos potes, os participantes costumam jogar dinheiro, que servirá para cobrir as despesas feitas com comidas e bebidas distribuídas na ocasião. Logo terminada a cerimônia, todos os potes são quebrados na crença de assim poder evitar-se qualquer contato posterior com o espírito do morto, em mina-jeje (Castro, 2022, p. 513). De acordo com a autora a origem do termo vem do "Fon *sinhun*, *sihũ*" (p. 513). **Tambor de choro:** também dito *xorrum*. É uma cerimônia fúnebre (Castro, 2022). **Xorrum:** Tambor da morte ou tambor de choro, "do Fon *tšohun*" (Castro, 2022, p.

533). **Zarrin:** Cêrimônia fúnebre que sucede o *sirrun*. De acordo com Castro (2022), o termo é originário do Fon *zahin*.

AYÉ: Em Castro (2022), encontramos "o mundo, em ketu" (p. 310), oriunda do iorubá *aiyé*. Em Beniste (2011), o significado é o mesmo, mas conta com o acréscimo 'planeta' e a grafia em iorubá altera-se: "ayé, àiyé" (p. 144). Todavia, em Filho (2020), encontramos a utilização da expressão *ayé* em referência ao mundo físico, em distinção ao mundo espiritual *orún*.

B

BAIANOS: Ao que se consta, os baianos representam nas diferentes umbandas a força nordestina e toda a sua luta. Além disso, parece-nos que em sua alegria envolvente está contida a história dos intensos movimentos migratórios ocorridos no Brasil, em suas transformações sociais. Deve-se ter em vista que: "Em sua trajetória histórica, o nordestino resiste para se manter como um grupo social culturalmente coeso. Sua história é povoada por lutas, batalhas, atos de bravura e valentia (...) Certamente não é por coincidência ou mero acaso que aspectos de coragem e insurgência figuram nas narrativas e construções míticas de espíritos e entidades religiosas em rituais populares de possessão, tais como a umbanda. Mudanças do contexto social podem influenciar transformações significativas no cenário dos rituais umbandistas, a exemplo do surgimento de novos personagens em seu panteão religioso (...) Do mesmo modo, Mageo (1996, 2002)¹³⁰ destaca que em Samoa tanto os sonhos dos habitantes da ilha quanto seus rituais de possessão são capazes de delinear precisamente como e onde o passado penetra o presente. Segundo ela, frequentemente os espíritos possuidores dão corpo a vozes de eras históricas específicas. Esta hipótese mostrou-se bastante frutífera (...) na medida em que as narrativas dos baianos revelam justaposições com aspectos históricos do Nordeste, sugerindo que há, também neste caso, a possibilidade de consideração de um cenário sócio-histórico concreto, vivo no universo subjetivo de médiuns umbandistas (...)" (Macedo e Bairrão, 2011, pp. 207-208). Essas firmes entidades, muitas vezes relacionadas aos pretos-velhos, à linha das Almas, à força de Pai Oxalá, a Nosso Senhor do Bonfim e outros orixás e santos, que hoje em dia compõe a Linha dos Baianos, de acordo com Souza (2001), parecem ter começado a baixar nos terreiros em meados das décadas de 1950 e 1960 em pleno processo de industrialização e composição da mão de obra sudestina. O autor também nos revela que os baianos podem assumir diferentes apresentações que vão desde o subalterno da metrópole ao valente e sábio feiticeiro encerrador de demandas. Para Negrão (1996), se o Caboclo é a seriedade e o Preto Velho a serenidade, o Baiano é a alegria e, mais do

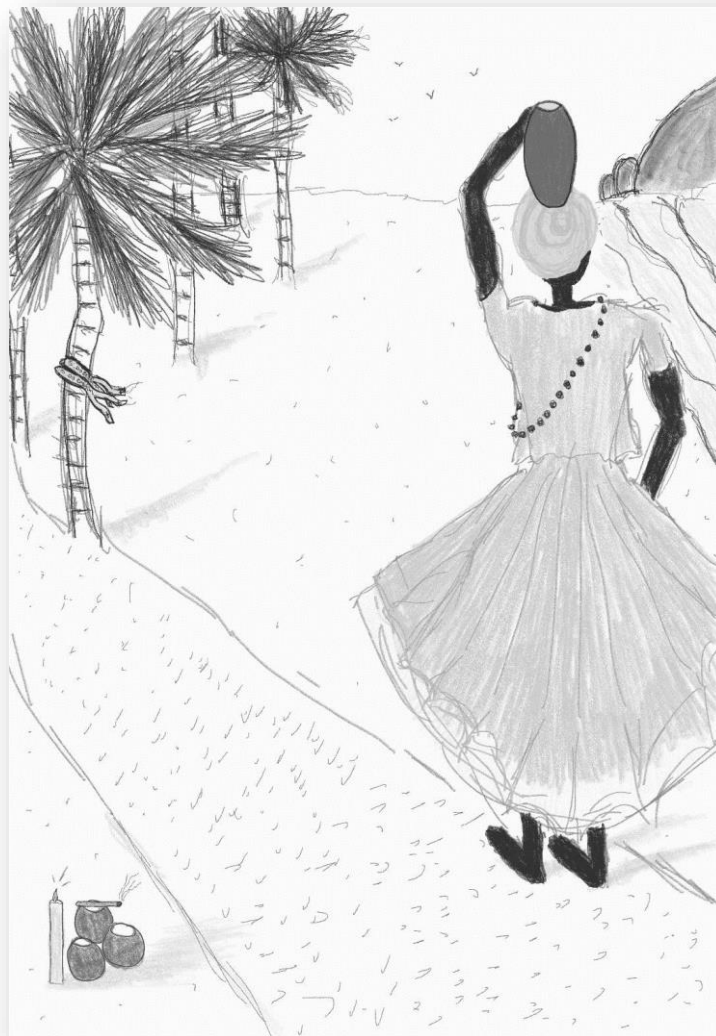
¹³⁰ Os autores citam: Mageo, J. M. (1996). Spirit girls and marines: Possession and ethnopsychiatry as historical discourse in Samoa. **American Ethnologist**, 23(1), 61-82 e Mageo, J. M. (2002). Intertextual interpretation, fantasy and Samoan dreams. **Culture & Psychology**, 8(4), 417-448.

que isso, o deboche. Sempre com seus chapéus típicos, brincalhões e zombeteiros, provocam as mulheres, de quem gostam especialmente, e bebem batida de coco. Seu linguajar não é o "adô" do Caboclo, nem o confuso português do Preto Velho. Fala com sotaque e e gírias nordestinas, sobejadamente conhecidos de nossas populações, periféricas ou não, com apenas um ou outro regionalismo menos conhecido" (p. 216). Cabe-se dizer que não é em todas as manifestações umbandistas que se observam as mesmas práticas e condutas ritualísticas. Alguns terreiros não permitem o uso de adereços e adotam apenas um único uniforme, geralmente branco; também o uso de bebidas alcoólicas não é totalitário. Importante destacar que, em sua pesquisa sobre a umbanda paulista, o autor não encontrou-se com o insistente evolucionismo espírita, que destaca-se desde as macumbas, implicados a essa classe de espíritos. "Para alguns pais-de-santo, não há nenhum problema específico em cuja solução o Baiano seja especializado (...) Em outros terreiros ele é considerado especialista em curas, ou na resolução de conflitos amorosos, ou ainda na solução de demandas. Em referência a eles não há nenhuma tentativa de enobrecimento através da teoria da reencarnação, atribuindo-lhes a condição de padres, médicos ou cientistas. Foram o que foram em sua vida pregressa: nordestinos folgazões, boas pessoas, porém pouco responsáveis, amantes de boa prosa, bebidas e mulheres, por causa das quais quase sempre perderam a vida (...)" (Negrão, 1996, p. 218). Para Peixoto (2017) em sua compreensão e prática umbandista, "os baianos na Umbanda são espíritos alegres tanto irreverentes. Possuem grande capacidade de ouvir e de aconselhamento, conversam com calma e nunca se apressam, falam baixo e mansamente, são fraternais e passam segurança aos consulentes. São os espíritos responsáveis pela "esperteza" do homem em sua jornada terrena, que veio para a cidade grande e venceu todas as vicissitudes, muitas vezes pegando pesado como braço operoso na construção civil. No desenvolvimento de suas giras, nos terreiros que fazem sessões públicas com esta linha, os baianos trazem como mensagem principal o ensino para saber lidar com as adversidades de nosso dia a dia, enfatizando a alegria, a flexibilidade e a brincadeira sadia, assim descomprimindo o psiquismo pesado dos consulentes, fazendo-os se abrir, pois ficam à vontade e descontraídos na frente de um médium incorporado com um baiano. Muitos desses espíritos foram descendentes de escravos que rabalharam no canavial e no engenho. Foram iniciados por dentro das religiões de matriz africana, tendo um conhecimento muito

grande das ervas e da magia. São habilidosos nos desmanchos de feticárias diversas, espíritos calejados e preparados para as demandas energéticas que ocorrem no astral" (pp. 43-44). Os baianos ou baianas, também podem ser relacionados aos *boiadeiros*, à *capoeira*, aos *cangaceiros* e *cangaceiras* em um movimento similar de incorporação dos acontecimentos histórico-sociais ao panteão religioso de diversas umbandas, bem como relacionados à figura de seu Zé Pilintra.

Termos Relacionados: **Baiana:** Nome dado à roupa ou vestimenta típica de muitos terreiros, sobretudo no candomblé. De acordo com Castro (2005), o termo significa: "mulher vestida em traje típico do candomblé da Bahia, constituído de saia rodada, muitas anáguas, balangandãs, bata de renda, sandália, torso e pano-da-costa" (p. 165). **Boiadeiro:** Ver o termo *Boiadeiro*. **Cangaceiro:** Ver em Boiadeiro. **Capoeira:** Arte, cultura, espiritualidade, religiosidade e resistência. De acordo com Lopes (2011), é uma "técnica corporal de ataque e defesa desenvolvida no Brasil com base em fundamentos introduzidos por escravos bantos" (p. 172). **Linha dos Baianos:** Ver o termo *Linhas*.

Figura 6: Baiana



Fonte: Elaborado pelo Autor

BANHO DE ABÔ: Ou banho de folhas, diferente de *amaci*. Configura-se como um "banho ritual, com ervas sagradas, usado na iniciação, no preparo dos colares rituais, no bori etc. Na iniciação é empregado o abô dos axés" (Cacciatore, 1977, p. 63). Em algumas casas de umbanda, os banhos de folhas são indicados pelo sacerdote ou por alguma entidade espiritual e podem ser preparados com raízes, sementes, cascas de árvores, frutos, frutas, ervas frescas ou secas, podendo ser, no último caso, necessário acordar as ervas esquentando a água para seu preparo.

Pode ou não ser tomado frequentemente pelos adeptos para manutenção do axé, para fins específicos como cura, prosperidade, proteção e em alguns casos descarrego. De acordo com Cacciatore (1977) a origem do termo tem raiz no iorubá "àgbo - infusão de mistura de folhas" (p. 63).

BANHO DE DESCARREGO: Ou banho de descarga, é um dos dispositivos de cura frequentemente utilizados na(s) umbanda(s); banho com a finalidade específica de purificação, limpeza e retirada de alguma influência negativa que cause males físicos, emocionais e/ou espirituais. Para Cacciatore (1977) trata-se de um "banho com água misturada a determinados materiais, como certas folhas, sal grosso, bálsamos etc., com a finalidade de livrar a pessoa de fluidos negativos e atrair proteção divina. Cada orixá ou entidade tem materiais especiais. Alguns banhos já vêm misturados, em caixas ou pacotes, nas casas comerciais especializadas" (p. 63).

BANTOS: Nos orientaremos a partir de Lopes (2011; 2021): "Vocábulo que pode ser usado nas formas flexionadas "banto banta bantos, bantas" ou sem flexões - "bantu" -, forma que designa cada um dos membros da grande família etnolinguística à qual pertenciam, entre outros, os escravos no Brasil chamados angolas, congos, cabindas, benguelas, moçambiques etc". (Lopes, 2011, pp. 101-102). *Termos relacionados:* **"Migrações e dispersão dos povos bantos:** O habitat inicial dos mais remotos ancestrais dos atuais povos bantos teria sido o centro do continente africano, entre os atuais Chade e República Centro-Africana. De lá, teriam se deslocado para a região do lago Chade e do médio Benuê, na atual Nigéria, onde, tempos depois, teria florescido a legendária civilização de Nok. Ali, teriam promovido um salto na qualidade de vida local, graças à implantação de técnicas agrícolas e de pastoreio, já que, ferreiros e agricultores que eram, foram, entre os povos negro-africanos, um dos primeiros dominar a metalurgia do ferro. Contudo, forçados por grandes ondas populacionais vindas do norte, impelidas pela dessecação cada vez mais rápida do Saara, teriam migrado para a região do monte Cameroon, a partir da qual, pela primeira vez, se dispersaram. Parte deles teria atravessado a floresta equatorial para instalar-se nas savanas a oeste do lago Tanganica, e dessa região teriam, posteriormente, em diferentes ciclos migratórios, seguido em três direções: Atlântico, África austral e África oriental. Essas migrações tiveram como resultado o surgimento de importantes civilizações, como os reinos bantos da bacia do Congo, o

Império do Monomotapa etc" (Lopes, 2011, p. 102). **"As línguas dos povos bantos:** O termo português "banto" designa o amplo grupo de línguas e dialetos negro-africanos falados na África central, centro-ocidental, austral e em parte da África oriental, e corresponde àquele utilizado pela primeira vez, em 1862, pelo filólogo alemão Wilhelm Bleek. O termo foi usado por Bleek para caracterizar os falares nos quais a palavra que nomeia os seres humanos é sempre, com pouquíssimas variações, *ba-ntu* (singular: *mu-ntu*), sendo *ntu* o radical e *ba*, o prefixo indicativo de plural. Depois de Bleek, Meinhof e outros demonstraram o parentesco e a homogeneidade existentes entre as cerca de quinhentas línguas pertencentes a esse grupo faladas na África negra, as quais teriam se formado a partir de uma língua ancestral. Reconstituída cientificamente e denominada protobanto, essa língua fundamenta-se em cerca de 3 mil raízes que se encontram em todas as línguas bantas, cujas principais características em linhas gerais são: a) as palavras agrupam-se por classes; b) as classes identificam-se por prefixos; c) esses prefixos acompanham o substantivo e todas as palavras subordinadas a ele ou ao pronome. Os numerosos estudos que comprovaram o parentesco entre as línguas bantas levaram a uma extensão de sentido que se traduz hoje no emprego do termo "banto" como substantivo e adjetivo. Os povos que falam línguas bantas são chamados "bantos", e tudo que diga respeito eles é "banto" (o mundo banto, as culturas bantas), chegando-se mesmo a conceituações como as de uma arte contemporânea e uma medicina tradicional banta. Em Cuba, os traços da cultura banta são genericamente referidos como "congos" (Lopes, 2011, p. 102).

"Equívocos e preconceitos: A negação da importância cultural do segmento banto na formação do povo brasileiro, repercutiu no inconsciente nacional, (...) principalmente porque as ideias sobre essa suposta inferioridade foram formuladas, a partir do século XIX, por escritores de grande prestígio. (...) A inferiorização dos bantos, em relação aos povos da África Ocidental, apregoada que foi pelos eruditos do racismo científico, ecoou fundo na alma popular. Assim, até mesmo negros, em geral já nascidos no Brasil, durante e após o período escravista, alardeavam o fato". (Lopes, 2021, pp. 97-98, *passim*). O autor continua: "Assim como dividiam esquematicamente os negros africanos em "bantos e sudaneses", os antigos manuais de história do Brasil tinham por norma, também, ensinar ou ensinar que o nome "Banto" designava uma "raça" da África Austral, estigmatizando esse segmento como inferior. Na atualidade, o termo "raça", por sua impropriedade, deu

lugar ao vocábulo "etnia" (ou à expressão "grupo étnico") para designar coletividade de indivíduos humanos com características biológicas semelhantes e que compartilham a mesma cultura e a mesma língua. Assim, os bantos constituem muito mais do que uma etnia ou grupo étnico, devendo, isso sim, ser vistos como um grande conjunto de povos falantes de línguas que têm uma origem comum, como os povos latinos, anglo-saxões, célticos etc". (Lopes, 2021, pp. 99-100). Cabe-se enaltecer que, assim como visto no capítulo dedicado à história da umbanda, a culturalidade do povo banto, em que pese terem sido relegados ao posto de inferiores e por muito tempo - se não ainda - ocuparem um lugar de "ancestrais esquecidos" (Lopes, 2021, p. 97), advindo do pungente estigma imposto pelo racionalismo e racismo científico, além de constituir uma das bases de formação da cultura e da sociedade brasileira, acreditamos ser a pedra angular das umbandas que aqui floresceram.

BATER CABEÇA: Termo que designa o ato de colocar-se em respeito ao Congá (altar), algum lugar da natureza, pessoa que mantemos respeito e admiração, entidade, ancestral, *assentamento* ou alguma manifestação sagrada de Deus, curvando-se e encostando a testa, no chão, na terra, na areia do mar, nos pés de alguém, no pé do congá. Muitos, nesse ato, não só se curvam, mas deitam o corpo todo para saudar e cumprimentar. Reverência realizada comumente antes do início e ao final das sessões umbandistas. Velho (1975) define o termo com acepção similar: "Cerimônia de reverência diante do altar, onde estão colocadas as imagens dos Orixás, e da Mãe ou Pai-de-Santo do terreiro. Nesta cerimônia o médium deita-se em frente ao altar e bate com a cabeça três vezes no chão, para a direita, esquerda e em frente. Levanta-se e bate com a testa três vezes na mesa do altar. Depois deita-se diante do Pai-de-Santo e repete as mesmas batidas com a cabeça. Em alguns terreiros os médiuns não se deitam no chão, batem apenas com a testa no altar. Fazem esta cerimônia no início e no final das sessões" (Velho, 1975, p. 158). Para Cacciatore (1977) o termo bater cabeça possui acepção similar. Todavia a autora faz algumas distinções: "fazer o cumprimento ritual - *iká*, *dobalé* - ao peji, ao chefe do terreiro, aos atabaques, a um visitante ilustre ou a ogã de alta hierarquia, em sinal de respeito. Na Umbanda, o médium deita-se no chão, frente ao altar, bate de leve a testa à direita, à esquerda e de frente. Levanta-se e novamente bate com a testa, por três vezes, à borda do altar (em certos terreiros fazem apenas este último cumprimento). Deita-se, então, ante o Pai-de-santo e repete as batidas de cabeça.

Às vezes, ajoelha-se depois e beija-lhe a mão. Os cumprimentos rituais de respeito são feitos no princípio e no fim de sessões públicas" (p. 65). **Dobalé** seria a saudação dos iniciados que possuem o "orixá 'dono da cabeça' feminino"; **Iká**, por sua vez, é a saudação dos iniciados "cujo o Orixá 'dono da cabeça' é masculino"; (Cacciatore, 1977, pp. 106 e 147, *et passim*).

BOIADEIROS: Entidades que se manifestam em muitas vertentes de umbanda e parecem apresentar uma sabedoria relativa ao sertanejo, ao homem do campo ou ao homem caipira. Em alguns casos resgata familiaridade ou proximidade com as atividades pecuaristas, sendo chamados de vaqueiros, laçadores, entre outros e com atividades agrícolas, aproximando-os dos povos originários, dos caboclos e das entidades caboclas – e, portanto, nesse sentido assume característica tanto de epíteto quanto de guia espiritual. Para Castro (2022), por exemplo, boiaideiro é a designação do caboclo na linguagem religiosa. Não à toa, em algumas umbandas quando se canta para os caboclos, os (caboclos) boiaideiros também estão sendo chamados. Geralmente se dividem em caboclos de penas (ligado às matas) e caboclos de couro (ligado ao homem caipira). Em outras, os boiaideiros estão vinculados aos baianos. Neste caso a Linha dos Boiaideiros e a Linha dos Baianos compõem-se de uma só. Para alguns outros, entretanto, os boiaideiros são uma linha de culto própria. Do que se tem notícia, de acordo com Guerra (2014), os boiaideiros teriam começado a ser incorporados nas umbandas sudestinas entre 1930 e 1950, no movimento de industrialização. “Boiaideiro é uma entidade relativamente nova dentro do panteão Umbandista” (p.86). De acordo com o autor “O Boiaideiro retrata assim o trejeito do sertanejo. Quando incorporado em um médium ele se caracteriza com artefatos e gesticula usando os parâmetros pré-concebidos por aqueles que o incorporam (...) poderíamos dizer que em meio as giras de Boiaideiro, há uma reconstrução social, onde se estabelece uma relação entre o passado e o presente” (pp.87-88). Na pesquisa de Negrão (1996), que retoma a formação histórica do campo umbandista paulista, “(...) poucas foram as suas presenças observadas nas giras e poucas e lacônicas as declarações dos pais-de-santo sobre eles. Em geral são guias sérios, que se caracterizam por seus gritos de aboio e gesticulação de quem está utilizando laço (...) (p. 217). O autor explicita o seguinte registro em suas investigações: “Inicia-se o canto de descida da segunda linha, de Boiaideiro, e o pai-pequeno incorpora o vaqueiro. Fica no meio da sala, com as duas mãos para trás.

Depois de ajoelhar-se, levanta-se e a assistente amarra-lhe um pano na cintura e lhe dá um charuto. Enquanto ele gira no centro, a assistente pega urna garrafa de Velho Barreiro e despeja seu conteúdo dentro de uma cuia. Ela lhe entrega a cuia no centro da roda, ele bebe bem em frente ao congá. Na sequência, devolve a sua cuia para a assistente, ao mesmo tempo que dele se aproxima uma das médiuns. Ele pega-lhe nas mãos, puxa-lhe os braços, põe a mão na cabeça dela e a cumprimenta. Ela ajoelha-se, bate a mão esquerda no chão e grita "Ai, ai, ai!". Depois dirige-se para as imagens, ajoelha-se; ao levantar-se, cumprimenta a mãe-de-santo (...) Fala e age como vaqueiro. Ficam os dois no centro da roda, falando com as pessoas e também com os cavalos ("eia...eia") ou o gado. Quando a médium ergue sua mão esquerda e o gira, o canto diz: "Seu Boiadeiro pega sua boiada e vai embora" (p. 217). Ainda de acordo com Negrão (1996), "fora as peculiaridades de sua condição de Boiadeiro, quanto ao pepel assemelha-se ao Cabodo. É sério, por vezes mesmo bravo, e dedicado a desmanchar os trabalhos realizados conta os clientes (...) De tal forma são parecidos com os Caboclos que às vezes com eles se confundem ou são identificados (...) (p. 217-218). Em Silva (2005), encontramos a definição da aproximação dessas entidades tendo origem nos candomblés de caboclo. "Os caboclos, além de representarem os espíritos de índios que já morreram e que retornaram à terra como "encantados", podem ser vistos como representantes da população mestiça, proveniente do cruzamento do branco com a índia. São antigos homens do sertão, caipiras, roceiros (...) com seus hábitos rurais. Em muitos terreiros, os caboclos são classificados em dois tipos: os "caboclos de pena" (porque usam cocar), e os "boiadeiros", quando seu contato com a cultura dos brancos já descaracterizou seus hábitos originais da aldeia. Em vez do cocar de pena, o boiadeiro veste-se com chapéu de couro, e dança segurando um laço o qual imita os gestos de laçar o gado" (p. 88). A própria expressão *caipira*, que tem origem etimológica controversa, mas aparentemente relaciona-se ao Tupi, com significado de aldeão ou roceiro, pode nos ajudar a deslindar um início da relação ou envergadura entre caboclos e boiadeiros nas diferentes manifestações umbandistas. De acordo com o Glossário Tupi-Guarani (2016): "No processo de catequização dos povos indígenas, os jesuítas perceberam que quase todos os povos da faixa litorânea falavam dialetos de uma mesma língua, mas não tinham escrita. Era algo exclusivamente oral. Resolveram então "unificar" esses dialetos e criar uma escrita para eles. Em São Paulo, chamaram de "língua geral paulista" e no norte, de língua

geral setentrional, ou *nheengatu*, que significa “língua boa ou falar bem”. A língua geral foi levada junto com os portugueses na conquista do território, inclusive até a povos indígenas que falavam outras línguas, sendo que, durante dois séculos foi a língua dominante do vasto território brasileiro. Entretanto, a língua entrou em declínio no fim do século XVIII, com o aumento da imigração portuguesa, e sofreu duro golpe em 1758, ao ser banida pelo Marquês de Pombal, por ser associada aos jesuítas, que haviam sido expulsos dos territórios dominados por Portugal. Mas demorou bastante para que o português fosse assimilado. Atualmente, estima-se que algo ao redor de 8000 pessoas no Brasil falem o *nheengatu*, além disso, até hoje muitos dos brasileiros do (atual) Sudeste, sem saber, praticam o modo de falar *nheengatu*. No tupi não existe, por exemplo, a pronúncia do ‘l’ nem do ‘lh’, que acabam virando ‘r’ na pronúncia caipira. Então, trabalho vira trabaio, por exemplo. Mulher é muié. E no tupi *nheengatu* não existe ‘r’ no final dos verbos, o que foi mantido no “dialeto caipira”, por isso fala-se *fazê*, *trabaiá*, *coçá*, *brincá*, entre outras inúmeras palavras. Segundo os linguistas, esse modo de falar que aparenta ser um erro, é na verdade uma “língua dialetal” (pp. 7-8). Outra categoria ou personagem histórico, vinculado aos boiadeiros, a exemplo dos baianos, são os *cangaceiros*, o que historicamente se legitima, como Mello (2021) bem aponta, em função da direta relação de alguns costumes e das roupas que tem origem nos trajes dos vaqueiros.

Termos relacionados: **Baianos:** Ver o termo *Baianos*. **Caboclos:** Ver o termo *Caboclos*. **Candomblé de Caboclo:** Ver o termo *Candomblé de Caboclos*. **Cangaceiro:** Personagem histórico, que também pode se apresentar nos terreiros de umbanda, comumente, nas giras de baianos ou de boiadeiros. Símbolo de bravura e resistência, cultural e socialmente é muitas vezes reduzido apenas a: “Bandido do sertão nordestino que vive fortemente armado, em bandos, no cangaço, no português do Brasil” (Castro, 2022, p. 350). Simas (2021), nos faz saber um fato histórico importante sobre eles: “Já no século XX, entre os cangaceiros do bando de Lampião, por exemplo, o fechamento dos corpos estava ligado não só à prática das orações, mas também ao uso de amuletos. Impressiona como os cangaceiros, sobretudo após o momento em que mulheres passaram a ser aceitas no bando, começaram a usar roupas coloridas, cobriam-se de adornos de ouro e prata e objetos como moedas e botões multicores. Tal fato desmente o senso comum de que os cangaceiros usavam roupas neutras, como estratégia de camuflagem diante

das perseguições policiais. Para o historiador Frederico Pernambucano de Mello¹³¹, especialista na história do cangaço, os cangaceiros não temiam utilizar roupas chamativas, que os tornavam alvos mais fáceis, porque acreditavam que seus corpos estivessem fechados por rezas, pela utilização de amuletos diversos, escapulários e por Ícones bordados em roupas e chapéus como a cruz dos Cavaleiros de Malta, a flor-de-lis, utilizada nos emblemas da realeza francesa, e o Cinco Salomão, uma estrela representada por dois triângulos entrelaçados com poderes místicos ligados à proteção” (p. 55). Mello (2021), em sua farta pesquisa, nos auxilia ao entendimento dos movimentos de força, luta e guerras, insurreições e tradição que existem, dando no que chamamos de cangaço. Evidente que em sua obra não se deixa perde o caráter de banditismo dado aos cangaceiros, todavia ele não os reduz apenas a vis elementos. Ao contrário, nos mostra que a experiência do cangaço é símile à tradição de insurgências que nosso país sustentou em sua postura desde o início do processo de escravização e dominação. Sobre o fechamento de corpos, o autor assim expõem: “O traje do cangaço é um dos exemplos demonstrativos do comportamento arcaico brasileiro. Ao invés de procurar camuflagem para a proteção do combatente, é adornado de espelhos, moedas, metais, botões e recortes multicores, tornando-se um alvo de fácil visibilidade até no escuro. Lembremo-nos, entretanto, que no entendimento do comportamento arcaico, o homem está ligado e dependente ao sobrenatural, em nome do qual ele exerce uma missão, lidera um grupo, desafia porque se acredita protegido e inviolável e, de fato, desligado do componente da morte. Essa explicação, embora sumária, de algum modo justifica a incidência da superfluidade ornamental no traje do cangaço, que antes de sua implicação mística, **deriva do empírico traje do vaqueiro**. A estética corrente na zona rural, chegada até nós com passagem longa e de nenhum modo neutra pela Península Ibérica, predomina nesses atavios, que expressam, assim, da frieza geométrica das faixas gregas, ao hermetismo oriental dos signos-de-salomão e das estrelas de oito pontas, com passagem pela tradição mais recente da cruz-de-malta e da flor-de-lis — a palma da linguagem sertaneja — sugestão de poder, esta última, tomada de empréstimo à realeza lusitana de Avis, ou à casa regente francesa de Bourbon, e disseminada naquele mundo ainda bruto, sem esquecer as floretas — rosáceas e margaridas — as planetárias e esferas as mais variadas, tudo com o vestígio quinhentista e seiscentista do que o sertão

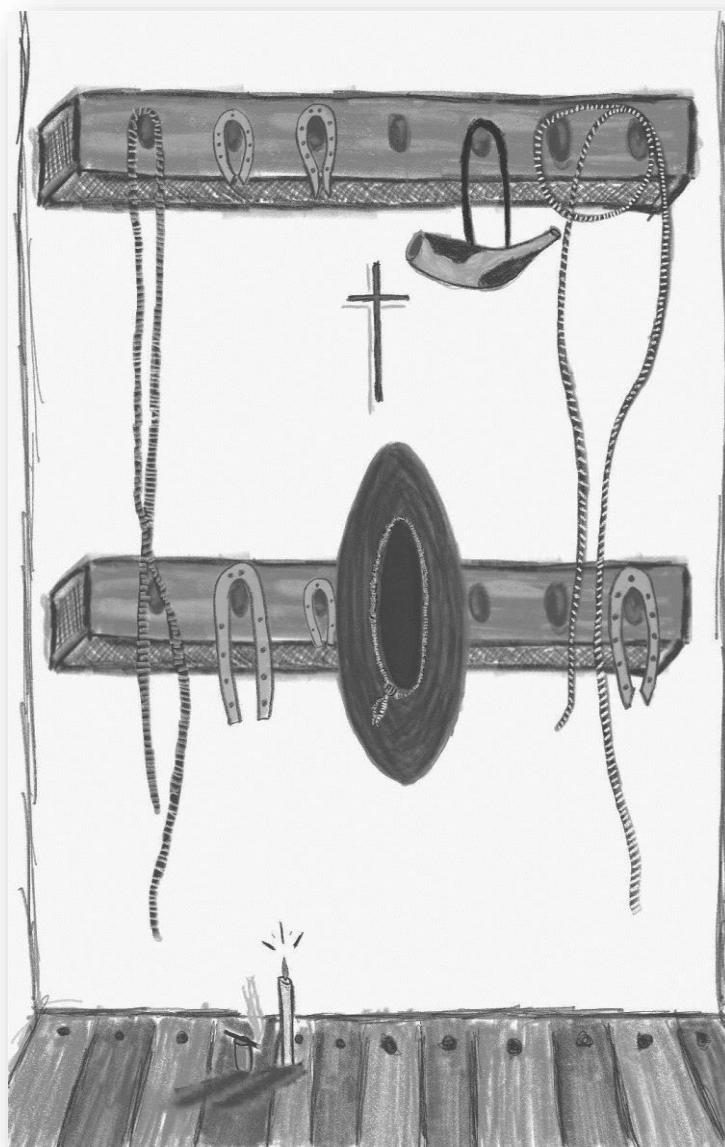
¹³¹ O autor cita: MELLO, F. P. de. **Estrela de Couro: A estética do Cangaço**. São Paulo: Escrituras, 2012.

recebeu, e como que mumificou ao abandono de séculos” (pp. 84-85, *o grifo é meu*). O autor continua: “Na vertente plástica, de uso da gente do cangaço — de interesse para o nosso estudo, portanto — tem-se no signo-de-salomão, com sua meia dúzia de pontas, não a essência do pensamento hermético, como o define a doutrina, mas a noção remotamente difusa, e nem por isso pouco robusta, de poder, de proteção, de devolução das ofensas ao pretense ofensor. Por conta dessa última qualidade, transcendendo da condição apenas defensiva de amuleto e partindo para arranhar os limites do retruque de magia ativa que se contém no conceito de talismã. Esquadrinhá-lo no hexagrama, pela mão dos iniciados, nos colocará diante do fogo, no triângulo superior; da água, no inferior; do ar, na cavidade entre as duas pontas da esquerda, que nos dão, por sua vez, o quente e o úmido; e da terra, entre as pontas da direita, a indicarem, estas, o seco e o frio. Está aí todo o universo. Toda a grandeza. A unidade cósmica. E a humildade contida na síntese dos opostos. Os quatro elementos fundamentais da matéria desafiados pelas propriedades que os negam. O fogo é a ponte entre o quente e o seco; como a água, entre o úmido e o frio; a terra, entre o frio e o seco; o ar, por fim, entre o úmido e o quente. Em linha direta, o fogo se opõe ao úmido e ao frio, como a água, ao quente e ao seco. Vem daí a variação dos seres materiais, reza a crença anônima. A presença no símbolo milenar dos sete metais básicos, casados aos sete planetas conhecidos, é outra das constatações do pensamento hermético. Do ouro, com o Sol, ao chumbo, com Saturno, passando pela prata afetada à Lua; o ferro, a Marte; o cobre, a Vênus; o estanho, a Júpiter, e o mercúrio, a seu homônimo. Há quem veja na superposição de triângulos opostos a presença dos princípios feminino e masculino. A simples ideia de signo, selo ou sinete já nos remete para as dimensões do poder, da propriedade e do segredo. Que dizer do símbolo que encerre em si o universo? No cangaço, ao hexágono das estrelas de couro dos chapéus, não raro arredondadas nas derivações igualmente pares das quatro ou das oito pontas — nesta última, em que se poderá ver a presença complementar da ressurreição, de apelo octogonal conhecido — correspondia o floral dos bordados das bolsas em hexâmero. E se houve as variações pares para mais ou para menos nas estrelas, mostrou-se nula a presença da forma intermediária ímpar do pentagrama, a despeito de possuir tradição universal de sorte e acolhida na imaginária do vaqueiro (...)” (pp. 87-88).

Cangaço: “1) gênero de vida do cangaceiro, quadrilha de malfeitores, traste sem valor, no português do Brasil (...). Do Kik./Kimb. *kongaso*, *nkangunsu*, bando, grupo

de bandoleiros. 2) (o) ou canganho, cango, engaçó, pedúnculo ou espátulas do coqueiro ou do dendê, que se desprendem da árvore quando secos, no Nordeste do Brasil. Do Kimb. *(ka)mvasul* Kik. *ngashi*. 3) esqueleto ou carcaça de animal devorado pelos urubus, na Paraíba. 4) pessoa muito magra, em Pernambuco” (Castro, 2022, p. 350). **Linhas:** Ver o termo *Linhas*.

Figura 7: Cantinho de Boiadeiro



Fonte: Elaborado pelo autor

C

CABANA: Cabana pode ser uma das formas de designar os locais de culto umbandistas, chamados de terreiros. De acordo com Vainfas (1995), o termo também faz alusão às santidades seiscentistas, em sentido símile.

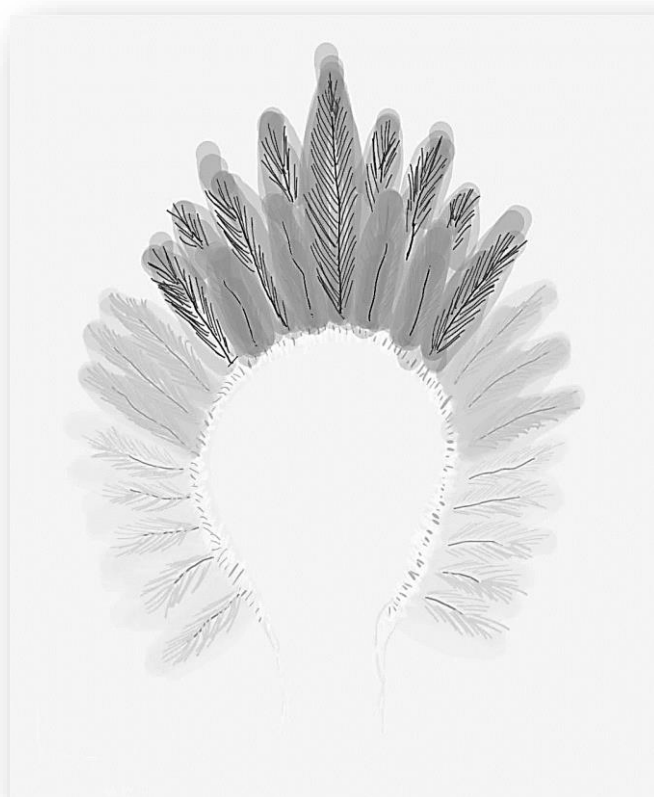
CABOCLOS: Um dos muitos ancestrais cultuados na umbanda; ligados aos povos originários de nossa terra e, para algumas vertentes umbandistas, de outras culturas. Se manifestam em diferentes *linhas*¹³² de culto e com diferentes roupagens (formas de apresentação espiritual). **Caboclo:** "tirado do mato, sertanejo" (Glossário Tupi-Guarani, p. 22, 2016) e também "procedente do branco, mestiço de branco com índio, cariboca, carijó, antiga denominação do indígena, caburé, tapuio, atualmente, designação genérica dos moradores das margens dos rios da Amazônia" (Glossário Tupi-Guarani, p. 24, 2016). Slenes (2018), se refere aos caboclos ou aos espíritos de caboclos em seu sentido antigo de "índios bravos da floresta" (p. 67). Os donos da terra para os povos bantos. Talvez, por isso, de acordo com Rotta (2010): "Constata-se que os caboclos são geralmente associados a uma imagem do indígena brasileiro, não só nas comunidades umbandistas como nos trabalhos acadêmicos tradicionais sobre o tema. Em rituais onde eles aparecem, podem-se observar acessórios como penas, cocares, tacapes, arcos e flechas, além do linguajar" (p. 20). Negrão (1996) compreende que os caboclos são espíritos que após sua morte encarnada, tornaram-se, para os adeptos da umbanda, entidades de luz que incorporam nos terreiros em auxílio aos frequentadores. De acordo com ele: "1° São espíritos de índios. Não de seus descendentes mestiços, mas dos próprios, 'que já morreram há muito tempo', 'da mata virgem'. Portanto, anteriores à colonização ou seus contemporâneos. Em alguns (poucos) casos, são chamados Morubixabas, Pajés e Caciques. Contudo, às vezes ele também é identificado ao caipira, rústico mas esperto (...) Conforme já foi observado inúmeras vezes em estudos anteriores sobre o panteão umbandista, os Caboclos apresentam-se altaneiros, dando seus gritos de guerra (o uilá segundo um pai-de-santo) gesticulando como se estivessem lançando suas flechas. Normalmente seus conselhos destinam-se a ativar o ânimo abatido de seus clientes, instando-os a

¹³² Ver o termo *Linhas*.

tomar atitudes mais decididas. Sua imagem tende a ser do bom selvagem romantizado, belo, puro, nobre e arrojado. Nem sempre, contudo (...)" (Negrão, 1996, pp. 204-205). O autor continua: "Estas interessantíssimas versões dão bem a medida da importância do Caboclo-índio no imaginário umbandista. A valorização do indígena na cultura brasileira, tanto erudita quanto popular, chega aqui ao seu ápice. Ele não é apenas o bom selvagem, nobre, corajoso e livre, mas também sábio e cristão. Não se trata daquele, nem muito menos do "bugre selvagem, mas de entidade de luz instruída, inteligente e moralizada, por isso capaz de bem orientar seus clientes" (pp. 210-211). Velho (1975), em sua pesquisa, assim os define: "Entidades que representam índios e também figuras do campo, como por exemplo o boiadeiro. São também chamados de Oxosse, o deus da guerra da mitologia africana e são associados ao Santo Católico Sebastião, o padroeiro da cidade do Rio de Janeiro. Sua imagem de cerâmica representa um índio e índia de torso nu, pintada de uma cor amarronzada com cocares e arcos ou flechas. Recebem nomes indígenas como o Caboclo Iranuã e a Cabocla Jurema". (p. 159). Para Matta e Silva ([1964?]/2011; [1969?]/2012), Linares, Trindade e Costa (2009) e Júnior (2014) os caboclos são entidades que representam simbolicamente a fase adulta do desenvolvimento humano em toda sua desenvoltura. Saraceni (2017) apregoa os caboclos e outras entidades como um mistério: o Mistério Caboclo, O Mistério Exú, entre outros: "Saibam que cada divindade é um mistério em si, e os nomes simbólicos das linhas de trabalhos da Umbanda estão ligados às divindades, muitas das quais já tiveram seus nomes esquecidos ou recolhidos aos livros de lendas e mitologias" (p. 161). Na mesma obra explica que "A Umbanda tem nos caboclos uma de suas linhas de trabalhos espirituais. A linha de caboclos é formada por milhões de espíritos, todos incorporados às hierarquias espirituais regidas pelos Orixás menores, o primeiro grau da hierarquia dos Tronos Naturais. Espíritos oriundos de todas as religiões, com as mais diversas formações teológicas e mesmo culturais, têm se integrado às linhas de caboclos para realizar todo um trabalho de caridade, doutrinação e espiritualização junto aos seus afins encarnados" (Saraceni, 2017, p. 160). Para Peixoto (2017a) "Os caboclos, de maneira geral, são espíritos que se apresentam na forma de índios brasileiros, sul ou norte-americanos, para banhos de limpeza e chás para auxílio à cura das doenças. Nem sempre são só curadores, pois também servem na irradiação de Ogum como valentes guerreiros. São entidades simples, diretas, por vezes altivas como velhos índios guerreiros. Com sua

simplicidade, conquistam os corações humanos e passam confiança e credibilidade aos que procuram amparo. São exímios nas limpezas das carregadas auras humanas e experientes nas desobsessões e nos embates com o astral inferior" (p. 29). A termo, devemos nos lembrar que "a imagem do caboclo nas religiões afro-brasileiras como candomblé de caboclo, catimbó, pajelança, etc", além da umbanda, "absorveu muito dos mitos heróicos construídos por nossa literatura indigenista" (Silva, 2005, p. 91).

Figura 8: Cocar



Fonte: Elaborado pelo autor

CACURUCAIO: De acordo com Cacciatore (1977) o termo *cacurucaio* se refere às entidades chamadas de Pretos-Velhos: "Designação para Pretas e Pretos Velhos, entidades que foram antigos e idosos escravos, sábios e bondosos. Homens e mulheres idosos do terreiro. Também cucurucaio" (p. 76). De acordo com a autora a

provável origem da palavra seria o quimbundo: *kikulakaji*, que significa ancião. Informação também encontrada em Lopes (2012).

CAMBINDA: Também, Cabinda. “Tradição de cultos afro-maranhenses difundida principalmente na região de Codó, também chamada caxias ou cachéu, na qual os cânticos são entoados em português” (Lopes, 2012, p. 68), além de uma antiga denominação de maracatus, sobretudo, pernambucanos. Também pode ser nome de entidade, *Velha Cambinda*, *Vovó Cambinda*, *Velha Maria Cambinda*, possivelmente pelas origens banto da região ao norte de Angola chamada cabinda. *Termos relacionados:* **Cabinda:** Para Castro (2022), “1) espécie de dança popular, no português do Brasil. 2) antiga nação africana no Brasil, palavra frequente em cânticos folclóricos” (p. 335).

CAMBONE: Um dos membros do terreiro que ocupa o cargo de auxiliar das giras, entidades, médiuns e sacerdotes. Podem ser cambonas ou cambonos. Suas funções variam de casa para casa, mas em algumas delas podemos notar que os cambones ocupam lugar de confiança na hierarquia de suas comunidades e auxiliam no cumprimento dos fundamentos da tradição a qual estão inseridos. Em que pese esses aspectos comuns, para alguns terreiros, entretanto, os cambones são os membros neófitos. De acordo com Lopes (2012), a etimologia do termo deriva-se do quimbundo *Kamba* – companheiro, “nome genérico dado aos iniciados na cabula” (p. 67); também do quimbundo *Kamona* – rapariga, “ajudante de pai de santo” (p. 69) e, também, do quimbundo *Kamona* – menino, filho. Interessante notar que em alguns momentos no cotidiano dos terreiros, essa palavra substantiva pode virar verbo de ação consentâneo ao significado original: *Você vai cambonar? Hoje vou cambonar! Cambonei na última gira!* Para Castro (2022), o termo *cambona* relaciona-se diretamente a *cambondo* “ou *cambono*, tocador dos ritmos sagrados no atabaque. Do quimbundo *Kambondo*. Em Cacciatore (1977) encontra-se *cambona* ou *cambono*, dito também “*cambone*. Auxiliar assistente do sacerdote ou dos médiuns incorporados, na Umbanda, Cabula e em outros cultos de influência bântu. Entre suas funções estão as de auxiliar os médiuns incorporados, acender charutos, cachimbos, cigarros e entregá-los às Entidades incorporadas, servir-lhes bebidas, acender velas, anotar receitas dos Guias, traduzir para os consulentes a linguagem especial dos Pretos Velhos” (p. 78).

CANDOMBLÉ: Em Castro (2022) encontramos duas principais definições derivadas do quicongo *kandombele*, do quimbundo *kulombela* e do umbundo *kulomba*, tendo significados de “rezar, invocar, pedir pela intercessão dos deuses e local onde se realiza o culto” (p. 349). Para a autora a primeira definição seria: “1). local de adoração, terreiro, e de práticas religiosas afro-brasileiras muito difundidas na Bahia; culto ao conjunto de crenças religiosas dedicadas a entidades negroafricanas (santos); cerimônia pública festiva; (pejorativo) cerimônia de magia negra, de feitiçaria, macumba, no português do Brasil” (p. 349). E a segunda: “2) associações religiosas afro-brasileiras, espécie de igrejas independentes cada qual dirigida por uma personalidade sacerdotal (pai ou mãe de santo), submetida apenas à autoridade suprema dos inkisis, voduns ou orixás, e organizadas por linhas hierárquicas bem definidas entre homens e mulheres, mas privilegiando as mulheres, sempre maioria no grupo; local e conjunto de suas cerimônias públicas, geralmente na casa de residência do líder religioso” (p. 349). Lopes (2012) nos explica que o candomblé é uma “religião brasileira de culto aos orixás iorubanos, voduns daomeanos ou inquices bantos. P. ext., local de culto dessa religião; festa dessa tradição religiosa. A raiz do termo está certamente no elemento banto *ndombe*, negro (quimbundo: *kiandombe*; quicongo e umbundo: *ndombe*). Mas a etimologia ainda não foi exatamente estabelecida. O autor em publicação de 2015, também explicita: “Nome genérico com que, no Brasil, se designam o culto aos orixás iorubanos e jejes e algumas formas dele derivadas, manifestas em diversas ‘nações’. Por extensão, celebração, festa dessa tradição, xirê; comunidade-terreiro onde se realizam essas festas. A modalidade original consiste em um sistema religioso autônomo e específico e que ganhou forma se desenvolveu no Brasil, a partir da Bahia, com base em diversas tradições religiosas de origem africana, notadamente da região do golfo da Guiné (Lopes, 2015, pp. 38-39). Para Filho (2021), o candomblé formou-se no início do século XIX na Bahia, carregando, principalmente, elementos da religiosidade Africana-Occidental, “em razão do grande número de escravizados vindos dos atuais Benin e Nigéria” (p. 39). Em Parés (2010), encontramos alguns de seus elementos constituintes, quais sejam, o transe de possessão, rituais divinatórios, iniciação, oferendas sacrificiais, festas, celebrações e cura. “Para além desses aspectos litúrgicos compartilhados, os grupos de culto com frequência recorrem ao discurso de “nações” para negociar, construir e legitimar suas diferenças rituais e identidades coletivas. De modo geral,

hoje, as congregações de Candomblé se identificam como pertencendo a uma das três principais nações: nagô, jeje ou angola, caracterizadas pelo culto de diferentes tipos de entidades espirituais. Os nagôs cultuam os orixás, os jejes, os voduns e os angolas, os enquices (p. 166). *Termos relacionados:* **Bater Bembé:** “Realizar uma festa pública de candomblé, no Recôncavo da Bahia” (Castro, 2022, p. 322). **Bembé:** expressão com origem no “fon e no iorubá *bèmbé* - espécie de tambor” (Castro, 2022, p. 323). **Candomblé de Caboclo:** Ver o termo. **Orquestra dos Orixás:** ver o termo.

CANDOMBLÉ DE CABOCLO – De acordo com Prandi, Vallado e Souza (2001), o termo surgiu na Bahia, entre o povo de santo vinculado aos candomblés de nação, sobretudo queto, em função de sua pouca afeição ao culto de caboclos, considerado misturado, e para a demarcação de territórios. Os candomblés de caboclo – também criticados pelos autores antessignanos das religiões matriciais afro-indígenas, estandartes de uma certa pureza ritual - apesar de podermos crer símiles ritualisticamente, por possuírem em sua base a tradição banto, são diferentes do candomblé congo-angola (de nação). Os autores também nos fazem saber que: “O primeiro trabalho científico tratando com profundidade do candomblé de caboclo somente apareceu em 1995, com a publicação do livro *O dono da terra*, dissertação de mestrado defendida na USP pelo antropólogo baiano Jocélio Teles dos Santos. A dissimulação e mesmo a negação do culto aos caboclos nos terreiros marcados pela ortodoxia nagô, entretanto, mantêm-se até hoje, sendo comum a acusação de que em tal ou qual terreiro queto não tem caboclo, a mãe-de-santo ou outra pessoa de prestígio recebe seu caboclo escondido ou, no mínimo, lhe oferece sacrifícios na mata (...)” (p. 122). Para Filho (2021), o candomblé de caboclo, “cultua os espíritos ancestrais dos indígenas brasileiros, e influenciou diretamente o desenvolvimento de outras religiões, pela incorporação de elementos nacionais. É um candomblé que se assemelha ao Candomblé Congo-Angola, mas não se pode confundir um com o outro” (pp. 67-68). Em Silva (2005), assim encontra-se: “o culto aos caboclos, tão presentes na religiosidade dos bantos, deu origem ao candomblé de caboclo, considerado por muitos adeptos como uma variação do candomblé de angola, no qual os deuses indígenas assumiram o papel central, com o mesmo status dos orixás. Os caboclos são os espíritos “donos da terra” e representam os índios que aqui viviam antes da chegada dos brancos e dos negros. Quando baixam nos terreiros, vestem-se com cocar de pena, dançam com arco e flecha, fumam charutos

e bebem vinho. Geralmente falam um português antigo e quase incompreensível. Muitos deles são extremamente católicos e suas preces e louvações lembram os tempos coloniais de sua catequese. Por serem conhecedores da medicina local e dos segredos da mata, são famosos como curandeiros e feiticeiros. Os caboclos, apesar de serem brasileiros e ressaltarem essa característica nas suas cantigas (nelas se dizem da "nação brasileira") e nos nomes que carregam (de povos indígenas brasileiros como Tupi, Tupinambá, Aimoré, Guarani), quando narram suas origens se apresentam como habitantes de uma "aldeia mítica" (como "Hungria" e "Visala"), não-localizável no tempo e no espaço. Em alguns casos, seus nomes fazem referências à natureza cultuada pelos índios, como caboclo Sol, Lua Nova, Estrela, Mata Verde, Tomba-Serra, etc" (pp. 87-88). Em Landes (1967), encontramos o seguinte diálogo entre Mãe Sabina e outras mulheres pertencentes à comunidade da prestigiada mãe cabocla, que pode auxiliar na compreensão sobre os candomblés de caboclo: "Ela sabe qual é a nossa seita? Sabe que somos caboclos e os outros são africanos? Mãe Sabina responde: A senhora deve saber essas coisas. Este templo é protegido por Jesus e Oxalá e pertence ao Bom Jesus da Lapa. É uma casa de espíritos caboclos, os antigos índios brasileiros, e não vem dos africanos, iorubás ou do congo. Os antigos índios da mata mandam os espíritos deles nos guiar, alguns são espíritos de índios mortos há centenas de anos. Louvamos primeiro os deuses iorubás nas nossas festas porque não podemos deixá-los de lado; mas depois salvamos os caboclos porque foram os primeiros donos da terra em que vivemos. Foram os donos e portanto são agora nossos guias, vagando no ar e na terra. Eles nos protegem" (p. 196). A dissertação de Santos (1995) é realmente uma investigação profícua e de fôlego, que contraria o sistema e as classificações de sua época abrindo portas para o enaltecimento da partiucularidade e da vastidão de sabedorias das tradições bantos: "O Caboclo constitui uma espécie de imagem das condições em que vivem os povos das chamadas sociedades simples" (p. 51), que representa uma originalidade de culto aos verdadeiros *donos da terra*. Nesse sentido, o candomblé de caboclo recria a possibilidade da presença dos indígenas nos terreiros através de uma categoria (caboclo) que multiplica-se na contextualidade do próprio país (boiadeiros, marinheiros, baianos, entre outros), mas não funde-se: "não revelam uma 'fusão' entre grupos africanos e indígenas, mas uma representação simbólica do que seria a cultura indígena para esses terreiros" (p. 13). No entanto, o autor é assertivo ao

não compreender essa manifestação como uma ramificação da sustentação jeje-nagô, pois afirmar isso seria ir ao encontro do etnocentrismo nagô que predomina na academia e nas pesquisas. Da mesma forma, reexamina e reposiciona a presença dessa categoria de espíritos ancestrais como um resultado único e exclusivo do movimento de independência de 1823 e do romantismo (nacionalista), pois tal provimento seria um reducionismo simplista. Sua posição é anacrônica e disruptiva, mesmo hoje. Assim, ao que se apresenta historicamente, de acordo com Prandi, Vallado e Souza (2001), o termo candomblé de caboclo surge na bahia, no 'boca a boca' do povo de santo, sobretudo dos adeptos do candomblé de nação queto, em uma tecedura que procurava marcar a distinção entre eles. Fato é que, tanto para os primeiros pesquisadores das expressões religiosas afro-indígenas, quanto para o povo de santo, em uma disputa por legitimação, os candomblés de caboclo foram tidos como inferiores e muito pouco se escreveu sobre eles, justamente por sua raiz originária banto (angolo-congolesa) que, de acordo com Parés (2018), é mais permeável e abertas às misturas, e por isso, contrária à concepção alicerçada na Nagoização (Parés, 2010). Todavia, para Prandi, Vallado e Souza (2001), “apesar de considerado inferior, o candomblé de caboclo impregnou-se nas demais nações e por meio delas propagou-se pelo País. De seu encontro com o espiritismo kardecista, que resultou num grande embate ético, nasceu, no Rio de Janeiro da década de 1930, a umbanda, com o desenvolvimento de ritos, ritmos e panteão particulares” (pp. 122-123).

CANJIRA: Expressão que muitas vezes é sinônimo de gira ou engira. De acordo com Menezes (1956)¹³³, é o termo que designa o "local da dança da macumba, a dança mesma. O ato de 'rodar' nas sessões de Umbanda. Palavra que aparece em muitos pontos cantados" (p. 35). Para Lopes (2012) a definição é similar e a origem do termo seria o "umbundo *tijila* ou *chila*, dançar, bailar. Ou do quicongo *nkengila*, vigília (p. 76). Para a vertente 'Umbanda de Almas e Angola', todavia, o termo aparece com acepção diferente. Para Martins (2011) cangira é uma casa menor localizada fora do espaço principal do terreiro onde estão assentados os guardiões daquela comunidade, sendo considerado um espaço de defesa e proteção. Assim,

¹³³ Destacamos que Paulo Menezes e Emanuel Zespo são homônimos. O autor foi um grande incentivador da Umbanda Branca e Demanda. Dizia ele em sua obra *O que é a Umbanda*: "todas as tradições religiosas, quer dos ários, quer dos semitas, quer dos amarelos, quer dos ameríndios, teve por fonte primitiva a Atlântida, e esta, por sua vez, partiu da Lemúria" (1953, p. 15)

ao que parece, pelo menos para o autor representante dessa vertente, a cangira se assemelha à casa de Exu, também chamada de *tronqueira*. *Termos relacionados:*

Canjira: "Filho varão. Do quicongo *kangila*, salvador, protetor" (Lopes, 2012, p. 76)

Canjira-Mungongo: Divindade banto identificada nas antigas macumbas (Lopes, 2012).

CARREGO: Encosto, mal-estar. "obrigação religiosa; herança de obrigação religiosa de outra pessoa; despojos iniciáticos, tudo o que já foi usado no rito purificador, na linguagem religiosa. Português: carregado, ato de carregar ou encarregar (Castro, 2022, p. 357). *Termos relacionados:* **Carregado:** "adj. estar em dificuldade, com problema, causado por feitiço, mau-olhado, na linguagem religiosa. Do português carregado, que recebeu a carga, de problemas, doenças etc. (Castro, 2022, p. 357).

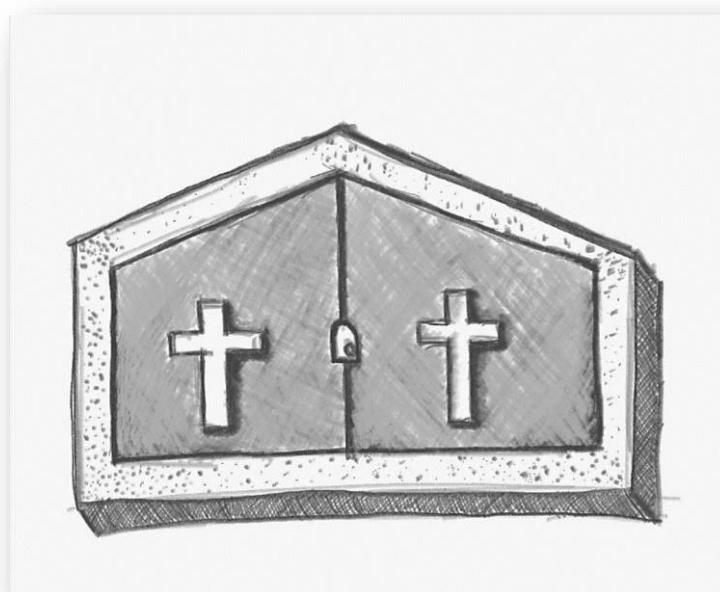
Descarrego: Retirar a carga, o carregado, na linguagem religiosa de muitas umbandas. Ver o termo.

CASA DAS ALMAS: De acordo com Cacciatore (1977) é o nome "dado, na Umbanda, à Ilê-saim (...). Por influência católica, nela há também cruz e velas. Certos terreiros aí colocam ainda a imagem de Obaluaiê, 'Dono dos cemitérios' (p. 86). Ilê-saim significaria, para a autora, o relativo à Casa das almas, sendo o recinto ou "quarto secreto onde ficam, no chão de terra, em buracos ou potes de barro semi-enterrados, os espíritos dos mortos, antes de partirem para o astral. Só os homens podem aí penetrar. Existe, fora do corpo da casa, no terreno dos candomblés e de maior importância ainda no candomblé dos Eguns. Em xangôs pernambucanos e em candomblés mistos e Umbanda é chamado '*quarto de Balé*' e '*casa do Balé das Almas*' (p. 149, *grifo nosso*). A casa das Almas é um espaço muito comumente dedicado a adoração aos Pretos-Velhos e ao Orixá *Omulu* ou Obaluaiê¹³⁴". Sua origem provável seria o iorubá. Ouve-se muito entre os adeptos, e também à boca miúda, que as firmezas da *Porteira* devem ficar à esquerda de quem adentra o espaço sagrado e a Casa das Almas do lado direito. *Termos relacionados:* **Cruzeiro das Almas:** Denominação dada à Casa das Almas. Também pode ser uma referência ao local onde se acendem velas nos cemitérios. Não é incomum algumas mirongas, tradições e vertentes ou entidades, em uma consulta na gira de umbanda, orientar que se façam oferendas e se acendam velas no cruzeiro das almas do

¹³⁴ Para algumas vertentes tratam-se de dois orixás distintos. Ver *Omulú*.

terreiro ou do campo santo (calunga pequena). **Balê:** "Quarto das Almas" (Souza, 1963, p. 42).

Figura 9: Casa das Almas



Fonte: Elaborado pelo autor

CATULAR: Nas umbandas, geralmente, o termo é atribuído a ritos de iniciação mais complexos. Para Castro (2005), o termo é originário do quicongo *Kutuula* e do quimbundo *Kulula*, e significa raspar o cabelo, “raspar a cabeça do noviço durante a feitura de santo” (p. 206), o que não se observa em todas as vertentes ou tradições umbandistas, mas possui envergadura nos ritos candomblecistas. Em Lopes (2012), catular é originário do quimbundo e do quicongo *katular*, que possui como significado “privar, tirar, remover” (p. 85). Para o autor, o aportuguesamento da palavra também tem o significado de “raspar a cabeça para fazer o santo, iniciar-se” (p. 85).

CIGANOS: Os estudos linguísticos, genéticos e históricos, têm sugerido que os *rom* ou *romani*, emigraram entre os séculos VI e XI do norte da Índia (atual), das regiões do Rajastão e Punjab, cruzando o Oriente Médio e entrando na Europa no século XVI (Pappas, 2012). De acordo com Macedo e Bairrão (2021) os Ciganos “padecem

do estereótipo de serem eternos estrangeiros e andarilhos por onde passam ou se instalam, o que os torna mais vulneráveis socialmente. Muitos deles vivem no país em uma condição de miséria, marginalizados e esquecidos no plano social, econômico, político e cultural. São doze milhões espalhados no mundo. No Brasil, encontram-se cerca de 800 mil (...) Atualmente é reconhecido que os povos ciganos constituem um grupo heterogêneo. No Brasil subdividem-se em etnias distintas, sendo as principais os rom, os calon e os sinti. Cada grupo traz elementos culturais único (...) Estão presentes no país desde o início da colonização, já no século XVI. Chegaram em maior número com a vinda da família real. A primeira menção a ciganos no Brasil foi em 1574, quando Portugal deportou a família do cigano João Torres por circular livremente no reino, mediante uma lei que proibia o ir e vir de ciganos, lei posteriormente também implantada no Brasil (Martinez, 1989; Sanchez-Silva, 2006)¹³⁵ (p. 4). De acordo com os autores, também foram escravizados: “Assim como outros povos subalternizados, foram escravizados, em especial na Europa Oriental (por 400 anos, na Romênia). Na Europa Oriental, até 1856, os ciganos foram escravos na Valáquia e na Moldávia, principados feudais que, em conjunto com a Transilvânia, constituem hoje a moderna Romênia (...) Durante a Idade Média, tornou-se tradição das elites vender ou dar famílias ciganas a senhores e príncipes. Pouco se divulga também sobre o extermínio em massa durante a segunda Guerra Mundial, quando cerca de 500 mil ciganos foram assassinados nos campos de concentração (Fonseca, 1996)”¹³⁶ (p. 4). Todavia, “a perseguição não se restringiu a Portugal, o Brasil manteve a ‘tradição’. No entanto, os povos ciganos tinham a possibilidade de estacionar suas caravanas afastadas da civilização, quando era necessário. Apesar da perseguição, o Brasil foi o espaço sonhado por muitos deles. Com terras inexploradas, os ciganos adaptaram-se bem ao novo continente, circulando bastante no país (Fonseca, 1996)”¹³⁷. Ao que se consta, “(...) os povos ciganos ainda são estereotipados e estigmatizados. Muitas dessas representações foram construídas por discursos de viajantes, cronistas e inclusive pela ciência do século XX, que discriminaram distintos povos do mundo” (Macedo e

¹³⁵ Os autores citam: Martinez, N. **Os ciganos**. Campinas, SP: Papirus, 1989 e Sanchez-Silva, V. **Devir Cigano: o encontro cigano-não cigano (rom-gadjé) como elemento facilitador do processo de individuação**. 2006. Dissertação de Mestrado, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 2006.

¹³⁶ Os autores citam: Fonseca, I. **Enterrem-me em pé: os ciganos e a sua jornada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

¹³⁷ Idem.

Bairrão, 2021, p. 5). Na umbanda, e sua particular estrutura, que de acordo com Simas (2021) se apresenta como uma religião que espelha ou ressoa a história do Brasil, “as suas categorias espirituais compreendem os tipos sociais de pessoas que trazemos em nossa construção identitária; unem traços característicos do povo brasileiro, recompondo peças de ancestralidades ‘esquecidas’” (Macedo e Bairrão, 2021, p. 2). Nesse sentido, a incorporação da categoria ciganos nas giras umbandistas retoma a possibilidade ritualística de “fartura de bebida e comida. Tendem a atrair um grande público e é perceptível um ar de encantamento e certa euforia. O ambiente fica repleto de cores e sabores. A música envolve o ambiente, danças e gestos misturam-se na arte de comemorar” (Macedo e Bairrão, 2021, p. 10). Para algumas tradições os ciganos são uma falange de espíritos contida ou na Linha do Oriente ou na Esquerda. Para outras, constituem linha de culto própria. Em Júnior (2016), encontramos que: “Os ciganos formam Linha bastante antiga de trabalhos na Umbanda, por vezes apresenta-se na Linha do Oriente e com ela se confunde. Atuam em diversas áreas, em especial no tocante à saúde, ao amor e ao conhecimento, com tratamento e características diferentes das de outras correntes, falanges e linhas, Assim como o Povo Cigano, quando encarnado, possui origem antiga e pulverizada em diásporas e pelo nomadismo. (...) Alegres e experientes, trabalham utilizando-se de seus conhecimentos magísticos, tanto na Direita quanto na Esquerda. Se existem Exus e Pombas-Giras ciganos, há também ciganos que, por afinidade e/ou por não encontrar outros caminhos numa casa, trabalham na Linha da Esquerda. Amparados pela vibração oriental, trajam vestes e adereços característicos, valendo-se de cartas, runas, bolas de cristal, numerologia e outros expedientes que lhes são familiares. Apreciam também trabalhar com cores (cada cigano tem sua cor de vibração e de velas, embora possa se valer de diversas cores, em virtude dos vastos conhecimentos que possuem) e com incensos (...) Em muitas casas, Linha do Oriente e Linha Cigana se confundem; em outras, trabalham separadamente (há casas em que aparece apenas Linha Cigana); existe, ainda, a leitura de que a Linha Cigana seria uma espécie de divisão/falange da Linha do Oriente” (pp. 60-61). *Termos relacionados:* **Linhas:** Ver o termo *Linhas*. **Linha do Oriente:** Ver o termo.

CONFIRMAR: Ritual de iniciação, praticado em muitas umbandas, em que se confirma(m) o(s) Orixá(s) do adepto, sua(s) Entidade(s) ou o próprio membro em algum cargo hierárquico. Em Castro (2022), *confirmar* refere-se ao ato de “consagrar

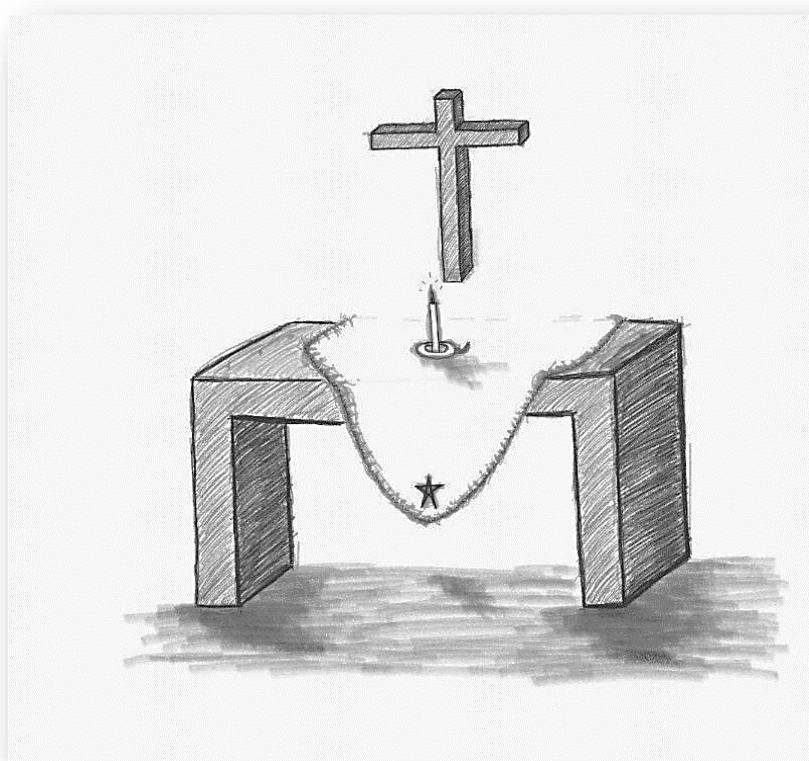
alguém no santo ou como *ogã* ou *ekede*¹³⁸, na linguagem religiosa" (p. 365). Para a autora a expressão é oriunda do português "confirmar, crismar, conferir o sacramento que assegura a graça do batismo" (p. 365). Possui tempo de resguardo e *obrigações*¹³⁹ específicas.

CONGÁ: Altar. Para Lopes (2012), seria a corruptela da expressão *Gongá*. Em Castro (2022), encontramos **Gongá** com a seguinte acepção: "1 (°) - s.m. santuário, templo congo-angola, geralmente ao ar livre, em espaço aberto, na linguagem religiosa. Cf. bakisi. Do Kik/Kimb. *ngonga*. 2) (°) - Kimb. s.m. espécie de sabiá, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *nkunga*. 3) (°) - s.m. pequena cesta com tampa, no Nordeste do Brasil. Cf. conga. Do Kik./Kimb. *ngonga*" (p. 400, *grifos da autora*). Em Lopes (2012) em sentido similar: "[1]. s. m. (1) Altar de Umbanda. (2) Recinto onde fica esse altar. (3) Pequeno cesto com tampa (BH). Do quimbundo *ngonga*, cesto; cofre" (p. 126, *grifos do autor*). *Termos relacionados:* **Peji:** "1) - (°) s.m. o altar do terreiro, localizado num quarto privado, a maneira de uma plataforma baixa, sobre a qual se encontram várias pedras (otá), cada uma identificada com uma divindade particular que se acredita esteja nelas "assentadas". Junto a cada "altar" (assento) estão jarros contendo água, flores e pratos de suas comidas sagradas, na linguagem religiosa. Cf. baquiço, jará, pepelê (...) Do Fon *kpejí*, sobre o altar. 2) - (°) s.m. (p.ext.) quarto sujo, desarrumado, na linguagem religiosa" (Castro, 2022, p. 489, *grifos da autora*).

¹³⁸ Ver os termos 'Ogã' e 'Ekede'.

¹³⁹ Ver o termo 'Obrigações'.

Figura 10: Congá



Fonte: Elaborado pelo autor

CONTRA-EGUM: Também grafado como *contregun*, “é uma espécie de bracelete trançado de tirinhas de palha da costa que se coloca na parte superior do braço para afastar os *eguns*¹⁴⁰ da pessoa que está em *obrigação*¹⁴¹ recente; mas cerimônias de *axexê*¹⁴² é usada pelos participantes com a mesma finalidade” (Castro, 2022, p. 366). Para a autora a origem seria o “Fon *muénkán*, bracelete, colar de palha” (p. 457), grafado no aportuguesamento como *moká* ou *mukã*, que significa “colar de palha da costa trançada, enfeitado de búzios, tendo as duas pontas unidas por uma espécie de vassoura feita da mesma palha” (p. 457). Em Simas (2021), encontramos: “Outro objeto que tem relação com os ritos afro-brasileiros e com a ideia da guarnição do corpo é o item de blindagem conhecido como contra egum,

¹⁴⁰ Ver o termo ‘*Egun*’.

¹⁴¹ Ver o termo ‘*Obrigações*’.

¹⁴² Ver o Termo ‘*Axexê*’.

amuleto feito com a palha da costa trançada que tem função de proteger a pessoa da influência de mortos que possam abalar a saúde espiritual dos vivos, com repercussões inclusive na saúde física. Em geral, o contra egum é amarrado nos braços das yaós recém-iniciadas no culto, que se encontram ainda bastante sujeitas à influência de uma série de espiritualidades capazes de causar desassossego. A própria confecção do contra egum já obedece a um ritual complexo, com ofós (palavras de encantamento) de consagração, banhos de folhas que darão ao objeto o poder de imunizar quem os utiliza contra espíritos desencarnados e rezas específicas para que os contra eguns sejam colocados e retirados. É bastante comum que iniciados no candomblé usem o contra egum quando têm que frequentar algum local que atraia espíritos diversos, como hospitais e cemitérios” (p. 56). Vale-nos dizer que não é incumum umbandistas usarem contra-eguns. Muitos deles não são colocados apenas nos braços, mas também nas pernas, no que nos parece ser uma aproximação ao *xaorô*, mesmo que esse nome não seja atribuído ao amuleto. *Termos* relacionados: **Xaorô**: “É frequente ainda que os recém-iniciados no culto aos orixás usem um fio de palha trançada nas pernas com um guizo preso, chamado *xaorô*. Pertencente ao orixá Obaluaiê, Senhor das doenças e das curas, o *xaorô* evoca a proteção de Obaluaiê contra as espiritualidades do adoecimento” (Simas, 2021, pp. 56-57). Em Castro (2022), encontramos: “guizos presos em torno do tornozelo das(os) iniciadas(os), símbolo de sujeição, indicador de localização para a mãe criadeira (*yá kekerê*) e espécie de amuleto para afastar más energias e espíritos negativos. Quando amarrado na perna direita, indica que o orixá de frente é masculino (*aboró*), quando na esquerda, orixá feminino (*yabá*); guizos de metal amarelo que se prendem às roupas ritualísticas de Omulu” (p. 530). Para a autora as origens etimológicas são o Fon - *tšao*lo, *čao*lo e o Iorubá *šaworo*.

COROAR: Ritual realizado em algumas umbandas em que há coroação – consagração - do(s) Orixá(s) do adepto, sua Entidade de frente (guia de frente) e o próprio membro em algum cargo hierárquico. Similar à *confirmação*, a coroação acontece, contudo, usualmente após um longo período inserido na religião, podendo variar de 3 a 7 anos, para mais ou para menos. É possível que tenha relação com *Ori*¹⁴³, *coroa*, *cocuruto* e *comutuê*, ou seus respectivos significados. Possui tempo de resguardo e *obrigações*¹⁴⁴ específicas. **Cocuruto**: também grafado e falado

¹⁴³ Ver o termo ‘Ori’.

¹⁴⁴ Ver o termo ‘Obrigações’.

cocuruco, para Lopes (2012), a expressão tem provável origem no quicongo “*kukuluto* – tamanho, largura; rugosidade” (p. 93) e significa “(1) O ponto mais elevado de alguma coisa. (2) O alto da cabeça” (p. 93). **Comutuê:** Também grafado e dito camutuê, camatuê ou camatué, significa cabeça. Tem origem no quimbundo *kamutue* – cabecinha (Lopes, 2012). **Coroa:** Expressão comumente utilizada por adeptos umbandistas. Para Cacciatore (1977), significa “conjunto de orixás e entidades de um médium, santos que ele “recebe” e que o protegem (...) ornamento circular que cinge a cabeça (derivado, provavelmente, do fato desses santos estarem “na cabeça” do médium)” (p. 95, *grifos da autora*). Não é incomum se ouvir dos adeptos: *Não pode por a mão na cabeça! Na cabeça ninguém põe a mão!*”, pois o topo da cabeça, a coroa, é sagrada.

CRUZAR: Realizar consagração. Cruzar membros da comunidade ou frequentadores; guias, patuás, imagens, entre outros. Realizado por médiuns em rituais específicos e/ou por entidades incorporadas. Geralmente usa-se velas, pomba, erva, águas e fumo. Para Cacciatore (1977), o termo refere-se a “fazer “cruzamento” de um médium. Consagrar (...) fazer cruz” (p. 97).

CURIMAR: “*v. intr.* (1) Cantar corimbas. (2) Participar de rituais onde se cantam corimbas” (LOPES, 2012, p. 101). O ponto cantando em que apontamos essa palavra no texto, no início da introdução, também pode ser cantado com as palavras *curima(á)*, *corimá*, *curimba* ou *curimbar*. *Termos relacionados:* **Curima(á):** “Trabalho, serviço. (...) Do umbundo *okulima*, correspondente ao quimbundo *kudima*, cultivar, trabalhar na lavoura” (Lopes, 2012, p. 101). **Corimá:** “Dança semelhante ao jongo; caxambu. Do quimbundo: ou de *kuimba*, cantar; ou de *kurimba*, confusão; ou ainda de *kudima*, cultivar, arar” (Lopes, 2012, p. 96). **Curimba:** Trabalho, ocupação ou/e relativo à corimba (Lopes, 2012). **Curimbar:** Relativo à corimba. **Corimba:** “*s. f.* Cântico religioso afro-brasileiro” (Lopes, 2012, p. 96). Relativo às sessões de macumba ou à macumba. **Ganzá:** Ver o termo.

D

DEFUMAÇÃO: Talvez seja um dos elementos mais comumente encontrado nas mais diferentes manifestações umbandistas. A defumação é o ritual de queimar ervas secas e, em alguns casos, outros elementos, como forma de purificar o ambiente e os frequentadores, facilitar a comunicação com os ancestrais, *descarrego*¹⁴⁵, proteção, cura e outros. Para Cacciatore (1977), é o “ato de queimar ervas, bálsamos etc. sobre brasas para produzir fumaça, numa operação ritual, possuidora de um poder superior que atrai boas vibrações ou afasta as más, tanto para pessoas como para ambientes. Os materiais queimados são inúmeros, desde folhas sagradas e essências aromáticas até cascas secas de alho. A alfazema, o incenso e o alecrim, puros ou misturados, estão entre os preferidos. A operação é feita em defumadores de diversos tipos e materiais, principalmente barro e folha-de-flandres” (p. 102). *Termos relacionados:* **Defumador:** Onde se defuma. “Fogareiro de barro ou metal (geralmente de folha-de-flandres) onde se colocam brasas para queimar folhas, essências aromáticas, cascas secas etc. Nos cultos afro-brasileiros esse ato é feito com finalidade religiosa. Atualmente, por influência do turíbulo católico, há defumadores com correntes para balançá-los e as formas são variadas - cilíndricas, em forma de tigela etc. Os mais antigos eram do tipo comum de fogareiro de barro, com suporte” (Cacciatore, 1977, p. 102). Não obstante, podem ser utilizados alguidares, conchas (abalones), entre outros.

¹⁴⁵ Ver o termo ‘*Descarrego*’.

Figura 11: Defumador de Barro



Fonte: Elaborado pelo autor.

DEMANDA: Diz-se da expressão corrente na linguagem das religiões matríciais afro-indígenas, que se refere a sensação de *carrego*¹⁴⁶, atraso e acontecimentos ruins na vida de alguém por/ou envio de feitiços e realização de trabalhos realizados por desavenças das mais diferentes ordens (judicial, amorosa, familiar, entre outras). Demanda muitas vezes é utilizada como sinônimo de encosto, presença de quiumbas, carrego ou mau-olhado, ocasionada por algum *despacho* ou *ebó*¹⁴⁷ realizado (trabalho); ou simplesmente por vibrações mentais emanadas de pessoas para pessoas que podem atrair energias negativas ou *encosto*, necessitando de *descarrego* ou alguma outra forma de intervenção que visa a retirada dessas influências. Mas também pode significar briga e desentendimentos. Para Cacciatore (1977), por exemplo, refere-se a "desentendimento, luta entre orixás ou entidades e consequente questão entre terreiros ou entre pessoas de um terreiro. Termo usado em referência a Ogum, tido como protetor e vencedor de demandas" (p. 103). Em Birman, (1985), encontra-se: "trabalhos de magia que visam 'derrubar' alguém por intermédio das entidades" (p. 63). E mm Silva (2005), "Briga; desavença; desentendimento entre pessoas, terreiros ou orixás cuja explicação remete a questões espirituais" (p. 136). *Termos relacionados:* **Demandeiro:** Para Cacciatore (1977), "pessoa que demanda, que pede a seus santos para fazer mal a alguém,

¹⁴⁶ Ver o termo '*Carrego*'.

¹⁴⁷ Ver os termos '*Despacho*' e '*Ebó*'.

lutando com os santos dessa outra pessoa” (p. 103). **Quebra-Demanda:** Ver o termo.

DESATA NÓ: Erva utilizada em banhos, *defumações*¹⁴⁸ e *sacudimentos*¹⁴⁹ para fins de descarrego, anulação de feitiços, amarrações, entre outros. Também se encontra em algumas casas do ramo, pacotes com um conjunto de ervas chamado de ‘banho de desata nó’, que não necessariamente contém esta erva em sua composição.

DESATAR O NÓ: Expressão geralmente associada à necessidade de se desfazer algum atraso ou impedimento na vida de alguém, seja pessoal, profissional ou amoroso, provocado por alguma ação magística, amarração e/ou feitiço realizado com má intenção. De acordo com Cacciatore (1977) a palavra tem sua origem no português e possui significado literal: libertar. *Termo relacionado:* **Desata nó**¹⁵⁰: Erva.

DESCARREGO: “s.m. rito purificador, na linguagem religiosa (...) do Português descarrego, ato de livrar-se do que pesa” (Castro, 2022, p. 375). Descarrego também pode ser o nome de sessões ou giras específicas em algumas vertentes umbandistas. Em muitas tradições, o descarrego ocorre habitualmente por defumações, oferendas, passes ou puxadas ‘da carga’ (energia negativa ou encosto). *Termos relacionados:* **Banho de Descarrego:** Ver o termo. **Gira ou sessão de descarrego:** Sessão de umbanda com objetivo de purificação e limpeza espiritual que pode ter ou não utilização de *fundanga*¹⁵¹. **Desatar o nó:** anulação de alguma ação prejudicial ou maléfica. Ver o termo.

DESPACHO: Comum e pejorativamente chamados os trabalhos realizados por adeptos das religiões matriciais afro-indígenas nos terreiros e/ou nas ruas, encruzilhadas ou algum sítio sagrado (mata, pedreira, praia, cachoeira), também chamados de *ebó*¹⁵² por alguns. Para Castro (2022), “1) s.m. rito propiciatório, na linguagem religiosa. Do português despacho, envio. 2) s.m. bruxaria, no português do Brasil” (pp. 375-376). Silva (2005) acompanha a autora e acrescenta: “oferenda alimentar ou sacrifício animal feito em homenagem às divindades para obter sua

¹⁴⁸ Ver o termo ‘Defumação’.

¹⁴⁹ Ver o termo ‘Sacudimento’.

¹⁵⁰ Ver o termo ‘Desata Nó’.

¹⁵¹ Ver o termo ‘Fundanga’.

¹⁵² Ver o termo ‘Ebó’.

ajuda e proteção na solução de problemas” (p. 137). Nesse dispositivo de saúde substantivo, também se tem verbo: *Despachar*: “enviar, mandar embora para o ar livre. Colocar, arriar, em lugar determinado pelos orixás oi entidades-guias, os restos de oferendas (...) ou o pacote (eru) com as coias do defunto e os objetos e substâncias usados no axexê” (Cacciatore, 1977, p. 104). *Vou despachar a obrigação! Vou despachar o ebó! Você já despachou o santo?*

DOBALÉ: De acordo com Cacciatore (1977), a expressão origina-se no iorubá *dọbálẹ* e possui como significado "estender-se de bruços no solo" (p. 106). A acepção da autora em relação ao significado corrente da expressão seria o cumprimento ou a "saudação que os filhos e filhas de santo, que têm orixá 'dono-de-cabeça' feminino, fazem diante do peji, do chefe do terreiro, dos orixás e dos visitantes de alta hierarquia religiosa. Consiste em deitar-se de bruços no chão, cabeça tocando o solo, e depois virar-se ligeiramente para um e outro lado. Também se diz adobalé e adubalé (corruptela de *idọbálẹ*). É usado em todos os cultos com influência maior do Candomblé" (CACCIATORE, 1977, p. 106). Junior (2016), traz acepção similar.

E

EBÓ: "Oferenda ou sacrifício feito às divindades" (Beniste, 2011, p. 225). **Ebó:** "s. 1) despacho, oferenda propiciatória a Exú e às divindades, que em geral é deixada em alguma encruzilhada, dentro de um prato de barro onde se colocam, entre outras coisas, uma garrafa de cachaça, farofa de dendê, charutos, velas, dinheiro, fitas vermelhas ao lado de um galo preto, vivo ou não (...) 2) s.m. bruxaria, feitiçaria, no português do Brasil (...) *ebozeiro*. 3) s.m. pessoa, coisa indesejável, no Nordeste do Brasil" (Castro, 2022, pp. 379-380). Contudo, em muitas práticas umbandistas não se utiliza muito a expressão ebó. O comumente utilizado é *oferenda*, *firmeza* ou *trabalho*¹⁵³. De acordo com Cacciatore (1977), *ebó* é uma palavra proveniente do *loruba* e significa "sacrifício ou oferenda a um orixá" (p. 109). Para Junior (2016), o termo tem acepção similar, não obstante, relacionado a um tipo específico de orixá e/ou entidade: "oferenda, entrega, em especial à Esquerda (...) (p. 85). O autor também nos apresenta uma importante constatação: "O termo, por vezes, é utilizado de forma pejorativa em relação às religiões de matriz africana" (Junior, 2016, p. 85). *Termos relacionados:* **Despacho:** Ver o termo. **Ebozeiro:** "feiticeiro, curandeiro, fazedor de ebó, no Nordeste do Brasil" (Castro, 2022, p. 380). **Firmeza:** Ver o termo. **Oferenda:** Ver o termo.

EFUM: Também grafado como *efun*, é um pó branco extraído da *pemba*. Termo originário do "lorubá *efun*" (Castro, 2022, p. 381). Para algumas vertentes há distinções entre os pós brancos (*efun*), sendo *efun* mineral (pó de *pemba*), vegetal (pó de obi, aridan, entre outros frutos) e animal (pó de cartilagens e ossos). *Efun* também pode ser "farinha, na linguagem religiosa (...) do lorubá *ìyè fun*" (Castro, 2022, p. 381). *Termos relacionados:* **Atin:** Pó ritualístico, utilizado em larga escala em muitos terreiros. Ver o termo.

EGUN: Também grafado *egum* por alguns autores. De acordo com Castro (2022) "EGUN 1) - s. ou *eguigun*, osso, na linguagem religiosa. Do Yor. *egum*, *egigum*. 2) s.m ou *egungun*, espírito do morto, a alma humana; espírito desencarnado dos antepassados no culto nagô-keto, sempre tratado por babá; o mascarado na evocação ou aparição dos mortos, cujo terreiro principal se encontra na localidade

¹⁵³ Ver os termos *Firmeza* e *Oferenda*.

de Amoreiras, na ilha de Itaparica, em frente à cidade de Salvador, na Bahia, na linguagem religiosa. Nomes: Babá Abaolá, Babaolá, Babaokim, Babá olukotum, Babá orumilá, Egun emaim, Egun lidã" (p. 381). *Termos relacionados*: Na umbanda de Almas e Angola, de acordo com Martins (2011), existem os eguns e os *eguns esclarecidos* ou *eguns de Orixás*¹⁵⁴. Os eguns seriam os espíritos ou desencarnados de antepassados, já os eguns esclarecidos as próprias entidades (preto-velho, caboclo, entre outras).

EKEDE: Também grafado como ekedi, equede ou equedi. Designação de um dos importantes cargos dentro das comunidades de terreiro, sobretudo dos candomblés de nação quetu. Ocupado especialmente por mulheres, encarregadas “de zelar pela divindades que descem em seus iniciados durante as cerimônias rituais, sendo a mais importante das assistentes do sacerdote ou sacerdotisa, por que, embora ela própria seja uma iniciada nos segredos do culto, não é possuída pela divindade a que foi consagrada (...) Do Iorubá *àkéèjìlẹ*, a segunda” (Castro, 2022, p. 382).

ENCOSTO: *Carga*¹⁵⁵, peso, sensação de mal-estar. “s.m. espírito que está ao lado ou se junta a uma pessoa viva, conscientemente ou não, prejudicando-a com suas vibrações negativas” (Castro, 2022, p. 384).

ENCRUZILHADAS: Onde se encontram caminhos, ruas. Ponto crítico. Momento de reflexão e tomada de decisão. Onde as pessoas podem encontrar-se consigo mesmas ou distanciar-se de si mesmas, com alguma sorte e fé, abençoados e sendo dignos da presença do grande Orixá Exú. **Encruzilhadas**: Um dos lares relacionados a pai Exú, as encruzilhadas são o simbólico das nossas escolhas. É o descobrir o caminho à medida que se caminha. É poder escolher e transgredir aquilo que mora dentro de cada um de nós e nos impede de caminhar... Exú é o grande (des)organizador do mundo caótico. Foi ele que, no mito iorubá, ganhou o poder sobre as encruzilhadas (Prandi, 2001a) e é ele quem pode oportunizar a construção dos caminhos que são de todos e de cada um de nós. De acordo com Simas (2021) “As encruzilhadas são lugares de encantamentos para todos os povos e exemplos não faltam: os gregos e romanos ofertavam a Hécate, a deusa dos mistérios do fogo e da lua nova, oferendas nas encruzilhadas. No Alto Araguaia, era costume indígena oferecer comidas propiciatórias para a boa sorte nos entroncamentos de caminhos.

¹⁵⁴ Ver o termo *Ancestral*.

¹⁵⁵ Ver o termo *Carrego*.

O padre José de Anchieta menciona presentes que os tupis ofertavam ao curupira nas encruzilhadas dos atalhos (...) Apesar dos exemplos acima, é na cultura dos congos que as encruzilhadas, sobretudo em formato de cruz, adquirem com maior ênfase o papel de lugar por excelência das dinâmicas espirituais do tempo, da vida e da morte. A cosmopercepção dos congos é representada pelo dikenga, uma mandala marcada por um círculo dividido por uma cruz, que apresenta os mistérios da vida, do universo e do tempo a partir dos quatro momentos do sol: o nascer, na alvorada, o auge do brilho, ao meio-dia; o poente; e a meia-noite, quando o astro brilho no outro mundo. Se o círculo da mandala representa a órbita circular do espírito (nascimento, vida, morte e renascimento em outro mundo), a cruz é a expressão da encruzilhada dos fluxos e encontros entre as dimensões do visível e do invisível, do mundo dos vivos e do mundo dos espíritos (pp. 100-101). A termo, importa-nos a definição de Rufino (2019): "UMA OFERTA. Um sacrifício arriado nas barras do tempo. Aí está um ebó cuspidos nas esquinas do hoje. Uma política parida nos vazios, uma pedagogia que se tece nas invenções cotidianas. Iniciarei pelos cacos, por aquilo que em meio aos escombros permanece vivo. No final, já reerguidos, cantaremos que os caminhos são inacabados. Nesse tom, como quem cospe cachaça ao vento, digo: a encruzilhada não é mera metáfora ou alegoria, nem tão quanto pode ser reduzida a uma espécie de fetichismo próprio do racismo e de mentalidades assombradas por um fantasma cartesiano. A encruzilhada é a boca do mundo, é saber praticado nas margens por inúmeros seres que fazem tecnologias e poéticas de espantar a escassez abrindo caminhos, Exu, como dono da encruzilhada, é um primado ético que diz acerca de tudo que existe e pode vir a ser. Ele nos ensina a buscar uma constante e inacabada reflexão sobre os nossos atos. É por isso que nosso compadre é tão perigoso para esse mundo monológico e para uma sociedade irresponsável com o que se exercita enquanto vida. Nessa esquina me cabe dizer que hoje o espírito colonial se expressa em pleno vigor, cada vez mais "cruzadista", tacanho, tarado pelo terror e pelos assassinatos. Exu, ao contrário disso, é radical da vida, que nos interpela sobre a capacidade de nos inscrevermos como beleza e potência, A sua face brincante, transgressora, pregadora de peças, é contraponto necessário a esse latifúndio de desigualdade e mentira. Dono da porteira do mundo é ele a força vital a ser invocada para a tarefa miúda de riscar os pontos da descolonização" (n.p.).

ENGOMA¹⁵⁶: O primeiro tambor do mundo, segundo os cultos bantos. **Engoma**: “Atabaque dos candomblés bantos. Do termo multilinguístico *ngoma*, tambor” (Lopes, 2012, p. 111). *Termos relacionados*: **Candongueiro**: “Pequeno tambor de JONGO. De candonga, intriga, mexerico: tambor, porque tem som agudo e muito alto, denunciava o local secreto onde o JONGO se realizava; então, *fazia candonga*” (Lopes, 2012, p. 73, *grifos do autor*). **Caxambu**: “Grande tambor, de procedência africana, usado na dança de mesmo nome. Provavelmente relacionado ao bundo *oka*, um pouco de + *sambu*, alegria, regozijo, animação” (Lopes, 2012, p. 86, *grifos do autor*). “O jongo é dançado ao som de dois tambores, um grave (caxambu ou tambu) e um agudo (candongueiro). O repicar do candongueiro atravessa os vales, avisando aos jongueiros das fazendas distantes que é noite de jongo. Os tambores são feitos de tronco de árvore escavado com um pedaço de couro fixado com pregos numa das extremidades. São de origem banto e conhecidos em Angola e no Brasil como “ngoma”. Antes do jongo começar, eles são aquecidos no calor da fogueira, que estica o couro e afina o som. Em alguns locais, os tambores são acompanhados por uma cuíca de som grave, angoma-puíta ou onça (na África chamada de “mpwita”), e por um chocalho de palha trançada com fundo de cabaça, chamado guaiá. Durante a madrugada, os tambores começam a ficar úmidos de sereno, perdendo o som. Por isso são levados várias vezes para perto do fogo para serem afinados novamente. Enquanto esperam, os jongueiros vão para a barraca dançar o calango. Os tambores são sagrados, pois tem o poder de fazer a comunicação com o outro mundo, com os antepassados, indo “buscar quem mora longe”. No início da festa, os jongueiros vão se benzer, tocando levemente no seu couro em sinal de respeito” (Jongo do Quilombo São José, 2004, p. 8). **Puíta**: “espécie de tambor” (Glossário Tupi-Guarani, p. 59, 2016). **Zingoma**: “Tambor cilíndrico, de uma face, feito de um toro oco, usado nas cerimônias congo-angola; designação genérica para os tambores do culto” (Castro, 2005, p. 357).

ESQUERDA: Designação atribuída ao culto à divindade Exu e às entidades que a ele se identificam, em muitas das tradições e práticas umbandistas. De acordo com Negrão (1996), “em oposição aos chamados espíritos da direita, sobretudo Caboclos, Pretos Velhos e Crianças - os Exus constituem a esquerda. Isto significa que, ao contrário daqueles, são vistos como perigosos e maus, ou ao menos

¹⁵⁶ Ver também o termo *Lê*, *Rumpi* e *Rum*.

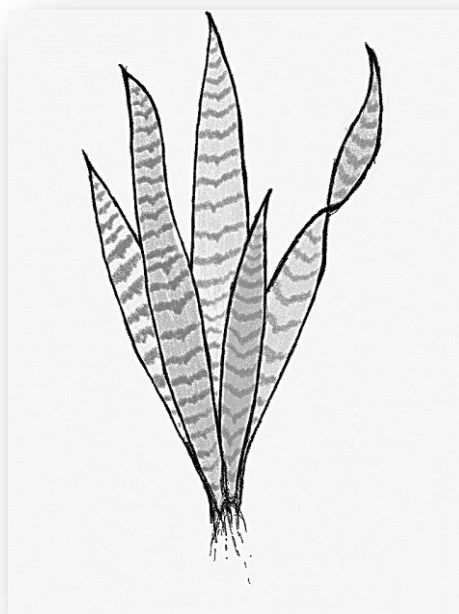
potencialmente perigosos e capazes de atuar maleficamente. Constituem a categoria mítica mais controversa para os umbandistas e mais instigante para os pesquisadores (...) A controvérsia principal é: são ou não demônios? Embora a resposta afirmativa seja francamente minoritária, a suspeita do caráter demoníaco dos Exus está sempre presente, mesmo nas insistentes negativas defendem desta acusação” (p. 220). Para Bairrão (2002), a “esquerda umbandista não guarda o mal metafísico. Apenas o pessoal e socialmente “mal dito”: a sensualidade, a revolta, a crítica mordaz, as falas inconvenientes, a falta de hipocrisia, o prazer sem mordaças... O lugar da esquerda é, no panteão umbandista, o de um guardião de um miolo precioso: a irredutibilidade individual e a liberdade. Encarna um sentido social de resistência e de vitalidade. Os exus não são maus, embora assim possam ser (mal) vistos. São a resposta ao Mal como expropriação de si em prol de um bem do outro. Vozes proféticas dos interesses materiais e pessoais, estes mensageiros têm o valor de sinal psicológico de reconhecimento e de admissão de si (p. 64). Por essa reflexão, o autor ilumina sobre a possibilidade que o termo evoca: “Desta forma a umbanda e a sua “esquerda” são uma excelente oportunidade para refletir formas sociais de cognição e alternativas de resistência étnica e cultural. Eminentemente performance, o culto conjuga saber popular, uma prática de cura de feridas históricas e de mazelas da memória, e uma ética crítica implícita às suas “magias”. A umbanda constitui-se em ocasião ímpar para aprender com os setores populares a relativizar o psicologismo e o individualismo. Ensina a revitalizar o “morto” e a questionar a estaticidade da tradição. Consagra o humano, pondo no seu panteão a totalidade das suas sutilezas, agradáveis ou nem tanto. Prova-se testemunho de uma ética singular e social, de vocação universal, a partir do presente cotidiano. Uma ética que propugna um sentido de inclusão psicológica e social, politicamente indócil a tentativas históricas e teóricas de manipulação” (Bairrão, 2002, p. 65). Como dissemos nos capítulos introdutórios: *Em 1961, procurando alterar o cenário social da religião, algumas federações de umbanda - vinculadas à visão que dividiu-a entre o bem contra o mal, umbanda contra quimbanda, resultantes do Primeiro Congresso -, organizaram o Segundo Congresso que procurava defendê-la das acusações e perseguições, codificá-la e legitimá-la oficialmente como uma religião “merecedora da proteção do Estado e do respeito dos concorrentes” (Negrão, 1996, p. 90). Em 1964, como se sabe, há o golpe que encerra com a Quarta República, dando início à ditadura militar brasileira. Nesse período, há um grande medo de que*

se reeditem as perseguições ocorridas durante a época do estado-novo. Mas a umbanda do período, aparentemente, depurada dos primitivismos rizomáticos das ancestralidades indígenas e africanas, enaltecendo a figura do bom indígena e do conformado africano, nacional, caridosa e cristã, gozará de certo prestígio com o Estado beligerante. Quimbanda e candomblé já aparecem nas notícias do período como parte da umbanda, sendo consideradas como “seitas de uma mesma religião” (Negrão, 1996, p. 97), o que apesar de ser uma compreensão inexata, não articula-se em torno de um tom depreciativo como observado nas décadas anteriores. Esse status parece ter sido conquistado pelo apoio que lideranças umbandistas dispuseram com o governo militar e de toda a movimentação ocorrida em seus rituais e sua apresentação ao grande público. Em 1964 a umbanda passa a figurar no Anuário Estatístico do IBGE, as festas umbandistas, a partir deste ano, são “incluídas nos calendários turísticos regionais” e até a Igreja Católica, novamente com seu principal acusador, realiza uma mea culpa (Negrão, 1996, p. 97). De acordo com Negrão (1996): “Os anos finais da década de 60 marcaram o enrijecimento do governo militar, que se torna francamente ditatorial sob O comando de Costa e Silva, Medici, Geisel e Figueiredo. Foi O período da resistência política clandestina, dos exílios e da tortura. Foi também o período em que a Igreja Católica, que inicialmente saudou o golpe como necessário para afastar a ameaça comunista, entrou em conflito aberto com os militar tornou-se ‘a voz dos que não têm voz’ a única resistência organizada que, embora diretamente atingida, não podia ser suprimida ou controlada” (p. 100). O autor ainda nos apresenta que “a aproximação já iniciada entre a Umbanda e os governos militares que se sucediam torna-se mais ampla. Se ela, durante o Estado Novo, fora acusada de simpatizante e mesmo de sacralizadora do comunismo - São Jorge-Ogum seria o “Cavaleiro da Esperança na acusação da época -, na nova situação era apontada como o fator impeditivo da dominação do Brasil pelo comunismo (...)” (Negrão, 1996, p. 100). Sem impedimentos, acreditamos, que nesse período a divisão entre as linhas de direita e esquerda consolida-se nos terreiros, carregando as determinações constituídas com as conclusões do Congresso de 1941, das publicações de autores como Braga (1942/1957) e Fontenelle (1951/2018), e de todo o urgir legitimador que erguia-se como uma bandeira ideológica, contra os cultos gentílicos e atrasados que precisavam ser instruídos. A política que já havia penetrado nos cultos umbandistas e promovido toda uma re-formatação acerca de suas origens e cosmovisão, agora

determina também duas linhas distintas a serem consagradas nos terreiros que estavam sob a égide da maioria das federações que defendiam essa visão de mundo - e de outras, criadas posteriormente, que as apoiava. O movimento religioso umbandista tem determinantemente associado ao seu centro - ou melhor à direita - uma concepção política que parece ter cooptado a criação das duas linhas de culto espirituais. Deste momento em diante, a direita era a legitimação de uma religião, cuja palavra provinha do sânscrito, assim como sua origem. Exu não poderia participar, pois o diabo mora ao lado, mas não habita nos terreiros da lei de umbanda branca, saudável, depurada dos atavismos dos povos escravizados e legítima. Comparativamente, a esquerda era o diametralmente oposto: a quimbanda, um culto degenerado africano e indígena, com reminiscências do recrudescimento bárbaro dos povos involuídos, que gargalham nas encruzas e advogam malefícios àqueles que a procuram, do povo e para o povo sem instrução, comunista portanto, além de indiscutivelmente patológica, como indicava a ciência médica. Ver, também, os escritos sobre a quimbanda.

ESPADA DE SÃO JORGE: Erva largamente utilizada em muitas das práticas umbandistas, sobretudo para proteção, descarrego e abertura de caminhos. Também chamada de Espada de Ogum. Para Castro (2022), “lilácea de folhas grossas, longas, fibrosas, de cor verde e estriações amarelas” (p. 387). Devemos ressaltar que, a espada com estriações amarelas é aquela comumente chamada de espada de Santa Bárbara, sendo a espada de São Jorge inteira em tons verdes.

Figura 12: Espada de São Jorge



Fonte: Elaborado pelo autor

EXU: “Orixá da tradição iorubana. De acordo com a filosofia iorubá, representa a síntese de todas as forças que regem o universo e possibilitam a existência, forças que se equilibram entre o negativo e o positivo, o bem e o mal, o quente e o frio etc., latentes em toda a natureza, como também ensinam as filosofias orientais. Na África, por não compreenderem essa dinâmica, antigos missionários católicos europeus confundiram Exu com o demônio dos cristãos, numa confusão que persiste até os dias de hoje” (Lopes, 2015, p. 65). Exu além de divindade, também é nome de ancestral/entidade para as diferentes umbandas: Exu Tranca-Ruas, Exu Caveira, entre outros. E, assim como as pomba-giras, exus-mirins e outros(as) tantos(as), são espíritos que ‘baixam’ no terreiro e transmitem seu conhecimento, força, ensinamento e caminho para a cura. De acordo com Prandi (2001), expondo o que discutimos nos textos introdutórios sobre a história da umbanda, todavia, agora, no tocante à divindade Exu: “Com o avanço das concepções cristãs sobre a religião dos orixás, ao qual vieram se juntar no final do século XIX as influências do espiritismo kardecista, que também absorvera orientações, visões e valores éticos

cristãos, Exu foi cada vez mais empurrado para o lado do mal, cada vez mais obrigado, pelos seus próprios seguidores sincréticos, a desempenhar o papel do demônio. O coroamento da carreira de Exu como o senhor do inferno se deu com o surgimento da umbanda no primeiro quartel do século XX. Apesar de conservar do candomblé o panteão de deuses iorubás, o rito dançado, o transe de incorporação dos orixás e antepassados, e certa prática sacrificial remanescente, a umbanda reproduziu pouco das concepções africanas preservadas no candomblé. A umbanda adotou, não sem contradições e incompletudes, certa noção moral de controle da atividade religiosa voltada para a prática da virtude cristã da caridade, concepção estranha ao candomblé. O culto umbandista foi organizado em torno dessa prática, como se dá no kardecismo, com a constituição de um panteão brasileiro subordinado aos orixás formado de espíritos que ajudam os humanos a resolver seus problemas, que são os caboclos, pretos-velhos e outras categorias de mortais desencarnados. Na umbanda, a própria idéia de religião implica essa noção de trabalho mágico, pois, sem a atuação direta dos espíritos na vida dos devotos, a religião não se completa. Mas todas essas entidades só trabalham para o bem. Qualquer demanda, qualquer solução de dificuldades, qualquer procura de realização de anseios e fantasias é tudo filtrado pelo código do bem. Se a ação benéfica resultante da interferência das entidades espirituais for capaz de produzir prejuízos a terceiros, ela não pode ser posta em movimento. O bem só pode levar ao bem e nada justifica a produção do mal. O mal deve ser combatido e evitado, mesmo quando possa trazer para uma das partes envolvidas numa relação alguma sorte de vantagem. Mas o processo de formação dessa religião ainda não se completara. Com a substituição na umbanda, ao menos em parte, da idéia africana de tabu pela noção católica de pecado, a prática mágica tradicional, que no candomblé era destituída de imposições éticas, ficou aprisionada numa proposta umbandista de religião que desejava ser moderna, européia, branca e ética, apesar das raízes negras que, aliás, procurou apagar tanto quanto possível. Ao mesmo tempo, a umbanda não abandonou as práticas mágicas, ao contrário, fez delas um objetivo bem definido, o centro da sua celebração ritual (...) Formalmente, a umbanda afirma que só trabalha para o bem, mas dissimuladamente criou, desde o momento de sua formação, uma espécie de segunda personalidade, com a constituição de um universo paralelo, um lugar escondido e negado, no qual a prática mágica não recebe nenhum tipo de restrição ética, onde todos os pedidos,

vontades e demandas de devotos e clientes podem ser atendidos, sem exceção, conforme o ideal da magia. Inclusive aqueles ligados a aspectos mais rejeitados da moralidade social, como a transgressão sexual, o banditismo, a vingança, e diversificada gama de comportamentos ilícitos ou socialmente indesejáveis. Se é para o bem do cliente, não há limite, e a relação que se restabelece é entre o cliente e a entidade que o beneficia, num pacto que exclui pretensos interesses do grupo e da sociedade, modelo que se baseia nas antigas relações entre devoto e orixá, sem contar contudo, agora, com os outros mecanismos sociais de controle da moralidade que existiam na sociedade tradicional africana. Esse território que a umbanda chamou de quimbanda, para demarcar fronteiras que a ela interessava defender para manter sua imagem de religião do bem, passou a ser o domínio de Exu, agora sim definitivamente transfigurado no diabo, aquele que tudo pode, inclusive fazer o mal. Com essa divisão “cristã” de tarefas, tudo aquilo que os caboclos, pretos-velhos e outros guias do chamado panteão da direita se recusam a fazer, por razões morais, Exu faz sem pestanejar. Assim, enquanto o demonizado Exu faz contraponto com os “santificados” orixás e espíritos guias, a quimbanda funciona como uma espécie de negação ética da umbanda, ambas resultantes de um mesmo processo histórico de cristianização da religião africana. Como quem esconde o diabo, a umbanda escondeu Exu na quimbanda, pelo menos durante seu primeiro meio século de existência, para assim, longe da curiosidade pública, poder com ele livremente operar. Não faltou, entre os primeiros consolidadores da doutrina umbandista, quem se desse ao trabalho de identificar, para cada uma das inúmeras qualidades e invocações de Exu, um dos conhecidos nomes dos demônios que povoam a imaginação e as escrituras dos judeus e cristãos. Além de se ver chamado pelos nomes do diabo ocidental em suas múltiplas versões, Exu foi compelido a compartilhar com os demônios suas missões especializadas no ofício do mal, tudo, evidentemente, numa perspectiva essencialmente cristã. A maldição imposta a Exu na África por missionários e viajantes cristãos desde o século XVIII foi sendo completada no Brasil nos séculos XIX e XX” (Prandi, 2001, pp. 52-54, *passim*). Concordamos com o autor, todavia, apesar da organização do campo umbandista ter sedimentado e propagado Exu como o senhor da boca do inferno, a demonização dessa divindade se estabelece anos antes do despontar da religião. Silva (2015) nos revela que: “O caráter erótico e o sacrifício de bodes, cães e porcos a Exu foram vistos como mais uma “evidência” de seu caráter demoníaco. Na

Europa, esses animais estavam associados ao diabo, que era pintado nas gravuras com como um ser antropomórfico (com chifres, rabo e patas de porco ou bode) ou um "cão negro". Ou seja, Exu "comia" (recebia em sacrifício) na África o sangue dos animais que "davam corpo" ao diabo na Europa (pp. 27-28). Dopamu (1990) em seu estudo da tradição iorubá e das escrituras sagradas do catolicismo e do islamismo, dirá que: "Exu pode ser chamado o "Demônio" ou "Satã". Em primeiro lugar, a divindade que estamos considerando é a única a quem se concedeu lugar na Bíblia. Ao ser a Bíblia vertida para o iorubá, Exu foi o nome utilizado para o "Demônio" ou "Satã". Os muçulmanos também usam a palavra Exu para traduzir "Iblis" ou "Shaitan". Nenhuma outra divindade iorubá adquiriu tal status, e qualificou-se a obter lugar de reconhecimento nas escrituras sagradas" (p. 20). Silva (2015) nos explica que: "Segundo a tradição islâmica, Iblis é uma criatura feita de fogo e o principal espírito maligno (Shaitan), o que "justificaria" sua aproximação com Exu, tido em um dos seus epítetos iorubás como o "Senhor do Fogo" (Exu Ina)" (p. 28). Ainda de acordo com o autor "também na língua portuguesa setecentista ocorreu esta ""tradução". Na *Obra Nova de Língua Geral de Mina*, de Antonio da Costa Peixoto, publicada em 1741 e escrita a partir da língua ewe falada pelos escravos no Brasil, o termo "Leba" é traduzido como demônio. E esta tradução se mantém até hoje, inclusive na própria África (Silva, 2015, p. 28). De fato, ao consultarmos a referida obra encontramos a tradução: "Leba - o demônio" (Peixoto, 1741/1944, p. 29). Ewe, de acordo com Castro (2005) é a "denominação dada ao grupo de línguas da família **kwa** que ficaram conhecidas no Brasil como **jeje** ou **mina**, e faladas no **Togo** e **Benim**, destacando-se, entre elas, **ewe**, **fon**, **gun**, **mahi**" (p. 232, *grifos da autora*). Lopes (2011), em acessão, explica-nos que a *Língua Geral de Mina* é a "denominação atribuída pelos portugueses ao fongbé (ou ewe-fon), língua falada pelos escravos daomeanos em Minas Gerais no século XVIII. As observações no que concerne a essa língua foram feitas na antiga freguesia de São Bartolomeu, próximo a Vila Rica, e seus estudos foram objeto do livro *Obra nova da língua geral de Mina*, escrito em 1741 por António da Costa Peixoto (p. 400, *grifos do autor*). Assim, Leba, Legbá, Elebá ou Eleguá - o demônio de Peixoto (1741/1944) - que para Beniste (2011), trata-se de um dos títulos de Exú, em verdade, nada de diabólico possui em sua origem religiosa ou cultural. Trata-se de uma "Entidade dos cultos de origem jeje, correspondente, em alguns aspectos, ao Exu nagô. Na mina maranhense, não intercede nos ritos de abertura, recebendo apenas água na porta

da rua. Evita-se pronunciar seu nome e é saudado apenas com um cântico, entoado com a boca quase fechada, no início e no fim das cerimônias. Na mina, o papel de intermediário entre os vivos e os voduns é desempenhado não por ele, mas pelos toquéns. No Haiti, alguns de seus aspectos ou qualidades são Legba Avardra, Legba Pié Cassé, descrito como tendo as pernas paralisadas, Legba Sé ou Attibon Legba. Do fongbé *Lêgba*" (Lopes, 2011, p. 392). Não obstante, alguns autores indicam que foi no século XIX, com a tradução da bíblia atribuída a Samuel Adjai Crowther, que Exu foi vestido e convertido de Diabo. Queiroz (2021) assim explica-nos: "Adjai é nome de um nigeriano escravizado em solo pátrio e capturado pelos ingleses em 1822. Nessa ocasião, Adjai tinha 13 anos, foi adotado e criado pela Sociedade Missionária Anglicana e, ao ser batizado por essa igreja cristã, recebeu o nome de Samuel Adjai Crowther. Educado e ordenado padre, Crowther tornou-se um expoente intelectual e de relevante importância acadêmica, tendo iniciado a primeira gramática da língua yorubá. O Ordenado primeiro bispo negro da história¹⁵⁷, Crowther transcende e participa da constituição da primeira versão da Bíblia Sagrada para o yorubá, em 1900¹⁵⁸. Fazia parte da sua estratégica e longa missão de divulgação da "obra do Senhor" em solo africano. O detalhe é que para se traduzir algo você precisa recorrer a uma gramática, e eis que então lá na *Gramática Yorubá*, curiosamente dirigida por Crowther, qual era o sinônimo da palavra Diabo? Acertou se respondeu Èsu. Inclusive basta uma pesquisa no tradutor do português para iorubá: coloque a palavra diabo e veja o que sai. Imagine o impacto que é para um povo ser convertido ler a "palavra do Senhor" dirigir-se ao Diabo usando o termo Exu. Pronto! Não precisa muito discurso, a confusão está feita e literalmente sacramentada; para o fiel a lógica é simples: se está na Bíblia, então é inquestionável. O desdobramento dessa perversa estratégia faz um culto fortíssimo,

¹⁵⁷ Cabe-nos a nota explicativa de que, de acordo com Filho (2017, on-line), o primeiro bispo negro foi Dom Henrique I: "No final do Séc. XV Dom João de Portugal enviou uma expedição ao Congo, comandada pelo navegador Diogo Cão, composta por padres, monges, soldados, camponeses e profissionais liberais com o intuito de formar uma sociedade nos moldes europeus. Esse envio foi em atendimento à requisição do Rei, o Manicongo, que foi batizado Católico e queria que seu reino fosse como a Europa. O Manicongo enviou seu neto a Roma (Vaticano) para estudar e se tornar Padre. Este, Dom Henrique I, foi o primeiro Bispo negro (1521). O Manicongo e seus sucessores obrigaram todos os súditos a se tornarem católicos. No entanto, essa não foi uma opção agradável a eles, sendo que muitos preferiram se manter ligados a sua religião tradicional. Dessa forma, aqueles que praticavam o catolicismo eram considerados "homens de Deus", pois seguiam uma religião correta. Aqueles que seguiam a religião tradicional, como a Kimbanda, entre outros cultos tradicionais bantu, foram considerados "homens do diabo", pois professavam uma religião primitiva e atrasada, típica do demônio. Esse entendimento chegou até nós por meio da escravização, pois os que se negavam a se converter, de boa vontade, ao catolicismo eram feitos escravos" (Filho, 2017, on-line).

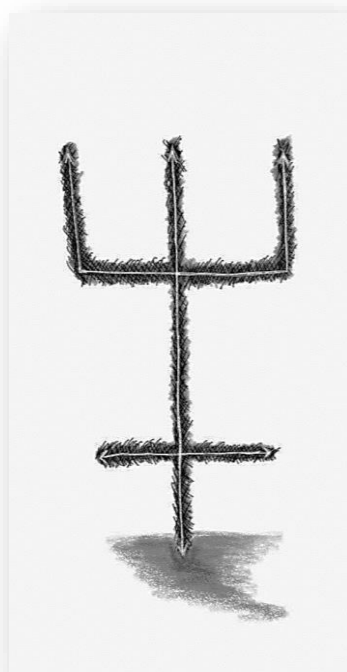
¹⁵⁸ Há referências a datas anteriores. Em pesquisa realizada no Google encontramos as datas 1842 e 1843. Na obra de Crowther que tivemos acesso a data que consta do original é 1852.

que era culto a Exu, perder força e credibilidade nesse colapso teológico. Esse desserviço histórico para a cultura da humanidade sob prisma bíblico perdurará ainda por muito tempo, mas fato é que, desde então existe aí um subsídio para alimentar não só a crença no Diabo, mas também a de que Exu é o Diabo" (p. 186, *grifos do autor*). Ao consultar a obra supracitada, de Samuel Adjai Crowther, encontra-se tanto: "Èṣú, s. devil; Satan. Èṣú kò ni ìwa akọ ille rẹ si ità, "As the devil has no (kindliness of) disposition, his house is made for him in the street (by itself)"¹⁵⁹ (Crowther, 1852/2011, p. 142); quanto: "Èṣú, s. god of mischief, Satan" (Crowther, 1852/2011, p. 150). No sentido exposto por Dopamu (1990), Prandi (2001), Lopes (2015), Silva (2015) e Queiroz (2021), a cooptativa e maléfica tradução realmente parece ter perdurado. Como acentua Prandi (2001a) "Exu é o orixá sempre presente, pois o culto de cada um dos demais orixás depende de seu papel de mensageiro. Sem ele orixás e humanos não podem se comunicar. Também chamado Legba, Bará e Eleguá, sem sua participação não existe movimento, mudança ou reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica. Na época dos primeiros contatos de missionários cristãos com os iorubás na África, Exu foi grosseiramente identificado pelos europeus com o diabo e ele carrega esse fardo até os dias de hoje (pp. 20-21). Encontramos em Castro (2005; 2022): "2. s.m. espírito maligno, o diabo" (2005, p. 233) e "2. s.m. espírito maligno, o diabo, no português do Brasil" (2022, p. 389). De acordo com Silva (2022), "Desde a Contrarreforma, os ritos pagãos, assim vistos e condenados pela Igreja católica na Europa e entre os povos contatados, incluíam as cerimônias de fertilidade nas quais era comum o uso de emblemas associados aos órgãos sexuais masculinos e femininos. O uso de báculos com ervas alucinógenas que eram esfregados na boca ou na vagina fez muitas mulheres serem acusadas de feitiçaria ou de cópula com o demônio. Por insondáveis caminhos do imaginário, O falo ou a vassoura, que as mulheres (acusadas de serem bruxas ou feitiçarias) usavam entre as pernas para saltar ou supostamente "voar" pelos campos propiciando-lhes fertilidade encontrou sua correspondência no falo de Exu, que também era usado, segundo a mitologia iorubá, para que se transportasse ("voasse") para vários lugares instantaneamente. A condenação católica das divindades pagas associadas a sexualidade e fertilidade foi assim estendida a Exu, conforme se vê nas descrições da divindade publicadas a partir do século XVIII por religiosos e exploradores europeus que estiveram na

¹⁵⁹ Ver também o termo '*Encruzilhadas*'.

África" (pp. 40-41). "Um exemplo é o relato do padre francês Rev. P. Baudin: O chefe de todos os espíritos malignos, o mais perverso e temido é Exu, uma palavra que significa "o rejeitado". Ele também é chamado de *Elegba* ou *Elegbara*, "O forte", ou até *Ogongo Ogo*, "o espírito do bastão retorcido". Ele é o espírito que, sozinho ou acompanhado, leva os homens a pecar e, sobretudo, excita neles paixões vergonhosas [...] A imagem hedionda desse gênio perverso é colocada diante de todas as casas, praças e estradas. Elegba é representado sentado com as mãos nos joelhos em nudez completa, sob uma espécie de teto feito de folhas de palmeira. O ídolo é feito de terra com forma humana, com uma cabeça enorme; penas de pássaros representam seus cabelos: dois búzios formam os olhos, outros são os dentes, o que lhe dá uma aparência horrível. Em muitas circunstâncias, ele é inundado com óleo de palma e sangue de galinha, o que lhe confere uma aparência mais hedionda e nojenta. Para terminar de decorar com dignidade o símbolo ignóbil do Priapo africano, velhos cabos de picareta ou bastões retorcidos são postos diante dele. Os abutres, seus mensageiros, comem alegremente galinhas, cães e outras vítimas que lhe são imoladas, sem os quais o ar seria infectado" (Baudin, 1885, p. 51, *grifos do autor*, apud Silva 2022, p. 41).

Figura 13: Tridente de Exu



Fonte: Elaborado pelo autor

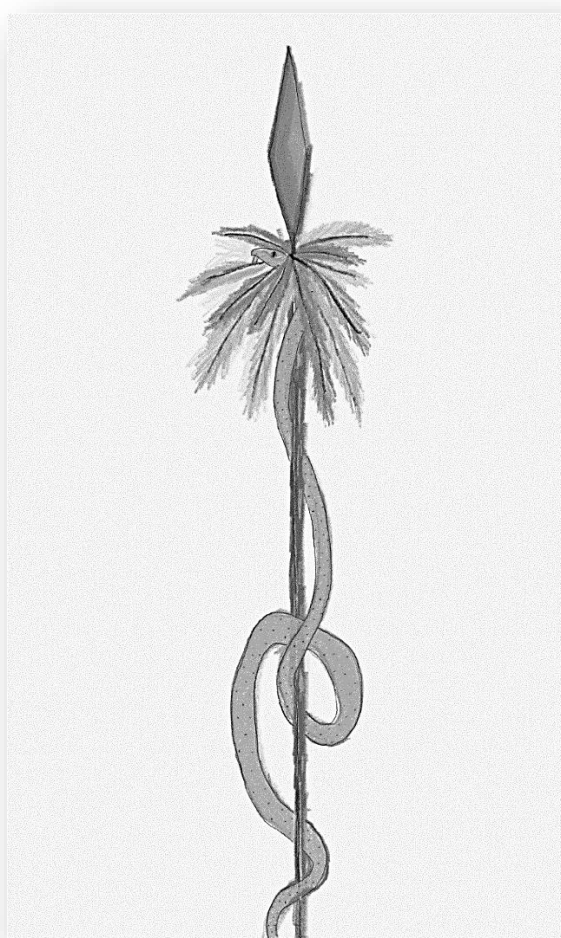
Já na formação do campo umbandista, propriamente dito, pode-se creditar a propagação da demonização da divindade a Aluísio Fontenelle (1951/2018), com a publicação de seu livro 'Exu', onde relaciona o orixá ao diabo cristão e parece ter sido o primeiro autor a relacioná-lo, também, aos demônios da Goécia, além de desatribuir sua origem iorubá. Em suas palavras: "A palavra EXU nunca veio do latim e nem tão pouco se originou de qualquer língua africana, bantu, gegê ou ameríndio. Essa palavra foi pronunciada por Deus na Ijudice (língua dos espíritos) quando por ocasião da revolta havida nos paramos celestiais, entre os anjos que faziam parte da suprema corte do céu, Lúcifer, o anjo belo, pretendendo a supremacia dos direitos que lhe outorgara o Criador, como chefe dos seus subordinados, julgou-se no direito de ser maior que o próprio Deus. Por ocasião, foi-lhe imposto a pecha de "EXUD" (que quer dizer: povo traidor), enxotado, foi condenado a habitar as profundezas da terra, tornando-se esse o seu reinado" (Fontenelle, (1951/2018, p. 89). De acordo com Cumino (2021), Fontenelle (1951/2018) traz na base de sua construção ideológica o modelo defendido por Lourenço Braga (1942/1957) em que a magia branca seria devocional à umbanda e a magia negra - imputando toda a carga eugenista, higienista e racista que o termo evoca - da quimbanda. Modelo este que parece ter imbuído a sedimentação e afastamento das origens africanas da umbanda.

EWÁ: Também grafada como Iyewá e Euá, é a irmã de Oxumarê. Senhora guerreira do arco-íris, da castidade, dos segredos e das possibilidades. Sua magia é tamanha que ela é confundida com outras yabás, a exemplo de Iansã, Oxum, Iemanjá e até Nanã, como nos diz Martins (2001): "Iyewá', ou Euá, a dona do rio e da lagoa 'Iyewá', situada na Nigéria (oeste da África), é um orixá feminino (uma aiabá)¹⁶⁰ muito arisco e de culto cada vez mais raro. Não é a todos os 'olhadores' que esta aiabá se mostra nos jogos de búzios, apresentando-se, ora como Oxum, ora como Oiá, e às vezes até mesmo como Iemanjá, o que leva muitos sacerdotes e sacerdotisas ao total desespero (...) Desta forma, se alguém tiver desconfianças sobre esta ou aquela Oxum que saiu no jogo, aquela Iansã ou Iemanjá e até certa Nanã, não hesite: procure o desempate com alguém que saiba ver nos búzios com muita sensibilidade" (pp. 37 – 38), afinal, ela só se apresenta "partindo do coração para os olhos do olhador" (Martins, 2001, p. 38). Em Castro (2022), encontramos: "orixá feminino do arco-íris, protetora de tudo o que se explora, matas, rios

¹⁶⁰ Ver o termo 'labá'.

lagos, moças virgens, equivalente a Yansã” (p. 388). Muito sincretizada com Santa Luzia, a ‘Santa dos Olhos’, Ewá é muito pouco cultuada nas umbandas, mas nem por isso sua força e presença é menor para quem tem nela devoção. “Euá é caçadora e protetora da caça e dos animais da floresta e divide com Obá a condição de padroeira das amazonas. É a senhora das poções e dos venenos, tendo o dom de proteger contra doenças infecto-contagiosas e picadas de serpentes venenosas (...) Euá é a senhora da sensibilidade, dos sentidos, da percepção, das belas-artes, da poesia; é a padroeira do místico, do mágico, da transformação, de todos os encantamentos e feitiços (...) (Martins, 2001, pp. 42-43). Além de ser “a senhora dos sonhos” (Martins, 2001, p. 47).

Figura 14: Arpão de Ewá



Fonte: Elaborado pelo autor

EWÓ¹⁶¹: Expressão que se refere às proibições e aos tabus no universo religioso matricial afro-indígena. Castro (2022), nos revela que ewó, também, se refere a segredos e origina-se no iorubá éwǒ. Em Beniste (2011) encontramos asserção similar. Diz o autor que os tabus e as proibições, ewós, representam “uma forma de manter o equilíbrio entre o mundo material e o mundo espiritual, por meio de determinadas regras de conduta” (p. 220).

¹⁶¹ Ver o termo ‘Quizila’.

F

FAZER SANTO: Expressão de designa nos candomblés o comprimento dos ritos de iniciação dos noviços, chamados *yaôs*, também grafado como *iaôs*¹⁶². Lopes (2012), assim explica-nos: “Significa realizar completamente os ritos de iniciação como *iaô*. A *iaô* que completa esses ritos é dita ‘frita no santo’ ou simplesmente ‘feita’” (p.280). Não é incomum, todavia, alguns adeptos da umbanda se referirem ao seu portencimento ou à sua maioridade dentro do culto como ‘feitos no santo’.

FIGA: Confeccionada de diferentes tipos de materiais (guiné, arruda, metais, entre outros), e de diferentes cores, geralmente tricolor, é comumente usada em muitas tradições umbandistas, seja em guias, seja nas casas como proteção contra maus espíritos. Para Lopes (2012), é um “amuleto em forma de mão fechada [de] étimo controverso (p. 115, *grifo nosso*). Dandara e Ligiéro (2018), nos explicam que as figas, “usadas pelos afro-brasileiros, cuja origem remonta ao antigo Egito, (...) teriam sido popularizadas no mundo pagão romano” (p. 34). Em que pese não concordarmos totalmente com a exposição de Gabriela Martin, no texto de 1977, parece ser ela uma das referências para o início de alguma proximidade com esse antigo símbolo. Em primeiro lugar, nos revela a autora que: “Há diferenças entre talismã e amuleto. O primeiro tem força ativa de proteger e é capaz de atuar sobre outros elementos adversos. Já o amuleto tem apenas força passiva protetora ou neutralizante contra o mau-olhado, maldições, quebrantos, etc.” (p. 56). Nos cabe dizer que em algumas aproximações ao universo umbandista, as figas ora são talismãs ora amuletos, a depender de quem a carrega. A autora continua: “É, possivelmente, no Brasil, onde está mais arraigado o uso do popular amuleto, vulgarmente chamado “figa”, e ao estrangeiro que, pela primeira vez, visita o país, não deixa de surpreender a enorme quantidade de tipos, tamanhos e materiais utilizados na sua fabricação. Não faltam em lojas folclóricas dedicadas ao turismo ou nas lojas de umbanda; estão pendentes nos colos das “filhas-de-santo” e de seguidores menores dos cultos afro-brasileiros. Utilizadas como amuleto ou como simples enfeite, passaram hoje da arte popular à ourivesaria européia mais sofisticada e transformaram-se em “pendentifs”, colares e broches, já sem as

¹⁶² Ver o termo ‘*Yaôs*’.

propriedades profiláticas que as fizeram tão comuns, desde a Antiguidade. Trata-se de um autêntico caminho de ida e volta, à semelhança do que tem acontecido com muitos elementos do folclore latino-americano que, posteriormente, influenciaram o próprio folclore ibérico a que deviam sua origem. A grande influência africana no folclore brasileiro e a circunstância de que a figa seja, sobretudo, utilizada como amuleto pela população brasileira de cor, fez com que, tradicionalmente, se lhe atribuísse uma falsa origem africana, quando, em realidade, se trata de amuleto de pura origem clássica, com dilatada divulgação no mundo fenício, e cujo uso, levado à Península Ibérica pelos colonizadores e conquistadores gregos e romanos, manteve-se em vigor, malgrado as pressões do Cristianismo contra os objetos considerados de culto pagão” (Martin, 1977, p. 53). Ao que parece, originariamente, a figa possui simbolismos que podem ser tanto de proteção como de insulto. Além de representar a união: “Atualmente, independentemente de sua presença como simples enfeite, seu uso no Brasil está restringido à capacidade de tirar o mau-olhado, seja como " bibelot" nas casas ou no colo de seus possuidores. Originariamente, o gesto de "fazer figa" colocando-se o dedo polegar entre o indicador e o médio, com a mão fechada, indicava a união sexual e podia ser medida profilática ou insultuosa, dependendo de como ou quando fosse utilizado” (Martin, 1977, p. 54).

Figura 15: Figa



Fonte: Elaborado pelo autor

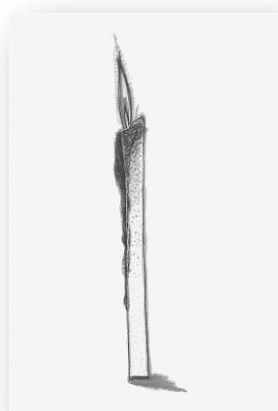
Para Câmara Cascudo (1954/1972), outra referência, com vasta pesquisa em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro*, encontramos a figa como: “(...)um dos mais antigos amuletos contra o mau-olhado, *Evil eye*, *Böse blick*, *mal de ojo*, *daño de aojamiento*, etc. A figa latina, *figus*, fica italiana, é a mão humana, em que o polegar está colocado entre o indicador e o médio, É uma representação do ato sexual, em que o polegar é o órgão masculino e o indicador e o médio o triângulo feminino, O símbolo da reprodução anula as influências negativas da esterilidade, adversas à vida. Outro tipo comum da figa é a mão cornuda, *mano cornuta*, os dedos indicador e mínimos estendidos paralelamente e os demais dobrados. Chamamos no Brasil a essa figa o *isola*, dizendo-a isolar, afastar o perigo dos malefícios, A mão cornuda repete os cornos, atributos da potência viril (...). A origem africana das figas é insustentável. Proveio de cultos orgiásticos, especialmente das ilhas do Mediterrâneo, radicando-se em Roma, de onde se irradiou” (pp. 374-375, *et passim*). O autor ainda nos explica, de modo similar ao que já ouvimos e presenciamos em terreiros: “A crença

popular aconselha a quem perder uma figa não procurá-la, pois levou consigo todo mal que devia cair sobre a pessoa” (p. 375).

FIRMA: Geralmente o fecho de um colar de contas utilizado por adeptos das religiões matriciais afro-indígenas. Em Lopes (2012), descobre-se também que a expressão designa “nos cultos congos cubanos, grafismo correspondente ao ponto riscado brasileiro, à *anaforuana* dos *ñáñigos* e ao *vévé* haitiano e que identifica a ganga e a posição do indivíduo em sua comunidade religiosa (...)” (p. 285). Não é incomum encontrarmos nomes de entidades com seu étimo: *Mãe Firmina da Bahia*, *Pai Firmino da Guiné*, *Velho Firmino*.

FIRMEZAS¹⁶³: Rituais com finalidades das mais variadas, sendo principalmente de proteção, cura de toda a sorte de doenças e problemas, limpeza espiritual, louvação, invocação e aproximação dos/aos ancestrais. Podem ser realizadas com água mineral, do mar, da cachoeira, de rio, de poço, de lago e lagoa, entre outras; com necessidade de bebidas alcoólicas ou não, a depender da finalidade e da orientação espiritual do terreiro. Podem ser utilizadas velas das mais variadas cores e tamanhos e *pemba*, bem como incensos, ervas, pedras e outros elementos. São realizadas pelos adeptos e também pelas entidades. *Termos relacionados:* **Firma:** A maior conta de uma guia. Seu fecho. Ver os termos *Firma* e *Guias*. **Mujinga:** Ver o termo. **Sacudimento:** Ver o termo.

Figura 16: Vela Acesa



Fonte: Elaborado pelo autor.

¹⁶³ Ver também o termo ‘*Ebó*’.

FUNDAMENTO: Ou fundamentos, são os segredo de axé das comunidades de terreiro, que são considerados a base ou o alicerce da mesma. Os fundamentos estão diretamente relacionados aos assentamentos, à prática litúrgica de cada casa e ao conhecimento ou sabedoria ritualística. Em Lopes (2012), o termo designa “no Brasil e em Cuba (...) o recipiente ou local onde se colocam ou plantam os objetos que simbolizam e contém a força do orixá. Por extensão, o termo designa também a própria força mágica e o conhecimento sobre essa força. Exemplos: *‘Este terreiro é uma casa de fundamento’; ‘fulano tem fundamento’*” (p. 293). Assim canta-se em muitas umbandas, no momento da defumação, com algumas variações na letra:

Corre gira Pai Ogum, filhos quer se defumar
Umbanda tem fundamento, é preciso preparar
Com incenso e benjoim, alecrim e alfazema
Defumai todos os seu filhos, com as ervas da Jurema¹⁶⁴

FUNDANGA: Palavra originária do quimbundo *fundanga* (Lopes, 2012), significa pólvora. Muito utilizada em algumas tradições umbandistas, tem valor cultural e antigo dentro das umbandas, como um grande elemento propiciador de descarregos e contra-feitiços. Para Castro (2022), o termo também é grafado como *fuganga*, mas seu significado permanece. Cabe-se dizer que hodiernamente, há muitas restrições legais para seu uso em rituais de terreiros.

FUNFUN: Branco. Relativo, sobretudo, à divindade Oxalá dentro das umbandas. Sua origem parece ser o fon e o ioruba *fúnfún* (Castro, 2022).

¹⁶⁴ Ponto cantado de umbanda. Domínio público.

G

GÃ: Também encontrado grafado como Gan, possui origem etimológica no Fon *gã*, é um “instrumento musical de uma só campânula de ferro, usado especialmente nas cerimônias do peji, na linguagem religiosa” (Castro, 2022, p. 396). *Termos relacionados:* **Agogô:** Ver o termo. **Gantó:** “s.m. o tocador de *gã*, que ocupa o posto de ogã, um dos principais assistentes do culto, na linguagem religiosa. Do Fon *gantɔ* (...)” (Castro, 2022, p. 398).

GANGA: Pode ser nome de algum ancestral/entidade Exu, geralmente “muito pesado, forte, trevoso” (Lopes, 2012, p. 122); como também pode designar tanto o “chefe supremo de uma união de terreiros” (Lopes, 2012, p. 122), quanto o “chefe dos antigos terreiros de culto *cambinda*” ¹⁶⁵(Lopes, 2012, p. 122); além de bebida alcoólica, particularmente a aguardente de vinho ou resíduos de uma jazida filoniana (Lopes, 2012). Curioso que para Castro (2022), encontramos o termo relacionado ao nome das entidades pomba-giras – *bombojiras*: “1) chefe; ocultista, vidente, sacerdote (...) 2) nome de Bombojira, na linguagem religiosa. Do quicongo *Nganga*, o visitante” (p. 397). A origem da expressão *ganga*, parece advir do “termo multilinguístico banto *nganga*, feiticeiro. Entre os mbochi da bacia do Congo, entretanto, *nganga* é o mestre, o técnico, alguém competente numa atividade (...)” (Lopes, 2012, p. 123).

GANZÁ: Chocalho. Utilizado na curimba de algumas tradições umbandistas. Para Lopes (2012), também refere-se à “dança cujo nome provém desse instrumento. Do quimbundo *nganza*, cabaça; ou do umbundo *rikanza*” (p. 124). *Termos Relacionados:* **Curimar:** Ver o termo.

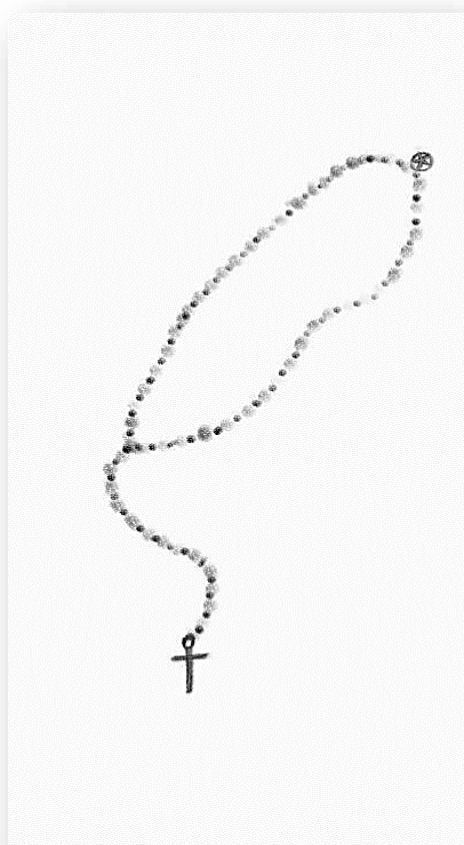
GIRA: Ou *engira*, nome comumente dado às sessões espirituais de Umbanda em que há comunicação com os guias e ancestrais com conselhos, orientações, acolhimento e encaminhamentos. As sessões são habitualmente precedidas de um preparo cuidadoso do terreiro, limpeza, organização física, entre outros e com algumas ritualísticas específicas para seu acontecimento. **Engira:** Conjunto, reunião dos adeptos da CABULA (...). De origem banta: ou do quimbundo *njila*, giro; ou do

¹⁶⁵ Ver o termo ‘*cambinda*’.

umbundo *ochila*, lugar da dança. (Lopes, 2012, p. 110, *grifos do autor*). *Termos relacionados*: **Canjira**: local de culto. Onde se dança em louvor às entidades e divindades.

GUIA(S): O guia espiritual (ancestral/entidade) e/ou também os chamados fios de contas. Colar ou pulseira de contas, confeccionado ritualisticamente com cores e materiais representativos de algum ancestral ou Orixá. De acordo com Castro (2022) guia significa: " 1) - s.m.divindade protetora de cada um, na linguagem religiosa(...) guia, condutor. 2) - s.f. espécie de rosário, corrente, para o pescoço, formado de colares de contas rituais nas cores do santo, geralmente tendo uma conta maior (firma) como fecho, na linguagem religiosa" (p. 402).

Figura 17: Rosário de Preto-Velho



Fonte: Elaborado pelo autor

I

IABÁ: Também grafada como yabá, aiabá ou ayabá, é a expressão que comumente designa, nas umbandas, as divindades – orixás – femininas que possuem direta relação com as águas (mar, rio, cachoeira, lago, lagoa, etc.). De acordo com Lopes (2012), “na tradição jeje-nagô brasileira, nome genérico dos orixás femininos” (p. 43) e, também, “nome que designa o conjunto dos orixás femininos das águas. Do ioruba *ìyáàgbà*, ‘matrona’, ‘senhora’, ‘mulher idosa’, ou ‘avó paterna ou materna’” (p. 340).

IAN SÃ: Divindade do povo ioruba, chamada de Oiá. Mãe guerreira, encaminhadora e protetora. Senhora das tempestades, do fogo, dos mortos. Para Theodoro (2010), “Oiá é o nome usado na Nigéria para lansã, a deusa a quem é dedicado o Rio Niger, que é conhecido como *Odo Oiá*, o rio de Oiá. O-ya significa *ela rasgou* em iorubá, que nos dá uma ideia de vento desastroso em sua passagem. lansã é cultuada como Abesan ou Avesan na cidade de Porto Novo, na República do Benin. Associada com a água e a chuva, é considerada filha de Oxum. Está ligada à floresta, aos animais e aos espíritos que a povoam, evocando a ideia de perigo mortal para o caçador” (pp. 103-104). Diz a autora que “segundo os mitos, Oiá assume a forma de um búfalo africano que vive em charcos lamacentos. No Novo Mundo, só chifres são encontrados nos seus altares, não havendo menção à forma de búfalo. No Brasil, a orixá é mais conhecida como lansã. É ligada ao elemento ar e de princípio feminino. É também associada ao ar em movimento, o vento (...) O aspecto dinâmico de lansã é o fogo que traz poder. Liga-se particularmente às tempestades, aos raios e trovões, já que ar mais movimento é igual a fogo” (p. 104). Em muitas umbandas, a senhora do vermelho, possuindo guias da mesma cor, amarelas ou rosas, é sincretizada com Santa Bárbara. lansã também “é tida como irascível e temperamental, e se caracteriza pelo movimento. Sua dança é apaixonante pelos movimentos rápidos e graciosos que executa. A dança característica é o *ilu*, ritmo contagiante também chamado de *quebra-pratos*, que ela dança com as mãos nas cadeiras, nádegas empinadas, em giro atrevido. Ao cessarem os toques, Oiá abraça todos os músicos da orquestra ritual e dá um grito melodioso, despedindo-se dos presentes” (Theodoro, 2010, p. 106). Para a autora,

“lansã fala o que pensa, sendo elemento purificador nas situações de tensão. Ela limpa a atmosfera das distorções existentes. É a deusa dos limites, da interação dinâmica entre as superfícies, conseguindo a transformação de um estado de ser para outro. Por ser vento, lansã não se restringe à casa, já que precisa de espaços abertos para viver. Transita também pelos espaços livres, sendo tanto da casa como da rua” (Theodoro, 2010, p. 106). Ao que parece, o epíteto lansã significa a mãe dos nove oruns. Em Theodoro (2010), encontramos: “lansã é uma contração de *Yamesan-orum*, mãe dos nove oruns, que se constituem nos nove espaços paralelos ao *aiyê* - o espaço visível. O *orum* é o espaço invisível, onde habitam os orixás e os eguns. São nove os oruns que ela governa, são nove os eguns que criou e são nove os tipos ou qualidades de lansã que existem” (p. 108-109). Enquanto senhora dos mortos, “lansã tem papel importante junto aos cultos dos mortos e nos funerais tradicionais, sendo sempre reconhecida por quem partilha segredos de vida e morte. Seu culto está ligado aos ancestrais, sendo considerada a mãe de egum. É o único orixá que participa da cerimônia fúnebre do axexê e a única mulher a entrar no *Ilê ibó aku* (casa dos mortos). Como mãe dos nove oruns, lansã conduz os espíritos de um mundo para o outro, sendo, assim, um orixá ligado ao trânsito da vida para a morte” (Theodoro, 2010, p. 109).

IAÔ: Título que, geralmente, no candomblé, se dá à “inicianda após o *sundidé*, quando ultrapassa a condição de abiã. Do ioruba *iyàwó*, ‘esposa mais jovem’, ‘recém-casada’” (Lopes, 2011, p. 341). *Termos relacionados:* **Abiã:** No candomblé, designa o adepto que está nos estágios iniciais do culto aos orixás. “Do iorubá *abéyò*, ‘seguidor’, ‘adepto’” (Lopes, 2011, p. 24). **Sundidé:** Em Lopes (2011), encontra-se como um ritual de “Aspersão de sangue animal feita na cabeça e nos ombros da futura iaô durante a iniciação” (p. 659). O autor, também, nos explica que “entre o povo fon, o *sundidé* é uma cerimônia realizada três meses após um nascimento, principalmente de gêmeos, contando também com aspersão de sangue, mas em quartinhas, depois envoltas em panos brancos. O termo parece estar ligado aos vocábulos *soun*, ‘lua’, ‘mês’, e *didé*, ‘arrumação’” (p. 659).

IBÊJI: Divindade identificada com filhos gêmeos, também, relacionada à saúde, à continuidade, à alegria possibilitada pelo viver. Pode ser grafado como Ibeji, Bêji, Dois Dois e para algumas vertentes umbandistas, Cosme e Damião e/ou Cosme, Damião e Doun – também grafado Doú ou Doum. Em Castro (2022) encontra-se:

“*Cosme e Damião*, os gêmeos, os mabaças, identificados com São Cosme e São Damião, representam os espíritos infantis (*erês*) que também são cultuados pelos iniciados, ao lado do culto à divindade particular a que cada um tenha sido consagrado. Festejados a 27 de setembro com missa e caruru, são grandes apreciadores de mel de abelha, doces, ovos, cana de açúcar. Os filhos nascidos após os gêmeos são chamados de Dou e Alabá, equivalentes a São Crispim e São Crispiniano, festejados no dia 25 de outubro (...) Do Yorubá *Ibêji*” (p. 405). A autora deslinda sobre algumas camadas, a respeito dessa divindade, em que se faz necessária algumas considerações. O culto aos *erês*, espíritos infantis louvados ao lado da divindade particular de cada um, é uma tradição que pode acontecer nas diferentes umbandas, contudo, sua origem parece-nos ser o candomblé, sobretudo o nagô. Na(s) umbanda(s), não é incomum *erês* ser o tratamento a qual são chamadas as entidades com roupagem infantil - crianças e até mesmo adolescentes. São guias que compõem a chamada Linha das Crianças, Linha de Ibêji ou Ibeijada. Em Cacciatore (1977), assim está exposto: “Ibêji: Princípio da dualidade, representado pelos gêmeos, na África, sendo estes sagrados. No Brasil são considerados orixás em alguns terreiros, protetores dos gêmeos e partos múltiplos. São assimilados a Cosme e Damião, santos gêmeos católicos e muitas vezes confundidos com os *erês*” (p. 145). Há de se dizer que nem todas as manifestações umbandistas realizam sincretismos com santos católicos e nem todas cultuam a divindade Ibêji, apesar de louvarem espíritos infantis e chama-los de *erês*: - *Qual é o nome de seu Erê? – É Pedrinho!*. Lopes (2011), aprofunda e explica-nos que os Ibêjis são “Orixás menores da tradição nagô, protetores dos gêmeos, no Brasil identificados com os santos católicos Cosme e Damião. Em Cuba são tidos como macho e fêmea, filhos de Xangô e Oxum, criados por Iemanjá. Segundo a tradição brasileira, não baixam nem têm otá (a pedra do assentamento), e muitas vezes se confundem com os *erês*. Entre os iorubás, acredita-se que os gêmeos, reverenciados quase como deuses, constituem uma unidade de corpo e alma e que a morte de um deles significa o fim do outro, a menos que o sobrevivente incorpore sua outra metade. Para evitar esse perigo, os iorubás criaram rituais específicos. Um deles envolve a opção por certos nomes. Assim, o primeiro gêmeo a nascer recebe sempre o nome de Taiwo (“aquele que sentiu primeiro o gosto da vida”); o segundo Kainde ou Kehinde (“o que demorou a sair”). Mas a família dos gêmeos só estará livre da ameaça de perda quando nascer o filho seguinte e lhe for colocado o nome

de Idowu. Em Trinidad e Tobago, as divindades gêmeas são conhecidas como Beji e Belelé. Na República Dominicana e no Haiti, como Marassa. O nome Ibêji, referido tanto no singular quanto no plural, provém do iorubá *ibéjì*, "gêmeos", cuja raiz é *éjì*, "dois" (pp. 341-342). *Termos Relacionados*: **Erê**: Grosso modo, é o nome genérico dos espíritos que se manifestam, no candomblé, como crianças, "falando uma linguagem infantil e fazendo traquinagens. Toda iaô¹⁶⁶, além do orixá, incorpora um erê, cujo transe se dá, em geral, quando termina o xirê¹⁶⁷, após a subida do orixá" (Lopes. 2011, p. 261). Nas mutias manifestações umbandistas, o termo ocorre comumente como designação das entidades que se manifestam nos adeptos, durante giras ou festas em homenagem a Ibêji ou a São Cosme e São Damião. **Mabaça**: É o termo banto que designa os gêmeos. "Do quimbundo *mabasa*, plural de *kabasa*, gêmeo.

IEMANJÁ: A grande mãe. Possivelmente uma das divindades mais conhecidas do pantão orixá. Relacionada ao mar, à maternidade, à cura e à proteção. Originalmente, para Verger (1981/2002), Iemanjá era divindade do rio *Yemoja*, cultuada pelos *Egbá*, uma das nações iorubas que se estabelecia antigamente na "região entre Ifé e Ibadan (...). As guerras entre nações iorubas levaram os *Egbá* a migrar na direção oeste, para Abeokutá, no início do século XIX. Evidentemente. Não lhes foi possível levar o rio, mas em contrapartida, transportaram consigo os objetos sagrados, suportes do *àṣẹ* da divindade, o rio *Ògùn*, que atravessa a região, tornou-se, a partir de então, a nova morada de Iemanjá" (p. 190). Seu nome origina-se do iorubá "*Yèyè ọmọ ejá* ('Mãe cujo os filhos são peixes" (Verger, 1981/2002, p. 190). De acordo com Vallado (2019) "o culto de Iemanjá veio para o Brasil com os povos iorubás, que foram introduzidos principalmente na Bahia e em seguida se espalharam por várias regiões do país, misturando-se inclusive a povos africanos de outras procedências. No Brasil, além de senhora do mar, Iemanjá é considerada a mãe de todos os orixás e Iyaorí (mãe das cabeças) do povo de santo (...)" (p. 16). Para muitas umbandas, Iemanjá é geralmente sincretizada com Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora dos Navegantes e/ou Nossa Senhora da Conceição e "mesmo considerada agora orixá do mar, Iemanjá permanece sendo saudada no candomblé e em algumas umbandas como "Odoiyá", que significa "Mãe do rio", ou como "Eroiya mi", "Calma minha mãe", revelando também seu caráter turbulento e

¹⁶⁶ Ver o termo.

¹⁶⁷ Ver o termo.

arrebatador” (Vallado, 2019, p. 16). Fato importante de ser ressaltado é que foi através de Tancredo da Silva Pinto, o Tata Tancredo, que conhecemos a famosa e cultural homenagem à grande mãe nas areias das praias. Como Simas (2021), nos bem revela: ““Enquanto alguns se empenhavam em desafricanizar o culto, outros buscavam ressaltar a ligação entre a umbanda e o candomblé a partir de origens africanas comuns. Tata Tancredo, nesta perspectiva, homenageou a grande yalorixá baiana Maria Bibiana do Espírito Santo, a Mãe Senhora, sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá, de Salvador. Em uma cerimônia realizada no estádio do Maracanã, sintomaticamente designada como "Você sabe o que é Umbanda? Macumba no Maracanã", Senhora recebeu o título de Mãe Preta do Brasil. Foi ainda Tancredo o grande estimulador da ocupação das praias do Rio de Janeiro pelos umbandistas, na noite do dia 31 de dezembro. Para ele, a realização de festas públicas ajudava a divulgar a umbanda, fortalecia as redes de proteção social entre os seus membros e criava um ambiente socialmente mais favorável para os praticantes dos cultos afroindígenas. Na década de 1950, Copacabana já era um símbolo de certo Rio de Janeiro boêmio, artístico e glamoroso. A presença dos umbandistas foi vista, portanto, com muitas ressalvas, a ponto de o jornal O Globo alertar, na edição de 2 de janeiro de 1952, sobre os riscos que a presença de umbandistas causava, em virtude das velas acesas, que podiam até causar riscos de incêndios (o jornal, aparentemente, se incomodou com terreirização da Princesinha do Mar e não ponderou que seria difícil imaginar algum incêndio causado por velas nas areias da praia). Anos depois, o réveillon na praia, com o uso das roupas brancas e queima de fogos, se transformou em um evento de grandes proporções da cultura carioca, chegando mesmo a afastar os terreiros da orla turística, que atualmente preferem fazer suas obrigações em praias mais distantes ou na véspera da virada do ano. Tancredo da Silva Pinto não se limitou a atuar no Rio de Janeiro e espalhou as macumbas pelo Brasil, realizando eventos em Minas Gerais, às margens da lagoa da Pampulha, em Pernambuco e no Rio Grande do Sul” (pp. 146-147). Cabe-nos dizer, do exposto pelo autor, que atualmente, em São Paulo, as festas realizadas na praia acontecem próximas ao dia 08 de dezembro, com espaços demarcados e alvarás emitidos junto às prefeituras, com a participação das Federações de Umbanda. A termo, apontamos que, com relação às imagens de Iemanjá pintadas com pele branca, acreditamos ser necessária uma conscientização a todos os umbandistas e interessados no assunto, de modo a poderem confrontar-se a

respeito desse processo colonizador de apagamento das verdadeiras origens da arrebatadora e grande senhora das cabeças.

Figura 18: Ponto de Iemanjá



Fonte: Elaborado pelo autor

IFÁ: Divindade do Panteão Iorubá. De acordo com Verger (1981/2002) também chamado de Orunmilá, é tratado como o testemunho vivo de todas as criaturas. Para Lopes (2015, p. 81) “Grande divindade dos Iorubás considerada, juntamente com Ododua e Obatalá, um dos Orixás da criação e senhor do destino de do saber. O nome designa, também, o oráculo no qual fala Orunmilá e, ainda, o conjunto de escrituras em que se baseia o mais complexo sistema africano de predição de futuro conhecido no Brasil”. **Ifá:** “Sistema de consulta divinatória que utiliza 16 coquinhos de palmeira. Pela sua importância, é visto como uma divindade” (Beniste, 2011, p. 343).

IKÁ: Para Cacciatore (1977) seria uma saudação proveniente do Iorubá *yìká*, possuindo como significado “*yí* - virar, rolar; *iká* de *ká* - juntar, reunir (p. 148). A autora apraza o termo como “saudação ritual ao peji e ao chefe do candomblé ou terreiros afins, das pessoas cujo orixá 'dono da cabeça' é masculino. Consiste em deitar-se ao comprido, de bruços, no chão” (Cacciatore, 1977, p. 147). Todavia ela nos explica que no Brasil parece ter havido “uma troca de nomes para o movimento de saudação, pois na África, como o termo Iorubá bem o demonstra, o cumprimento

com esse nome (descrito no 'Dicionário de Iorubá Moderno'¹⁶⁸) consiste em prostrar-se no chão, de bruços, colocando a cabeça sobre o braço direito estendido no solo, depois sobre o esquerdo, movimento esse feito, aqui no *dobalé* que quer dizer apenas 'estender-se no solo' (Cacciatore, 1977, pp. 147-148). Junior (2016) traz acepção similar.

INICIAÇÃO: Termo que, geralmente nas umbandas, designa o ato de iniciar-se a algum orixá, divindade e/ou entidade; ato de iniciar-se, de passar a pertencer como membro ou adepto de alguma religião matrilinear afro-indígena. As iniciações, habitualmente, conferem a possibilidade de conhecimento sobre rituais e práticas específicas e referem-se a ritos de passagem dentro da hierarquia de cada tradição.

INQUICE: As divindades dos cultos de raiz banto. Para Lopes (2011), “o termo é aportuguesamento do quicongo *nkisi*, ‘força sobrenatural’ e, por extensão, o receptáculo ou objeto em que se fixa a energia de um espírito ou de um morto. No Brasil, passou a significar o próprio espírito e ser usado, nos cultos bantos, como sinônimo de orixá” (p. 350).

IORUBÁS: Grupo étnico-linguístico originário da África Ocidental. De acordo com Lopes (2011), “os iorubás, que constituem um dos três maiores grupos étnicos da República Federal da Nigéria, vivem no Oeste do país, espalhando-se pelos territórios de Benin e do Togo e, no Sudoeste, até a cidade de Lagos. O etnônimo “iorubá” originalmente designava apenas o povo de Oyó, mas hoje ele nomeia vários subgrupos populacionais, como os seguintes: ana ou ifé e isha, na fronteira Togo-Benin; idasha, em um enclave no Benin; shabe, ketu e ifonyin ou efà, ao longo da fronteira Benin-Nigéria; awori, egbado e egba, na antiga província de Abeokutá e no Distrito Federal; ijebu, na província de Ijebu e no Distrito Federal; oyó, em Oyó; ondo e owo, na província de Ibadan; ifé e ijexá, na província de Oyó; ondo, owo, iiaje e eekiti, na província de Ondo; igbo-mina, em Ilorin; yagba, bunu e aworo, em Kabba, etc. **Origens:** Antes da colonização inglesa, a nação iorubá constituía uma federação de cidades-estado tendo como centro Ilê-Ifé. Segundo a tradição, os iorubás migraram para Ilê-Ifé, vindos do leste, sob a liderança de um chefe guerreiro

¹⁶⁸ A autora se refere provavelmente a obra: ABRAHAM, R. C. *Dictionnary of Modern Yoruba* Londres, University of London Press, 1973.

chamado Oduduwa (Odudua). É difícil estabelecer com exatidão a época dessa migração, mas a arqueologia estima que ela tenha ocorrido entre os anos 500 a.C. e 400 de nossa era (conforme A. F. Fatunmbi, 1992¹⁶⁹). É provável que esse deslocamento tenha acontecido paulatinamente, durante várias gerações. E cada nova cidade estado que passava a integrar a federação iorubana recebia como chefe um oba (obá), cujo cargo representa uma forma de monarquia hereditária. Cada dignitário nomeado obá passa por um processo iniciático que o torna um descendente espiritual de Odudua, já que as instituições políticas da tradição iorubana são intimamente ligadas às instituições religiosas tradicionais de seu povo. Ambas sobreviveram sob o governo colonial inglês na Nigéria e continuam a funcionar até nossos dias. (...) **A Diáspora Iorubana no Brasil:** Com a vinda maciça de iorubanos para o Brasil, do fim do século XVIII aos primeiros anos da centúria seguinte, a língua desse povo se transformou numa espécie de língua geral dos africanos na Bahia, o que também se deu com seus costumes, que passaram a gozar de franca hegemonia. Esses fatos, aliados, posteriormente, ao trabalho de reorganização das comunidades jejes-nagôs empreendido principalmente por Mãe Aninha, na Bahia e no Rio de Janeiro, fizeram que os iorubás se tornassem vetor mais visível no processo civilizatório da Diáspora Africana no Brasil". (Lopes, 2011, pp. 352-353, passim). Como dissemos nos capítulos introdutórios: *"Nos ritos da santidade observamos a inclusão do elemento católico. No calundu de base banto, a renovação da energia vital com elementos indígenas, católicos e de outras africanidades. Na cabula a força da tradição muçulmana amalgamada com as tradições precedentes. Nas macumbas já nota-se a presença das raízes indígenas, Africanas, bantos, jejes e malês e a influência do catolicismo. Contudo, é justamente nela que se observa mais contundentemente a presença dos orixás - portanto a tradição ioruba, para além dos candomblés de nação - e a introdução da doutrina kardecista, amplamente observada no início do movimento religioso umbandista e ritualizada ainda hoje em muitas de suas vertentes. Como nos explica Verger (1981/2002), iorubá tornou-se expressão de "conhecimento do mundo ocidental em 1826, através de um livro do Capitão Clapperton. Foi encontrado em um manuscrito, em língua árabe, trazido por ele do 'Reino de Takroor' (atual Sokoto)" (p. 14). Se atualmente o termo iorubá refere-se a diferentes grupos e sub-grupos populacionais,*

¹⁶⁹ Referência do autor a: FATUNMBI, Awo Fa'lokun. **Ochosi: Ifá and the Spirot of the Tracker**. Nova York: Original Publications, 1992.

*originalmente "parece ter sido atribuído pelos haussa exclusivamente ao povo de Oyó" (Verger, 1981/2002, p. 15). Termo relacionados: **Mina:** Categoria de identificação dos iorubás durante o período escravocrata. Como dissemos em nossa exposição sobre a macumba: De acordo com Parés (2018), durante o período escravocrata, os iorubás também foram identificados pelo nome comercial Mina, por serem embarcados no castelo de São Jorge da Mina, fundado pelos portugueses entre 1482 e 1488. Assim, com o tempo, esta tornou-se "uma expressão genérica para designar qualquer escravo importado da Costa da Mina. 'Mina' virou, pois, a categoria mais popular para identificar os 'africanos ocidentais' no Brasil" (p. 79). Não é incomum encontrarmos alguns nomes de Pretos-Velhos fazendo referência a essa identificação: Pai Mina; Vovô Mina, entre outros.*

IRMANDADES NEGRAS¹⁷⁰: Associações que, em sua origem, aparentemente, possuíam 'carta branca' para existirem. Tiveram grande importância no fortalecimento e auxílio mútuo das comunidades negras. Em nossa opinião, a maneira pela qual aconteceu sua organização, sobretudo ritualística, também, deu corpo às inúmeras manifestações afro-indígenas. De acordo com Silva (2005), "as investidas da aristocracia branca contra as transformações que a religiosidade africana impôs ao catolicismo fizeram com que a Igreja, em muitos casos, proibisse a realização das cerimônias dos negros junto com as festas católicas. Certas celebrações populares, como as congadas, moçambiques, folias de reis e o próprio carnaval, que caracterizam a cultura brasileira, tiveram aí sua origem. Outra forma de separação entre negros e brancos foram as irmandades dos "homens de cor". Uma das características da Igreja católica no Brasil foi o incentivo da criação de associações de leigos. Essas associações, como as Confrarias, Ordem Terceira, Ordem dos Militares, Irmandades, Santa Casa de Misericórdia e outras, tinham por objetivo integrar a comunidade católica através da participação dos seus membros na organização da vida religiosa local. Competia às irmandades organizar as festas da paróquia, recolher o dízimo, prestar serviços assistenciais e divulgar a fé cristã. Os negros, impedidos de participarem com os brancos, foram reunidos em irmandades religiosas próprias, separadas segundo a cor de pele e condição de escravo ou de liberto. Uma das mais conhecidas irmandades foi a de Nossa Senhora do Rosário, estabelecida em vários pontos do Brasil. Essa

¹⁷⁰ Ver, também, Lopes (2011) e Reis, J. J. **A Morte é uma Festa: Ritos Fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

irmandade, criada pelos jesuítas em 1586 visava atrair os negros através da devoção aos santos de cor preta (São Benedito) e às virgens negras (Nossa Senhora do Rosário). Em geral, essas irmandades reuniam escravos de uma mesma nação africana e muitas vezes eram exclusivas de homens ou de mulheres (...). Procurando "traduzir" o catolicismo para a compreensão dos negros, a Igreja permitia que as irmandades organizassem seus "folguedos" como forma de participarem das comemorações cristãs (...)" (pp. 40-41). Em verdade, para o autor "os escravos tinham também, nas irmandades, uma importante associação de auxílio mútuo. Através da contribuição de seus filiados tentava-se formar um pecúlio suficiente para comprar a alforria dos seus membros e assegurar um enterro cristão aos seus filiados que geralmente era feito misturando-se as ladainhas católicas com os ritos funerários da nação africana do morto" (p. 41). Na aproximação com a fulcro formador das religiões matriciais afro-indígenas, Silva (2005) nos revela que: "A construção de igrejas próprias também era um objetivo dessas irmandades. Os santos negros católicos eram em princípio, venerados em altares laterais das igrejas, cujos cuidados ficavam a cargo das irmandades. Contudo, construir uma igreja própria para o santo de devoção dessas associações era considerado um símbolo de prestígio para a irmandade. Considerando-se a condição de miséria em que viviam os negros, pode-se supor o sacrifício necessário para a realização desse objetivo e a importância que assumiu o catolicismo para as suas vidas. Se a fé dos negros nos deuses de sua religião original esteve primeiramente disfarçada nas danças e cantos que eles faziam em louvor aos santos católicos, num segundo momento sua fé se dirigiu tanto a uns como a outros. Ou seja, o negro, assim como o índio, continuou acreditando nos seus deuses mesmo considerando-se cristão. Portanto, a enorme separação social entre brancos, negros e índios não significou que suas tradições se mantivessem impermeáveis umas as outras, o que se verificou no universo religioso do Brasil colonial que as religiões que o compunham romperam seus limites e se traduziram mutuamente, dando origem às novas formas, mistas, afro-brasileiras" (p. 42). A termo, pode-se dizer que, partindo da Bahia de Todos-os-Santos para outros estados, não há querelas sobre a vinculação e o compromisso com o catolicismo dos membros das Irmandades, todavia, e certamente, não o catolicismo de Roma, "mas aquele que apreendia o mundo através do pensamento mágico, impregnado de paganismo e sensualismo, uma religião em que o corpo participava dançando da salvação da alma, e desse modo

abraçada pelo povo e mesmo mebrós da elite. Um catolicismo ligado de maneira especial aos santos de devoção” (Reis, 2022, p. 84).

IROKO: o Tempo que nos permite ser e acontecer... Divindade Iorubá de culto quase inexistente nas diferentes manifestações umbandistas. Iroko ou "Iroco é a grande árvore encantada, pai e mãe de tudo que existe no mundo do sagrado; temida, amada e respeitada por aqueles que a conhecem de perto, é a morada de orixás (dos Iorubás), voduns (dos fon ou jejes), inquices (dos bantos) e de todos os tipos de espíritos, feiticeiros e bruxas. Para o corte dos galhos de Iroco, é preciso que se façam oferendas e, mesmo assim, nunca se sabe... Conta a tradição que os furacões e os raios respeitam os Irocos: Iansã, a senhora dos ventos e das tempestades, poupa todas as "moradas" do orixá da árvore com quem mantém uma estreita afinidade. Essa árvore, tão absolutamente sagrada, é chamada pelo povo Iorubá de *Iggi Olórum* (árvore do Senhor dos Céus, para muitos o mesmo Deus de Israel e dos cristãos) e só pode ser a expressão do divino: é O Orixá Iroco para os Iorubás; Vodum Loco para os fon do Benin; o Orixá Olorokè para os efãs e ijexás; o Inquice Tempo, para grande parte do povo banto. Para povo jeje-mahi (do Dahomey, atual República do Benin), a árvore sagrada a morada de Azanaodô (ou Azonnondo), vodum masculino da família de Bessen, o Oxumarê dos Iorubás. O verdadeiro Iroco é uma enorme árvore que existe somente na África; é classificada cientificamente como *Clorophora excelsa*. No Novo Mundo, Iroco escolheu outras moradas sagradas: no Brasil reside geralmente em um tipo de gameleira, *Ficus religiosa*, que pode viver mais de dois séculos; essa árvore, abundante na Bahia, abriga o orixá e nele se transforma, sendo absolutamente necessária para culto das divindades afro-brasileiras. Mas não é somente a gameleira que abriga Iroco nos candomblés brasileiros: em terreiros tradicionais Angola do Rio de Janeiro, a exemplo do Tumba Insaba Junçara, Tempo reside nas mangueiras. No Maranhão, o Vodum Loco mora nas cajazeiras. (...) Em Cuba, Iroco é a ceiba, árvore abundante em todo o território do país. Seu nome científico é *Ceiba pentandra*; ela é chamada principalmente de Iroco Arábá, conforme o local de culto. (Martins e Marinho, 2010, pp. 33-35, *et. passim*).

J

JEJE: Designação genérica com que, no Brasil, sobretudo no período escravagista, eram identificados os africanos “oriundos da antiga Costa dos Escravos, atual Benin, falantes das várias formas dialetais da língua fon ou ewe-fon. Hoje, adjetiva tudo que se relaciona à sua cultura, notadamente o complexo sistema religioso ramificado a partir das cidades de Salvador e Cachoeira, na Bahia, e também de São Luís do Maranhão” (Lopes, 2012, p. 366). *Termos relacionados:* **Jeje-Nagô:** No Brasil, modo de qualificar “os produtos resultantes da interação entre jejes e iorubanos (...) como o chamado ‘candomble da Bahia’. Enquanto em Cuba, por exemplo, as fronteiras entre o que é *arará* (jeje) e o que é *lucumí* (nagô) são bastante definidas, o candomblé da Bahia cultua, sem distinção, orixás jejes e nagôs e até mesmo usa, de modo amplo, palavras nitidamente originárias do fongbé, como aguidavi, amaci, gan, rum, rumpi etc. A diversa procedência dos iorubas de Cuba e do Brasil (estes, basicamente originários de Ketu, região próxima ao antigo Daomé) certamente explica esse fato”. (Lopes, 2011, p. 367)

K

KALUNGA: De acordo com Simas (2021), *Kalunga* é o ser supremo para os congos: “Não há ciência capaz de explica-lo, porque todos os saberes nasceram depois que mooyo (a força vital em si mesma) já existia na Terra, no *fútu diakanga kalunga*, “no saco preparado e fechado por kalunga”” (p. 46). O termo possui no aportuguesamento *calunga* diversas definições: “(1) Na UMBANDA, cada um dos integrantes da falange de seres espirituais que vibram na linha de lemanjá (OC). (2) Boneco pequeno. (3) Figuras humanas nos desenhos infantis. (4) Camundongo. (5) Pessoa de pouca estatura, principalmente por ser aleijado da co-luna vertebral. (6) Esboço da figura humana que os arquitetos fazem para dar ideia das dimensões da obra que projetam (...) (8) Indivíduo preto. (9) Ajudante de caminhão de carga. (10) Falar banto da Região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. (11) Cada uma das duas bonecas que fazem parte do cortejo de MARACATU (...). (12) Mar. (13) Céu, morte. (14) Cada um dos habitantes da comunidade dos Calungas, em Goiás” (Lopes, 2012, p. 66). Todavia, sua origem advém do termo “multilinguístico banto Kalunga, que encerra ideia de grandeza, imensidão, designando Deus, o mar, a morte” (Lopes, 2012, p. 66). Ao que parece, “no Brasil, o ícone antropomorfo (o *iteque*, a estatueta, representativo de qualquer entidade divinizada) passou a se chamar calunga, e daí o termo se estendeu às demais acepções” (Lopes, 2012, p. 66). Calunga também pode ser uma árvore que possui raízes utilizadas para tratar males do estômago (Lopes, 2012) e nome de entidade: Pai Calunga, Caboclo Calunga, Exú Calunga ou Calunguinha, entre outros. *Termos Relacionados:* **Calunga Grande:** Em muitas umbandas, nome que designa o mar, domínio de lemanjá; imenso mar de almas. **Calunga Pequena:** O cemitério e por extensão, a morte. Termo largamente utilizado em muitas manifestações umbandistas. **Calungamba:** Feiticeira. “Possivelmente da fusão de calunga, morte, e *ganga*¹⁷¹” (Lopes, 2012, p. 66). **Calungangombe** “(1) Personagem mitológico afro-brasileiro. (2) Divindade das profundezas da terra. Do quimbundo Kalungangombe, um dos nomes do Deus Supremo” (Lopes, 2012, p. 67). **Calunganzambe:** Considerada a divindade da morte. “Fusão das expressões calunga e Zâmbi” (Lopes, 2012, p. 67).

¹⁷¹ Ver o termo ‘Ganga’.

KURA: ou ritual de Kura - “Já em alguns ramos do candomblé, o fechamento dos corpos contra malefícios está vinculado aos rituais da Kura. Por kuras, entendemos algumas incisões feitas em determinados pontos do corpo (a cabeça, os braços, o tórax, as pernas, a língua), que serão cobertas com um pó com atribuições curativas e fortalecedoras chamado de atim e preparado a partir de diversas substâncias como, por exemplo, o efum mineral (retirado de calcários) e o efum vegetal (retirado de frutos como a noz-de-cola e folhas). O corpo sacralizado pelas cicatrizes estará, desta forma, blindado contra os azares. É como se o Corpo, em suma, fosse uma casamata encantada à prova de ataques diversos, materiais e espirituais” (Simas, 2021, pp. 55-56). Entretanto, podem haver rituais de Kura em que umbandistas participam. Em alguns desses rituais podem, também, não haver incisões, mas marcações feitas no corpo com as mãos ou penas de animais, em que se passam elementos sagrados (óleo, pó de pomba, atin, entre outros), e ao final é ofertado um kauri - um búzio, rezado no ritual, que, muitas vezes, é pendurado em uma espécie de guia ou colar de proteção que os adeptos utilizam.

L

LÉ, RUMPI E RUM: Conjunto de três tambores habitualmente utilizados nas sessões de Umbanda. Ancestrais como Engoma. **Lé, Rumpi e Rum:** “São vibra-fones cilíndricos de madeira e de uma só face, tendo a pele esticada por três cunhas de madeira pressa por cordas ao corpo do instrumento e percutida com as mãos ou varetas (oguidaví)” (Castro, 2005, p. 331). *Termos relacionados:* **Agogô:** Ver o termo. **Curimar:** Ver o termo. **Gâ:** Ver o termo. **Ganzá:** Ver o termo.

LINHAS: Pode-se compreender ‘linhas’, contemporaneamente, sobre duas perspectivas básicas nas mais diferentes manifestações umbandistas. A primeira diz respeito às diferentes vertentes de manifestação ritual-litúrgicas e cosmovisão que compõem a(s) umbanda(s). Nesse caso *linhas* e *vertentes* de umbanda são como sinônimos. A segunda diz respeito às organizações do culto em si, em que ao vocábulo linhas pode ou não passar a ser acrescido o designativo trabalho. Linhas ou linhas de trabalho referem-se à denominação da característica de cada entidade/ancestral que são invocadas e a própria maneira pela qual os terreiros organizam sua liturgia e culto, tendo direta relação com sua cosmovisão, incluída nessa disposição a ideia de linha(s) da esquerda e linha(s) da direita, respectivamente, na esquerda a divindade Exu, as entidades Exu, Pomba-Gira e outros; e na direita os demais Orixás/Divindades, os Caboclos, Pretos-Velhos, entre outros. “A questão axiológica referente ao bem e ao mal e seus limites se coloca, conforme toda religião de alguma forma moralizada, como central na Umbanda. Não é contudo uma questão teologicamente equacionada, como no universo simbólico cristão, plenamente definido. Neste, além do evidente maniqueísmo, o mal está configurado no demônio, personagem mítico essencial, pois sem ele a bondade divina seria sem sentido. Bem e mal, Deus e o Diabo, anjos e demônios existem, opõem-se drasticamente e não comportam gradações entre si. Na Umbanda, tal como afirma um pai-de-santo, Deus é bom e o Diabo não é mau. Se o bem é inquestionável e identificado a Deus, os espíritos maléficos não são intrinsecamente maus, podem ser batizados ou doutrinados e evoluir em sua direção. (...) a questão relativa ao bem e ao mal corresponde à divisão direita-esquerda do panteão umbandista, agrupando bons e maus espíritos em duas linhas bastante

diferenciadas porém não exclusivas. Quanto à direita, (quase) não há polêmica: agrupa os Orixás, guias de luz ou mentores espirituais, inquestionavelmente bons, apesar de diferenciados em termos de graus quanto à evolução espiritual. (...) A concepção ambígua de Exu é bastante generalizada'. Uma vez doutrinados, os quiumbas ou eguns deixam de ser pagãos e ganham luz, tornando-se Exus batizados que, sob as ordens dos guias, passam a praticar o bem, defendendo e protegendo os terreiros e fiéis. Menos comum, porém não excepcional, é a referência a espíritos intermediários (...); alguns falam em "Linha mista ", outros utilizam-se de termos semelhantes que dêem conta de seu caráter híbrido. Curioso é que, em alguns poucos casos, os próprios Exus, que em regra são considerados ambivalentes, isto é que, embora de esquerda, também podem trabalhar na direita, são incluídos na tal linha mista. (...) Há, portanto, a linha da direita, onde convivem Orixás, Caboclos, Pretos Velhos e Crianças. A linha da esquerda, nicho original de Exus, Pombas Giras e Zés Pilintras que, não obstante, podem também trabalhar na direita. Por fim, a linha mista ou intermediária que, esquecidos os Exus, é território de Baianos, Ciganos e Marinheiros. Muitos os consideram de direita, mas suas características pouco moralizadas impedem-nos de uma convivência mais estreita com Santos e Orixás. Não se duvida de que pratiquem o bem, mas também têm que ser doutrinados, controlados pelos pais-de-santo, evitando que bebam, falem palavrões etc., ao menos em excesso" (Negrão, pp. 337-339, *et. passim*). De acordo com Cacciatore (1977), *linhas de Umbanda* seria uma expressão com a origem nos significados: posição, localização, diretriz e linha melódica. Para a autora, as *Linhas* designam uma "faixa de vibração, dentro da grande corrente vibratória espiritual universal, correspondente a um elemento da Natureza, representada e dominada por uma potência espiritual cósmica - um Orixá, também chamado Protetor e que é chefe dos seres que vibram e atuam nessa faixa afim. Ex: Linha de Oxalá (...). Conjunto de Falanges em que se subdivide uma faixa vibratória" (p. 168). Sendo também o "conjunto de cerimônias rituais de determinado tipo, Ex: Linha de Angola, Linha de Umbanda, Linha branca etc." e o "cântico particular de cada Mestre do Catimbó, pelo qual é invocado e identificado ao 'baixar' (p. 168). Na vertente de umbanda chamada 'Umbanda Popular' também se associa o termo *linhas* ao "conjunto de representações (corporal danças, cores, símbolos) e rituais (comidas, bebidas, dia da semana etc.) de cada Orixá ou Entidade" (Cacciatore, 1977, p. 168). O número de linhas cultuadas de terreiro para terreiro altera-se, bem como, quantos

e quais são os orixás cultuados. Como Silva (2005), aponta, pode-se compreender que "se no candomblé as entidades foram agrupadas preservando-se na medida do possível as referências aos grupos étnicos de origem africana, na umbanda foi através da teoria das linhas que se tentou classificar e organizar a grande variedade de entidades cultuadas. Segundo a literatura que tem sido escrita pelos teóricos religiosos da umbanda, nessa religião existem sete linhas dirigidas por orixás principais. Cada linha é composta por sete falanges ou legiões. O número sete é devido ao seu valor cabalístico (...) Não existe, entretanto, um consenso entre os vários terreiros e codificadores da umbanda a respeito da composição dessas linhas e falanges" (pp. 120-121). Não obstante, podemos identificar aproximações nas manifestações religiosas do Calundu, da Cabula e da Macumba, relatos similares ao que se compreende hodiernamente como linhas de umbanda. No Calundu, a organização do culto e as diferentes entidades cultuadas (Mott, 1994; Rohde, 2009; Reis, 2016) podem sugerir certa organização litúrgica em linhas. Na Cabula, poder-se-ia supor uma aproximação a partir de sua organização, dividida em diferentes mesas (locais de culto), cada um com seu santo a ser louvado e, também, pela incorporação de entidades diversas: Exu, Preto-Velho, Caboclo, entre outras (Costa, 1987), também chamados de Tatas. Contudo, em ambos os casos (Calundu e Cabula), não encontramos uma referência direta. Na Macumba, por outro lado, observa-se desde Arthur Ramos (1940/1988) o relato de linhas na divisão e organização dos cultos: "O que caracteriza, porém, a macumba de influencia bantu, não é o santo protector, mas um espirito familiar que, desde tempos immemoriaes, surge invariavelmente, encarnando-se no Umbanda. Como já vimos, é o que acontece entre os Povos bantus, com o seu culto dos antepassados e deuses lares (...) Ha grupos de santos que surgem em *phalanges* [sic]. Estas pertencem a varias *nações* ou *linhas*. Tanto mais poderoso é o grão-sacerdote quanto maior é o número de *linhas* em que trabalha" (p. 96, *grifos do autor*). Na umbanda, talvez tenha sido Leal de Souza, considerado por muitos como o primeiro autor umbandista, quem iniciou a escrita sobre as linhas, ou melhor, sobre as sete linhas de umbanda, em 1933, no ensaio intitulado '*O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*'¹⁷².

¹⁷² Cabe-se explicitar que, o ensaio de Leal de Souza foi publicado em formato de artigos no jornal *O Diário de Notícias*, da capital federal, do dia 10 de novembro de 1932 ao dia 19 de janeiro de 1933, assim como exposto na obra. Resgatamos o seguinte anúncio, feito pelo próprio jornal, a partir da 3ª edição de seu livro, ao dia 08 de novembro de 1932: "A partir do dia 10 de novembro, iniciaremos a publicação dos artigos do sr. Leal de Souza sobre "O Espiritismo, a Magia, e as Sete Linhas de Umbanda" (Souza, 1933/2019, p. 17). Em 1933 reuniu-se as publicações que originaram o livro.

De acordo com Cumino (2011), se referindo a Leal de Souza e a obra supracitada, "(...) no primeiro título umbandista, está presente o conceito de Sete Linhas de Umbanda, marcando para sempre a importância desse conceito no entendimento das faixas em que atuam os Orixás e Mentores da religião" (p. 224). Nas palavras do próprio Leal de Souza, aderente à umbanda de Zélio de Moraes, chamada popularmente de Umbanda Branca ou Linha Branca de Umbanda e Demanda: "Linha Branca de Umbanda e Demanda compreende sete linhas: a primeira, de Oxalá; a segunda, de Ogum; a terceira, de Oxóssi; a quarta, de a Xangô; quinta, de Iansã; a sexta, de Iemanjá; e a sétima é a Linha de Santo, também chamada Linha das Almas. Essas designações significam, na língua de Umbanda - a primeira, Jesus, em sua invocação de Nosso Senhor do Bonfim; a segunda, São Jorge; terceira, São Sebastião; a quarta, São Jerônimo; a quinta, Santa Bárbara; e a sexta, a Virgem Maria, em sua invocação de Nossa Senhora da Conceição. A Linha de Santo é transversal e mantém a sua unidade através das outras. Cada linha tem o seu ponto emblemático e a sua cor simbólica. A de Oxalá, a cor branca; a de Ogum, a encarnada; a de Oxóssi, verde; a de Xangô, roxa; a de Iansã, amarela; a de Iemanjá, azul (...) (Souza, 1933/2019, p. 99). Bandeira (1970), anos mais tarde da publicação de Leal de Souza, assim explica o conceito geral sobre as Linhas: "O Orixá, pela vibração, influi na sua falange, dentro de sua Linha, num mensageiro espiritual que é o Guia, o qual incorpora num instrumento - o médium - para o trabalho a executar. No dualismo - Orixá-Santo - há os que viveram e os que nunca tiveram vida humana, do mesmo modo que os Arcanjos e Anjos, todos centralizando focos de magia astral que se procura fixar em símbolos, cores e caracteres litúrgicos, como meio de entrosamento do crente com o plano divino. Desse modo, permitindo ao homem que, pelo uso instrumental ou material dos objetos rituais, possa fixar o pensamento para sintonizar na intimidade do ser a convicção da sua fé, e ingressar na iniciação religiosa, galgando o desenvolvimento espiritual. O Orixá agindo no campo astral, imperceptível ao nosso conhecimento para ser cultuado de modo a haver entendimento pela maioria, tem sido representado de forma perceptível aos nossos sentidos, simbolicamente, ou pertencendo a linhas divisórias de vibrações, como se dominassem determinados campos humanos ou naturalistas. Os Orixás, na Umbanda, entrelaçam-se nas linhas de cultuação, que apresentam muita controvérsia em suas denominações e divisões abrangendo reinos e falanges,

Sobre as linhas, especificamente, em nossa pesquisa, a data que consta da publicação é do dia 1º de dezembro de 1932, em artigo intitulado: "As sete linhas brancas" (Souza, 1933/2019, p. 99).

de tal modo que não há uma unidade de entendimento, sendo geralmente distribuídas em Sete Linhas encimadas pela Linha de Oxalá sobre o que não há dúvida. Mais complexas se tornam as divisões em reinos e falanges, pois cada um procura explicar a seu modo e defender o seu ponto de vista, mesmo que esteja em desacordo com os demais. O fato é que os agrupamentos dos espíritos-guias que trabalham na Umbanda, sob outros aspectos e diferenciações, pertencem a diversas falanges (...)" (pp. 116-117). Linares, Trindade e Costa (2009), seguindo os ensinamentos da vertente de *Umbanda Branca*, assim afirmam: "De todos os assuntos discutidos na Umbanda, certamente o que mais provoca controvérsias é o das inúmeras linhas ou, mais propriamente, pseudolinhas de Umbanda que, via de regra, encontramos nos mais diferentes terreiros. Uma pesquisa realizada junto a um grupo de 48 alunos do curso de Formação de Sacerdotes de Umbanda da Federação Umbandista do Grande ABC revelou que, no cômputo geral, esses alunos conheciam 33 linhas de Umbanda. Erroneamente, costuma-se chamar linha de Umbanda toda e qualquer manifestação espiritual. Determinadas pessoas costumam enquadrar espíritos que, em vida, pertenceram a determinadas categorias profissionais ou viveram em determinadas regiões, como pertencentes a uma certa linha de Umbanda. Exemplos disso são as "linhas" de Baianos e de Boiadeiros. Existem ainda os que consideram as mil e uma subdivisões existentes em uma mesma linha, como sendo também uma linha de Umbanda. Como exemplos podemos citar a linha de Oxóssi e as "pseudolinhas" correspondentes tais como: linha das Matas, linha de Pena Branca, linha de Jurema, etc. Na realidade, as linhas de Umbanda são apenas sete e absolutamente não comportam um universo quadrado com subdivisões exatas de sete em sete como pretendem alguns autores. Esses autores se esquecem ou desconhecem o importante papel desempenhado por Zélio de Moraes e pelo seu guia espiritual, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, perdendo-se em meio a um mundo de desinformações, quando na verdade, basta para tanto um estudo de mente aberta sobre as raízes da Umbanda, como culto de terreiro. Veremos, então, que existe uma lógica impressionante, um crescendo notável que envolvendo os diferentes aspectos da existência humana, vai do nascimento à morte, do romper da aurora ao pôr-do-sol" (pp. 75-76). O já citado Cumino (2011), um dos autores umbandistas representantes da vertente de umbanda chamada popularmente de 'Umbanda Sagrada', cujo idealizador foi Rubens Saraceni, acentua o princípio fundamental que subjaz a compreensão sobre

as sete linhas de umbanda: "Um conceito fundamental na obra de Rubens Saraceni é o Setenário Sagrado, no qual se assentam as Sete Vibrações de Deus que fundamentam tudo o que se relaciona com o mistério do número sete na criação, que é a base de entendimento das Sete Linhas de Umbanda. Da forma como lhe foi passado por Pai Benedito de Aruanda, Sete Linhas são sete vibrações de Deus, pelas quais Ele criou tudo e todos. Toda a criação leva a marca dessas sete vibrações. Todos os Orixás se encontram nelas, cada linha é associada uma essência, um elemento, e suas respectivas cores e divindades correspondentes" (Cumino, 2011, pp. 274-275). O próprio Saraceni (2015), assim definiu: "Por que este mistério? Ora, os orixás são exatamente isso: mistérios! Por mistérios entendamos as manifestações do Criador através de Si mesmo: a natureza. Na natureza encontramos O ar, O fogo, a terra, a água, o vegetal, mineral, O cristal, etc. Da natureza (da criação) as criaturas retiram tudo o que precisam para viver e evoluir. Da natureza vivemos também nós, os seres humanos. Assim, se num nível material temos sete elementos formadores, além de muitos outros em menores quantidades, basta-nos isso para alcançarmos a origem dos orixás sagrados: O Setenário Sagrado, formador da Coroa Divina que rege nosso planeta, O Setenário Sagrado é formado por essências, ou manifestações sublimadas do incriado Olorum. No Setenário Sagrado estão os fundamentos das tão misteriosas "Sete Linhas de Umbanda" (p. 12). Como visto, não há consenso sobre essa estrutura doutrinária dentro das umbandas. Peixoto (2017a) expõem, inclusive, que em sua concepção há mais de sete linhas: "Não devemos confundir as linhas de trabalho com os Orixás. Um mesmo Orixá pode ter sob sua irradiação mais de uma linha vibratória de trabalho. Até hoje, desde o surgimento da Umbanda, em 1908, não se chegou a um consenso de quais sejam as linhas. Muito se fala em sete linhas de Umbanda, mas somos da opinião de que são mais que isso. Observemos que, ao longo do tempo, não somente a compreensão do que sejam as linhas como também sua quantidade se alteram, pelo fato de a Umbanda ser uma religião de inclusão. Nada é rígido na espiritualidade e não podemos conceber o movimento astral da Umbanda, altamente dinâmico, como algo engessado símile a um quartel com organograma fixo" (p. 35). Todavia, tamanha é a profusão de sentidos que as linhas de umbanda despertam que Gaspar (2002) chega a associar, em seu *Guia de Religiões Populares do Brasil*, uma aproximação da organização do culto umbandista com a estrutura do exército napoleônico: "Entretanto, foi ao se combinar com o esoterismo europeu que a

umbanda tomou sua feição particular. Para começar, afastou-se da forma original do culto dos orixás, do êxtase das danças rituais, rituais, e aproximou-se da prática da mediunidade exercida para fins de caridade, típica do espiritismo. Na tentativa de legitimar sua religião, fazendo com que ela deixasse de ser um "caso de polícia", os umbandistas buscaram transformá-la em uma religião de caráter universal, que, além de africanos e ameríndios, também tivesse um espaço garantido para todos os povos da Europa, da Ásia e das Américas. Baseando-se na estrutura do exército napoleônico, já aproveitada pelo espiritismo kardecista (desenvolvido na França), foi elaborado um sistema hierárquico extremamente complexo, que tem no seu topo sete santos (orixás sincretizados com algumas das figuras mais importantes do catolicismo no Brasil) que são chefes de linhas, e a cada um dos quais estão subordinadas legiões e falanges de espíritos protetores: santos, crianças, almas, caboclos, sábios etc" (pp. 196-197). Há, possivelmente, algum sentido na afirmação de Gaspar (2002). Desde os primórdios das manifestações religiosas no Brasil, que antecederam a umbanda - a santidade, o calundu, a cabula, a macumba e outras -, observa-se o irrompimento do catolicismo, de onde, de acordo com Filho (2023), a organização do culto em linhas advém da noção exposta nos textos bíblicos, sobretudo a respeito da(s) legião(ões): de suas falanges estruturais, espirituais, do exército de anjos e, também, militares que aludem ao exército romano. Encontra-se nos Salmos da escritura sagrada católica, Jesus louvando todos os anjos e os exércitos de Deus, em Sl 148:2; as passagens de Jesus expulsando a legião de demônios do homem possuído, que tiveram fim no desfiladeiro após 'entrarem' nos porcos, em Mc 5, 1-15 e Lc 8, 26-34; e também para se referir ao poderio de Deus, a capacidade de enviar 12 legiões de anjos, em Mt 26,53¹⁷³. Ao que se indica, depois de Leal de Souza (1933/2019), e a designação e explicação das falanges de espíritos atuantes na Linha Branca de Umbanda e Demanda, foi Lourenço Braga (1942/1957) quem mais se empenhou em uma descrição e estruturação do exército divino umbandista. De acordo com Cumino (2011) foi ele quem primeiro dividiu as sete linhas em 49 legiões. Vale acrescentar que, no Primado de Umbanda, fundado por Benjamim Figueiredo, também encontramos o esforço para definição das sete linhas em divisões de sete legiões ou falanges, subdivididas por outras sete falanges e assim sucessivamente, que, distribuídas "em grupos septenários, obedecem nas respectivas hierarquias ao seu

¹⁷³ Passagens dos textos bíblicos disponíveis em: www.google.com/amp/s/amp.bibliaonline.com.br/acf

potencial vibratório tendo cada grupo o seu Chefe dirigente" (Figueiredo, 196-, p. 129). A termo, existiram muitos autores que procuraram determinar o que seriam e quais seriam as linhas ou as sete linhas de umbanda. Alguns concebem um número maior, com maior flexibilidade, alguns procuraram conceber outras visões e conceitos ao tema. O que se mostra vigente, desde os escritos sobre a macumba, é, justamente, a prevalência e a existência da concepção do vasto culto aos ancestrais e seus saberes, organizados em linhas - como uma estrutura litúrgica -, muito provavelmente influenciado por certo sincretismo das escrituras católicas. Indicamos, para maior curadoria: Filho (s.d. on-line) *As Sete Linhas de Umbanda e suas controvérsias* e, na seção 'Anexos', o texto de Filho (s.d. on-line) *Umbandas dentro da Umbanda*. **Termos relacionados: Espiritismo de linha:** Cabe-se expor que, se em tempos atuais, como dissemos, podemos compreender linhas sob duas perspectivas básicas, à época da publicação do livro de Leal de Souza, justamente na década de 1930, do despontar da umbanda em seu início de processo de legitimação, havia uma outra forma de compreendê-la. Uma parte do movimento umbandista era (re)conhecido como *espiritismo de umbanda* ou *espiritismo de linha*. Como sugere Cunha (2019): "Era uma forma de apresentar a Umbanda para a sociedade da época, extremamente preconceituosa em relação a tudo que fugia do que era pregado pela religião dominante no país. Preconceito que se inflava ainda mais quando envolvia práticas religiosas ou espíritos que eram relacionados aos povos de origem africana ou aos índios de nossa terra. Na época, a umbanda era entendida por seus praticantes como uma variação do Espiritismo, sendo também conhecida como Espiritismo de Linha" (p. 310). Filho (2021), todavia, explica-nos que se a aproximação ao espiritismo auxiliou no processo de legitimação da umbanda, contudo, lanhou do seio da religião suas raízes mais profundas: "para legitimar a Umbanda foi necessário que ela quebrasse sua ligação com a África e, por consequência, com qualquer coisa que lembrasse os negros, exceção feita à sua subalternidade, apontada especificamente no comportamento dos Pretos-Velhos; ademais, era necessário que o mito criacional afirmasse, sem dúvida, essa legitimação: por isso a escolha do 15 de novembro, dia da proclamação da República, como data de sua "anunciação", bem como a escolha de um Caboclo como porta-voz do mundo espiritual, em um momento em que a literatura romântica brasileira e o brasilianismo buscavam estabelecer, no Caboclo indígena, o símbolo da nação. Para temperar esse caldo, o Caboclo que teria se manifestado no dia 15

de novembro de 1908 não era um simples indígena, mas a reencarnação de um jesuíta, o padre Gabriel Malagrida, que teria sido morto pela Inquisição em 1760. Dessa forma, a Umbanda poderia se inserir, de forma legítima, no universo religioso brasileiro, pois estava totalmente de acordo com os anseios dos ideais branco-europeus: era cristã, pois tinha sido criada por um padre e espírita, por isso ela se chamava "espiritismo de Umbanda" denominação pela qual foi conhecida por muitos anos. Além disso, o Caboclo não era o "selvagem", o "arredio", que lutava contra o colonizador ou contra os Bandeirantes, mas o indígena que se submeteu, que se convertera ao catolicismo, que abandonara sua tribo; é o "Índio Peri" do romance "O Guarani" de José de Alencar. Apesar de o Estado Novo ter sido contra o desenvolvimento dos cultos afro-brasileiros, houve um enaltecimento deles pela elite intelectual e artística, com o propósito de definir nossa identidade nacional. A Umbanda desse período, ao minimizar as influências africanas e sendo liderada pelos setores médios da população, organizou-se tendo como ponto de partida essas ideias. (Filho, 2021, pp. 84-85, *grifos do autor*). Faz-se necessário relembrar que os artigos 157 e 158 do Código Penal de 1890, promulgado por meio do Decreto N° 847, na década de 30 permaneciam duramente vigentes, assim como ficaram até meados de 1942. O Art. 157 do Código assim indicava: "Praticar o Espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, subjugar inculcar cura de moléstias curáveis e incuráveis, enfim, para fascinar a credulidade pública"; já o Art. 158: "Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim o ofício do denominado curandeiro" (BRASIL, 1890). Em que pese o espiritismo de umbanda e o espiritismo kardecista por algum tempo habitarem em uma aparente casa comum, dividindo o primeiro nome, sendo ambos cassados e caçados, pelos 'bons costumes' da religião oficial, Negrão (1996) nos revela que os cultos que se mantiveram ligados às tradições africanas foram sendo considerados pouco a pouco como 'baixo espiritismo' e combatidos tanto pelos jornais quanto pelos adeptos do 'alto espiritismo'. Por esse motivo o autor aponta-nos que havia muita perseguição policial à época, sobretudo até a década de 1940, momento no qual muitos terreiros de umbanda passaram a se denominar como espíritas em uma tentativa de sobrevivência e diminuição das intensas 'batidas' policiais: "Os kardecistas, em razão de sua alta qualificação social e acomodação

política, voltados à prática da caridade tradicional, legitimaram-se, não obstante as restrições do clero católico. No campo religioso, os cultos afro-brasileiros, em todo o Brasil, tiveram a primazia, talvez a exclusividade, da ira do Estado Novo, ainda em nome do combate ao arcaísmo e à ignorância. O não tão moderno, mas certamente arbitrário e autoritário regime, tanto por sua aliança com a hierarquia católica, como pelos seus compromissos com a medicina institucional em que assentava sua política previdenciária, lançou-se decididamente contra as formas arcaicas e heterodoxas de práticas curativas. Notícia de 1931, procedente do Rio de Janeiro e publicada em O Estado de S. Paulo, informou que reforma na polícia criara a Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações, a qual se dedicaria à "repressão do uso de tóxicos e da prática de magias e sortilégios". Por disposição da recém-criada inspetoria, ficavam proibidas em todo o Distrito Federal as práticas de: ...*macumbas, candomblés, feitiçarias, cartomancia, necromancia, quiromancia e congêneres, excetando-se as experiências de telepatia, sugestão, ilusionismo quiromancia equivalentes, realizados em espetáculos públicos fiscalizados pela polícia*. Verifica-se que o Espiritismo, criminalizado no primeiro Código Penal Republicano, não mais está incluído no rol das proibições que, contudo, se referem explicitamente à Macumba e ao Candomblé. São, portanto, os cultos afro-brasileiros os mais diretamente visados" (Negrão, 1996, p. 70). No Decreto nº 24.531, de 2 de Julho de 1934, já encontra-se a nomenclatura 'baixo espiritismo' efetivando, assim, um franco combate, referenciando-se, certamente, às práticas e cultos afro-brasileiros. Como assinalou Negrão (1996a): "Proclamada a Abolição, o medo da revolta negra deixou de existir e o medo da feitiçaria quase que desapareceu. As denúncias desde então até 1930, divulgadas pelos jornais, são majoritariamente contra práticas de origem européia, exercidas por imigrantes portugueses, espanhóis, italianos e alemães. Foram eles portadores não só de suas crenças cristãs, mas de práticas mágicas imemoriais. Ao longo desse período foi também introduzido o espiritismo em sua versão kardecista, sob a forma inicial de ciência e filosofia e posterior de religião, cultivado pelas elites: era o "alto espiritismo", como o designava a imprensa, protegido pelo Estado e legitimado socialmente, inspirado nos nobres princípios da caridade e envolvendo pessoas instruídas e de elevada extração social. Nas camadas populares, ao contrário, prevalece o "baixo espiritismo", com suas práticas de sortilégios, curandeirismo e feitiçaria enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas

desclassificadas socialmente e ignorantes. É óbvio que entre tais curandeiros e feiticeiros estavam os ex-escravos e seus descendentes, praticando seus rituais de origem africana, aos quais mesclavam crenças espíritas e práticas mágicas européia (...) com a Revolução de 30 e especialmente com o advento do Estado Novo, que se pretendia moderno e que, em nome da modernidade, perseguia os “arcaísmos”, a repressão contra estas práticas mágicas e cultos sincréticos não só recrudescer mas tornou-se particularmente dirigida contra os cultos de origem negra: nas portarias dos órgãos públicos responsáveis pela moralidade e segurança públicas, as “macumbas” e os “candomblés” são nominalmente citados como alvos das proibições, ao lado das genéricas práticas de “feitiçarias, necromancia, quiromancia e congêneres”. Dá-se início a um intenso combate contra eles, com a apreensão de objetos rituais e prisão de pais e filhos-de-santo e a instalação de inquéritos e processos em que foram enquadrados como réus” (p. 78). Nesse ‘Deus nos acuda’, permeado de disputas e perseguições, o movimento considerado ‘alto espiritismo’ procurava desvincular-se tanto do que sobrara das macumbas, quanto das umbandas que despontavam com força. Ao que parece a ‘pretensa separação’ entre umbanda e espiritismo se deu, definitivamente, a partir do Pacto Áureo¹⁷⁴, assinado em 1949 na então sede da Federação Espírita Brasileira (FEB), no Rio de Janeiro. Momento no qual “os espíritas conseguem para si a prerrogativa da utilização do termo *Espiritismo* e realizam o chamado Pacto Áureo, subordinando as casas praticantes do Espiritismo à tutela doutrinária” (Silva, 2019, p. 303) da FEB. Dizemos ‘pretensa separação’, por sabermos, a partir de sua história que, em primeiro lugar, a umbanda em sua totalidade não era constituída apenas pelo *espiritismo de linha* ou *espiritismo de umbanda*. Sem generalizações, acreditamos que muitos terreiros mantinham suas práticas, talvez com algumas adaptações necessárias pelas mudanças sociais brasileiras do período, próximas da macumba, adotando para sua proteção o epíteto de espíritas, contudo, sendo denominados de baixo ou falso espiritismo no meio espírita e nas notícias de jornais. Como acentua Negrão (1996): “A partir de 1929 começamos a encontrar terreiros de Umbanda junto a cartórios de registro de títulos e documentos, se bem que, desde então até o final da década de 40, travestidos de centros espíritas” (p. 67). Em segundo lugar, apesar da separação, sabe-se que algumas vertentes de umbanda permaneceram com o Pentateuco Kardequiano junto com as firmezas de seus

¹⁷⁴ Disponível em: www.febnet.org.br/porta1.

congás, sendo umbandas, mas praticando o espiritismo de linha ou cooptando os rituais à doutrina kardecista, mesmo sem a tutela da FEB.

LINHA DAS ALMAS: Uma das muitas linhas de umbanda, advinda de séculos de práticas e ritos que lhe deram origem (santidade, calundu, cabula, macumba e quimbanda [kimbanda]). Parece ter sido escrita pela primeira vez, naquela que é considerada por muitos a inaugural obra escrita umbandista, de Leal de Souza (1933/2019): “A Linha Branca de Umbanda e Demanda compreende sete linhas: a primeira, de Oxalá; a segunda, de Ogum; a terceira, de Oxóssi; a quarta, de Xangô; a quinta, de Iansã; a sexta, de Iemanjá; e a sétima é a Linha de Santo, também chamada **Linha das Almas** (...) A Linha de Santo é formada de “pais de mesa”, isto é, de médium “de cabeça cruzada”, assim chamados porque se submeteram a uma cerimônia pela qual assumiram o compromisso vitalício de emprestar o seu corpo, sempre que seja preciso, para o trabalho de um espírito determinado e contraíram “obrigações”, equivalentes a deveres rigorosos e realmente invioláveis, pois acarretam, quando esquecidos, penalidades aspérrimas e inevitáveis. Os trabalhadores espirituais da Linha de Santo, caboclos ou negros, são egressos da Linha Negra e têm duas missões essenciais na Branca: preparam, em geral, os “despachos” propiciatórios ao Povo da Encruzilhada e procuram alcançar amigavelmente de seus antigos companheiros a suspensão de hostilidades contra os filhos e protegidos da Linha Branca. Por isso, nos trabalhos em que aparecem elementos da Linha de Santos disseminados pelas outras seis, estes ostentam, com as demais cores simbólicas, a preta, de Exu” (pp. 99-100, *o grifo é meu*). De acordo com Cacciatore (1977) a adoração à linha das Almas é originada da Cabula, “proveniente, por certo, do culto aos espíritos dos antepassados, encontrado em toda a África Negra, especialmente entre o grupo bantu. Sua Linha ou corrente vibratória congrega os espíritos evoluídos de antigos escravos africanos (...)” (p. 169). Para Freitas e Pinto (1953/[1969?]) o chefe da Linha seria Dom Miguel ou sua correspondência católica, São Miguel Arcanjo; nela agrupam-se grande legião de todos os espíritos de cultos africanos. Constituintes em sua manifestação existem os chamados *sakaanga*, espíritos da natureza que não se comunicam por fala, mas possuem uma manifestação intensa e corporal. De acordo com nossas investigações, a linha das Almas parece ter se constituído no seio umbandista por influência dos ritos antecessores que já apresentavam influências do catolicismo em sua expressão mais popular, tendo reminiscências nas conversões ocorridas em

África e, também, da população diaspórica, além de clara relação com as práticas e ritos das Irmandades Negras. Hodierna e geralmente, se manifestam na linha das Almas as Pretas e Pretos-Velhos em suas diferentes formas de apresentação. Para algumas vertentes, a linha das Almas tem como Orixá principal Omulu. *Termos relacionados:* **Iofá:** Termo também encontrado como Yofá, para a 'Escola da Vida', chamada por alguns autores de 'Umbanda Esotérica' ou 'Aumbandhã', vertente de umbanda fundada e praticada por Benjamin Figueiredo, orientada pela entidade Caboclo Mirim. É o nome referente à Linha das Almas de outras vertentes. Linha de culto e de manifestação dos Pretos-Velhos. **Sakaanga:** Também grafado *sacaanga*, para Lopes (2012), "Na UMBANDA, cada um dos espíritos que trabalham na Linha das Almas, destruindo magia negra, ajudando espíritos atrasados incorporando sem falar" (p. 225). A origem provável do termo seria o quicongo *saka* - sacudir ou agitar com intuito de limpeza espiritual, somado ao quimbundo *uanga* - feitiço (Lopes, 2012). Para Cacciatore (1977) são os "espíritos que trabalham na Linha das Almas destruindo magia negra e ajudando espíritos atrasados. Embora incorporem, não falam" (p. 238). A origem provável do termo seria, para a autora, o iorubá *şáka* - "inteiramente limpo", *hàn* - "aparecer, manifestar-se" e *ga* - "alto, excelente" (p. 238). **Yorimá:** Para a vertente de umbanda esotérica de Matta e Silva (1956/1974), seria a correspondente à linha das Almas. Cacciatore (1977) explica sua definição como: "Um dos sete orixás ou Vibração Original, ou Linha vibratória, da Umbanda esotérica. Significa "Potência ou Ordem Iluminada da Lei". Essa faixa afim congrega toda a corrente dos Pretos Velhos africanos do astral, os quais são os mestres da magia branca e consultores dos terreiros" (p. 268). A autora também grafa sua origem tendo o iorubá como fonte provável: "'yorí' - elevar-se ao maximo, ser proeminente; 'ma' verdadeiramente (p. 268). Cabe-se dizer que no dicionário Yoruba – Português, de Beniste (2011), não encontramos relação.

LINHA DO ORIENTE: Muito relacionada a espíritos de freiras, padres, médicos e médicas, enfermeiras e enfermeiros, bem como, em alguns casos, das entidades conhecidas como *ciganos*¹⁷⁵. Em verdade, sua conformação dá-se, também, por influência islâmica, principalmente sua falange árabe. Como nos explica Filho (2020a), um dos líderes dessa linha, Jimbaruê', foi um nome (re)adaptado dos *jinn* (gênios para os muçulmanos), seres criados por Deus, depois dos anjos e antes

¹⁷⁵ Ver o termo '*Ciganos*'.

mesmo dos seres humanos, a partir do mais puro fogo, responsáveis, em muitas manifestações umbandistas, pela condução de suas entidades trabalhadoras. *Ver a formação da Cabula*. Para Cacciatore (1977), a Linha do Oriente é formada por: “Falange dos Hindus (chefe: Zartu), dos Médicos e Cientistas (José de Arimatéia), dos Árabes e Marroquinos (Jimbaruê), dos Japoneses, Chineses, Mongóis e Esquimós (Ori do Oriente), dos Egipcianos, Aztecas e Incas (Inhoari), dos Índios Caraíbas (Itaraiaci), dos Gauleses, Romanos e outras raças européias (Marcus I, Imperador Romano). Formadas por espíritos que encarnaram nesses povos, têm a missão de auxiliar o conhecimento das ciências ocultas e praticar a caridade” (p. 125).

LOGUNEDÉ: Orixá iorubano, oriundo do povo Ijexá, com culto quase que inexistente nas diferentes tradições e expressões umbandistas. Sua raiz remonta a região onde afluem os rios Oxum e Erinlé “e onde se situa a localidade de Ipondá” (Lopes, 2000, p. 34). Para o autor, essa divindade, depois de Exu, é o menos compreendido do panteão. Talvez, porque, seja Logunedé, um orixá “muito pouco conhecido” (p. 27). Relacionado ao elemento terra e ao elemento água, o caçador menino tem seus domínios nas matas, cachoeiras e rios, é orixá *metametá*, isto é, em tradução aproximada, três ao mesmo tempo. Ele congrega em si a natureza de sua mãe, Oxum, e de seu pai, Inlé, além de sua própria. É Logunedé que, em nossa compreensão, representa a força da origem de cada ser-humano, ao mesmo tempo que, impulsiona ao poder ser quem se é, mais verdadeiramente. Dito de outra forma, é a partir da possibilidade que o lastro dos antepassados lega, que devemos existir sendo a melhor versão de nós mesmos. Lopes (2000), nos diz que é ele “o orixá filho por excelência. E, assim, carrega dentro de si, de maneira irrefutável e irretocável, e absolutamente definidas, as naturezas da mãe (...) e do pai (...). Mas apesar de se definir através desses dois princípios genitores, feminino e masculino, Logunedé não deixa de ter a sua própria individualidade. Por isso é um orixá *metametá*, ou seja, aquele que é três sendo um; e, sendo três, pode exercer várias atividades – caçador, pescador, curandeiro, dançarino, cantor – e revestir a forma que quiser – homem, peixe... e até mesmo mulher, pois é o dono e senhor do feitiço e de seu próprio segredo” (pp. 187-188). Por fim, “quanto as atividades e artes sob seu governo, Logunedé protege os navegantes. Inlé ou Erinlé, por sua vez, é tido entre os iorubanos como a divindade da música, ao mesmo tempo que, entre os cubanos é a divindade da economia extrativa e especificamente da pesca e da

recollecção pré-hortícola. Então, navegação, música, caça e pesca são as atividades sob sua proteção. Mas Logunedé é, antes de tudo, um encantador, um realizador de prodígios” (Lopes, 2000, p. 105).

M

MACAIA: Expressão largamente utilizada em muitos pontos cantados. Designa relação com as folhas, plantas e, por extensão, com a própria mata. Em, Pinto (1969?), está bem explicado alguns fundamentos da macaia. Detacamos que, “Na macaia existem ervas pertencentes a todas as entidades. Para cada uma delas recolhidas, salva-se o orixá correspondente. As entidades responsáveis pela macaia são várias, porém, ainda sob a responsabilidade de duas principais” (p. 116), que para o autor são Oxóssi e Ossaim. Para Cacciatore (1977), o termo é originário do quicongo *makaia*, e significa folhas das árvores. Para Castro (2022), é relacionado especificamente à folha de tabaco, ao fumo; ou fumo de má qualidade. Do quicongo *madikaya*, do quimbundo *madikanya* e do umbundo *makay*.

MALÊS: "Nome derivado do iorubá *ìmale*, "muçulmano", pelo qual eram conhecidos no Brasil os negros islamizados, principalmente os hauçás e nagôs. Após uma sucessão de guerras interétnicas ocorridas no território correspondente ao da atual Nigéria, no final do século XVIII, esses muçulmanos chegaram ao Brasil em massa e aqui imprimiram sua marca, notabilizando-se como insubmissos e sediciosos representantes do Islã Negro". (Lopes, 2011, p. 423). "(...) Mas esse islamismo, que, como vimos, já na África não era exatamente o mesmo do ambiente árabe onde nasceu, no Brasil sofreu ainda outras influências, recebendo os nomes de "religião dos alufás" culto "muçurumim", "muçulmi" ou "malê" nomes pelos quais eram genericamente conhecidos os negros islamizados" (Lopes, 2021, p. 62). Reis (2012) revela em sua pesquisa sobre o levante dos malês em 1835, rebelião que "estava planejada para acontecer no amanhecer de um domingo, 25 de janeiro, dia de Nossa Senhora da Guia" (p. 125), que em maior ou menor grau, os negros comprometidos com o Islã, foram levados e ocupavam grande número populacional na Bahia. Filho (2021a, p. 77) explica que os malês "como os muçulmanos negros eram chamados no Brasil, por causa da designação iorubá (Nigéria, Benin, Togo e Serra Leoa) *Ìmàle*, foram descritos em vários textos históricos. Eram oriundos de diversas etnias africanas: iorubá, tapa, fulani, haussá e mandinga; era, portanto uma população considerável entre os negros" (p. 77) cativos no período escravagista;

"sendo que os muçulmanos eram de de 15a 20% da comunidade escrava baiana" (Filho, 2021a, p. 77).

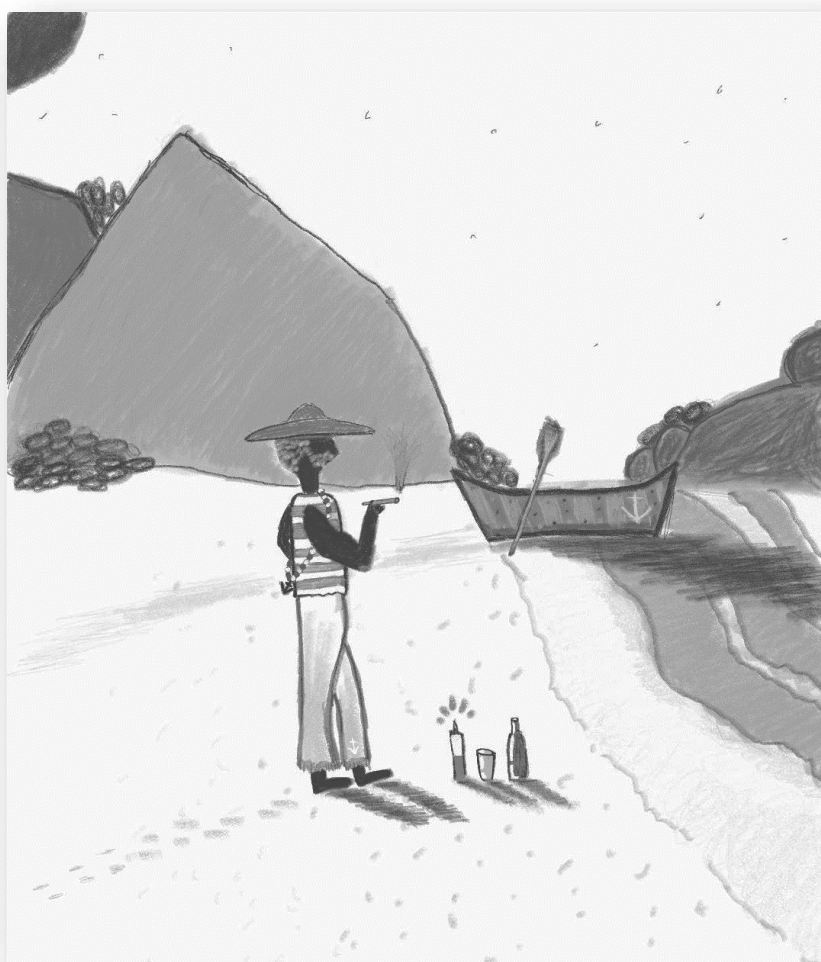
MARINHEIROS: Para Edison Carneiro (1948/1978), a figura dos marinheiros seria uma herança oriunda dos Candomblés de Caboclo. Mais especificamente do que ele compreendeu ser uma divinização do pássaro Martim-Pescador: “ O pássaro Martim-Pescador - que os negros chamam Martim-Bangolá, Martim-ki-mbanda, Marujo - tem a função de leva-e-traz, de correio entre os mortais e os encantados, e por isso mesmo não tem as proporções de um encantado, mas de um anjo-da-guarda, na verdade muito especial (...) As pessoas possuídas por Martim-Pescador apresentam todos os sinais de alucinação alcoólica e se põem a fazer toda sorte de diabruras. Sabe-se, mesmo, que a pessoa está possuída por essa estranha divindade das águas porque, logo em seguida à sua chegada, esta faz o sinal característico de beber, com o polegar direito. Trazem-lhe cachaça - e ela bebe, bebe até não poder mais” (p. 75). Para o autor, os Marujos, como também são chamados os Marinheiros até hoje em dia nas umbandas, “têm a função de timoneiro, de guia das embarcações a porto seguro” (p. 75). Carneiro (1948/1978), ainda nos revela que “os aderentes dos candomblés de caboclo o imaginam como tendo vindo de Portugal, como os nautas de outrora (...) Não é possível imaginar Martim-Pescador, mensageiro dos deuses, senão pedindo cachaça, caindo de bêbedo, à porta da venda, no bojo dos saveiros, na aldeia dos caboclos, em toda parte. É um Mercúrio nacional (p.76). Para De Almeida (2022), o marinheiro é uma das tantas entidades que se re-produziram “no Brasil e a partir das experiências históricas e culturais significativas para os crentes e a população locais” (n.p.). Em sua opinião, “o marujo – ou o marinheiro – é uma figura, personagem, espírito, pessoa, como queiramos – que surge quer na Umbanda brasileira, quer na tradição do candomblé designada como candomblé Angola (por oposição à mais purista, e de origem na África Ocidental, tradição nagô)” (De Almeida, 2022, n.p.). Interessante notar o resgate histórico que realiza o autor, abrindo possibilidade de compreensão das origens dessa categoria de espíritos que baixam nos terreiros: “Investigando (...) a entidade, tornou-se claro que ela evoca a dupla ligação que a História e a sociedade brasileiras têm com as viagens marítimas. Desde logo, obviamente, a mitologia do “descobrimento” e das viagens oceânicas da expansão do Estado português. Mas também a experiência oceânica, de trânsitos e tráficos, do que Paul Gilroy denominou o *black Atlantic*, iniciado pelo tráfico de pessoas escravizadas e criador

involuntário de múltiplas invenções e cruzamentos culturais. Todavia, o marinheiro é representado como fenotipicamente “branco”, quiçá por causa do desenvolvimento da umbanda (permeável com o candomblé Angola em muitos aspetos) como síncrese urbana potenciada e potenciadora da narrativa brasileira sobre a miscigenação (incentivada, aliás, durante o período do Estado Novo local)” (De Almeida, 2022, n.p.). Talvez controversa, essas entidades ou ancestrais tem íntima e direta ligação tanto com a umbanda quanto com a história de formação cultural do país. Jeha (2015), revela-nos sobre a cidade-encruzilhada, que não era, senão, a capital do Brasil, nos idos em que seus portos eram rota obrigatória para o comércio, de qualquer espécie: “Durante boa parte do século XIX, o Rio de Janeiro foi uma das principais encruzilhadas do mundo. Cidade portuária, por isso, uma cidade de marinheiros. Porto mais importante do Atlântico Sul, o maior porto de café do planeta, escala permanente para navios que seguiam rumo ao Pacífico e ao Índico. Os ventos alísios entre a linha do Equador e o trópico de Capricórnio sopram na direção da costa brasileira e, associados às chamadas correntes oceânicas do Brasil, facilitam a navegação dos veleiros na direção oeste, motivos pelos quais diversos navios do hemisfério norte em direção ao Pacífico ou ao Índico abasteciam-se de água e mantimentos na cidade. Esta rota foi batizada de volta ao largo ou volta ao largo do mar (...) Capital do Império. Partida e destino principais da navegação de cabotagem. Força centrípeta e centrífuga de gentes de todos os mares. Baía gigantesca que abrigava uma profusão de pequenas e grandes embarcações. Nas primeiras décadas do século XIX, a cidade assistiu ao maior desembarque de escravos africanos de todos os tempos. Nas décadas de 1840 e 1850, os desembarques do tráfico ilegal seriam feitos em portos adjacentes. Todas as freguesias urbanas da cidade debruçavam-se sobre a baía. Os navios eram vistos o tempo todo. E dos navios se via panoramicamente o que acontecia na cidade. O tamanho pequeno do perímetro urbano densamente povoado, diante da capacidade de fundeamento da baía, fazia com que os trabalhadores marítimos participassem ainda mais do cotidiano da cidade. No Rio de Janeiro de meados do século XIX, este sentir-se no centro do mundo não era, portanto, apenas simbólico: ali se cruzavam diariamente muitos europeus, norte-americanos, africanos, indígenas e “brasileiros” de todas as províncias, que conviviam entre a cidade e suas águas. Na cidade residia um grande número de estrangeiros, principalmente africanos escravizados de várias origens. Imigrantes e comerciantes completavam o

quadro. As milhares de embarcações que frequentavam o porto anualmente, das canoas às fragatas, estrangeiras ou nacionais, eram tripuladas por gente de muitos lugares do mundo que não necessariamente haviam nascido nos mesmos países das bandeiras dos mastros. Tradicionalmente as tripulações dos navios eram multinacionais” (pp. 78-79). Para a autora, os marinheiros da época, já marginalizados por uma certa perseguição midiática dos jornais, são entidades das manifestações umbandistas que possuem, diametralmente, ligação com o Exu. Isso, porque, “os exus são espíritos (eguns) de pessoas que viveram marginalizadas, como malandros, marujos, escravos, trabalhadores, e têm nomes variados: Exu tranca-rua, Exu das sete-encruzilhadas, João Caveira, entre tantos outros. As Exu-mulheres são chamadas de pombagiras e muitas vezes teriam sido prostitutas. Como os teóricos das religiões afro-brasileiras que procuram redefinir a imagem dos Exus, é necessário repensar os estigmas dos marujos. O alcoolismo real e a criminalidade circunstancial de parte da marujada têm muito a ver com as condições pesadas do modo de produção nos navios. Até o século XIX, eles desembarcavam em portos depois de dias, meses e até anos no mar. É fácil entender o afã de diversão, a carência afetiva e sexual represada e que, em vários casos, explodiam na cidade. Refiro-me novamente à identificação que tento estabelecer entre os exus e os marujos, relacionando sofrimentos de classe, de corpo e de espírito. Na umbanda, são os guias que atendem aos anseios recônditos dos sofredores (...)” (Jeha, 2015, p. 80). A pesquisadora ainda adverte-nos sobre as possibilidades do existir, sem que haja reducionismos. Ao que cotejamos, estar inserido no reescrever da história que, o louvar, celebrar e pedir bênçãos do povo marginalizado, é peça fundamental de muitas umbandas: “O marujo lidava o tempo todo com a corda bamba da contenção e a explosão de desejo. A maioria atravessava a encruzilhada portuária e seguia a vida. Mas um grupo menor ficava “prisioneiro da passagem”: mortos, condenados, deprimidos, alcoólatras e tantas outras condições-limite. Faziam parte do que as elites convencionaram chamar de “classes perigosas” no século XIX: carimbo em indivíduos, das classes populares com a pecha de suspeitos permanentes e, portanto, mais suscetíveis às forças policiais e à sua narrativa estigmatizante. Sim, os marujos bebem, procuram prostitutas, se metem em confusão. Mas esta é uma das faces de suas vidas. Há muitas outras” (p. 80). Da Bahia, do Rio de Janeiro - localidade em que a umbanda parece ter iniciado sua manifestação, a partir das macumbas -, de sua vinculação com a incompreensão

que gira em torno de Exu, certo é que os marinheiros, marujos, Martim-Pescadores, canoeiros, entre outros, de águas salgadas, doces, turvas e enlameadas, são ancestrais importantes para muitas das manifestações umbandistas. Há terreiros em que o chefe é um marinheiro ou uma marinheira - ou ambos. São geralmente cultuados como linha independente - Linha de Marinheiros -, mas também podem 'descer' em terra nas giras de Iemanjá ou em homenagem ao Povo das Águas, sendo considerados, nestes casos, como falange (agrupamento de espíritos).

Figura 19: Marinheiro



Fonte: Elaborado pelo autor

MIRONGA: Linguagem comum dos adeptos umbandistas. Frequentemente utilizada nas *giras*, pelas entidades/ancestrais e muito observada nos *pontos cantados*. De acordo com Lopes (2011), significa "mistério, segredo. Do quimbundo *milonga*, plural de *mulonga*, "mistério" (p. 455, *grifos do autor*). *Termos relacionados:* **Eró:** "Na tradição dos orixás, conjunto de ensinamentos ritualísticos secretos; fundamento. Do iorubá *èro*, "experiência", "sagacidade"" (Lopes, 2011, p. 261, *grifos do autor*). Esse conjunto secreto de ensinamentos, chamado de fundamentos, também aparece na literatura umbandista. Encontramos publicação de Tata Tancredo da Silva Pinto, provavelmente de 1969, sob o título *O Eró (segredo) da Umbanda* (Pinto, 1969?).

MORUBIXABA: De acordo com Cacciatore (1978) seria a "denominação dada às entidades-guias dos médiuns em determinados terreiros com influência da pajelança" (p. 183). Para a autora, sua etimologia é proveniente do nheengatu e significa chefe de tribo (Cacciatore, 1977). Em 'Okê Caboclo', livro de mensagens ditadas pelo Caboclo Mirim, com data provável de 1964 ou 1968, entidade chefe de Benjamin Figueiredo fundador da Tenda Espírita Mirim, encontramos a seguinte definição: "Nome convencional com que no sincretismo afro-brasilíndio são denominados os Guias ou Entidades que se incorporam nos médiuns para assumirem a direção espiritual e material de uma Tupãoca. Também pode-se dizer Cacique" (Figueiredo, 196-, p. 132). Para o resgate da utilização deste termo no meio umbandista a Tenda Mirim merece ser consultada. No site da Tenda¹⁷⁶, fundada em 1924 e ainda atuante, encontramos a definição e a nomenclatura dos graus hierárquicos ou de desenvolvimento do corpo mediúnico assentido como provenientes do tupi-guarani. Morubixaba nesse sentido indica o cargo mais alto, definido como 7º grau, em que médiuns são consagrados e reputados como Comandantes Chefes de Terreiros, aptos a liderarem os trabalhos espirituais de alguma filial da Tenda Mirim. Além disso, devem realizar um juramento de Fidelidade e Honra à Organização.

MUJINGAS: De acordo com Lopes (2012), as mujingas são rituais que, na umbanda, são realizados com intuito de limpeza espiritual, que consistem "em passar ou bater no corpo do paciente alimentos e aves que, depois, serão convenientemente despachados" (p. 182). Em Simas (2021), também observa-se

¹⁷⁶ Site: <https://tendaespiritamirim.com.br/>.

que “na cultura popular, ritos de fechamento do corpo buscam garantir a proteção contra malefícios de ordem física ou espiritual. Podem ser feitos de diversas maneiras e com múltiplos sentidos, envolvendo desde orações até práticas de ordem material, como é o caso das **mujingas**, rituais praticados em terreiros de algumas linhas de umbanda em que se limpa o corpo da pessoa com algum animal, plantas ou comidas, para espantar amá sorte e fechar o corpo às influências negativas que podem enfraquecê-lo. É comum que ritos de fechamento dos corpos sejam acompanhados de Orações a santos populares, populares, como São Jorge, São Cipriano e São Pedro, que assim protegerão a pessoa contra balas, facadas, acidentes em geral, mau olhado e toda a sorte de feitiços” (p. 54, *o grifo é meu*).

Termos Relacionados: **Firmezas:** Ver o termo. **Sacudimento:** Ver o termo.

N

NANÃ: Divindade iorubá, também cultuada em diferentes localidades em África. Como revela-nos Martins (2011), o culto a Nanã, “divindade complexa, tão antiga para os africanos, é praticado em uma vasta área do oeste da África. As pesquisas indicam que o culto se estende além do rio Níger, ao leste, até a região Tapa, a oeste, passando pelo rio Volta, nas regiões de Guang, bem ao nordeste do território dos axanti. Nanã é muito cultuada pelos iorubás e os fons da Nigéria e do Benim, e também pelos jejes do Benim e do Togo, possuindo um culto substancial em Gana” (Martins, 2011, p. 53). Em Lopes (2011), também encontra-se que Nanã Burucu é de origem jeje ou vodum, cultuada “na mina, no candomblé e na umbanda. Na África, é divindade cultuada da antiga Iorubalândia até a região dos tapas (...) entre estes, *nana* é o termo de deferência para pessoas idosas e respeitáveis. O povo bambara do Mali, cultua uma entidade chamada Nan-Woloko, nome de sonoridade semelhante a Nanã Borocó. Para os iorubás de Ketu, Nanã Buruku é a mãe mais antiga, representada pelas águas paradas dos lagos e pela lama dos pântanos, de onde tudo se originou; é o princípio da fertilidade” (p. 481). Considerada a mais velha, e sincretizada em muitas umbandas com Nossa Senhora de Sant’ana, avó por excelência. Senhora de todos os mistérios, da Sabedoria, da força que reside dentro e no mais profundo de cada um dos seres vivos, para Martins (2011), “divide com a polêmica Odudua (que para alguns é do gênero masculino) e com Iemanjá a condição de aiabá dos primórdios, por ser a senhora da lama e do barro, a responsável pela forma de nossos corpos, modelados por Oxalá com o elemento sagrado que ela nos empresta durante nossas vidas, e que retorna aos seus domínios quando termina a vida no aiê. Por isso, Nanã se identifica ao mesmo tempo com os elementos água e terra: é a senhora da matéria primordial e também da morte” (p. 33). Pela identificação com seus sítios sagrados, a senhora dos primórdios também é relacionada à agricultura: “Além de ser a senhora das águas paradas, estagnadas, muitas vezes insondáveis, Nanã também é um orixá da agricultura. Sua relação com a a lama, lama, a terra úmida, associa-a à fertilidade e aos grãos. Para que a terra produza, ela tem de ser constantemente regada” (Martins, 2011, p. 52). As entidades que baixam nos terreiros, muitas vezes (mas não é regra), se apresentam como ela “uma senhora idosa e muito lúcida, sábia,

poderosa e que tem conhecimento do próprio poder. Ela é justa e solitária, forte e corajosa, e, mais do que tudo, dotada de um caráter ambíguo, a exemplo de muitas divindades primordiais ligadas à terra. Isto porque ela, que é a fonte de vida por excelência - não só dos seres humanos, mas de tudo o que existe também é a senhora de Icu, a morte, que está eternamente a seu serviço. Nanã também é intimamente ligada a seu filho Obaluaiê, o responsável por transformar o falecido na matéria-prima que pertence à aiabá, devolvendo-lhe a forma original, para que seja novamente emprestada a Obatalá, entregue à eterna tarefa de modelar e animar os viventes” (Martins, 2011, pp. 51-52). Talvez por esse motivo, para algumas vertentes de umbanda, Nanã seja, ao lado de Omulu, a divindade responsável pela linha das Almas ou dos Pretos-Velhos.

Figura 20: Saluba Nanã



Fonte: Elaborado pelo autor

O

OBI: Fruto largamente utilizado nas obrigações dos Candomblés e, também, nas umbandas. Em Cacciatore (1977), encontra-se que ele é oriundo da “Palmeira Africana (Cola Acuminata Endl) – Sterculiáceas) (obí àbàtà), adaptada ao Brasil, onde se chama coleira” (p. 192). Para Castro (2022), o obí é a “noz de cola, fruto muito usado em oferendas e ritos religiosos” (p. 472). A origem da expressão, de acordo com a autora, é tanto o fon *ví*, quanto o ioruba *obí*.

OBÁ: Divindade guerreira, também, senhora do vermelho e da superação. É a “amazona padroeira da guerra, o orixá feminino do *odô* (rio) Obá, na Nigéria, país onde existem rios dedicados aos cultos de importantes aiabás, onde os devotos colocam oferendas e são realizados rituais: *odô* Euá, *odô* Oxum, *odô* Oiá, *odô* Ogum, local onde se prestam homenagens a Iemanjá, que é a mãe de Ogum, o orixá masculino da guerra, na mitologia iorubá” (Martins, 2011a, p. 43). Considerada a terceira, e menos querida, esposa de Xangô, Obá é destemida e apaixonada; e, em algumas umbandas, sincretizada com Joana D'arc. Obá, também é, em absoluto, senhora do culto aos Eguns ou ancestrais (Castro, 2022). Não suporta mexerico ou fofoca; “tem o Dom de se disfarçar e, de acordo com o humor do momento, ou assume a aparência de uma mulher idosa, ranzinza e implicante, ou o aspecto de uma amazona guerreira, destemida e belicosa. Obá não é nem um pouco vaidosa. Ela não liga para a própria aparência. Na verdade despreza futilidades e coisas supérfluas” (Martins, 2011a, p. 44). Todavia, adverte-nos a autora que, não podemos nos enganar com essa grande e poderosa mãe, pois ela “nada tem de senil e débil, como pensam alguns desavisados. Obá é a líder de uma importante maçonaria de mulheres guerreiras, a sociedade Elecô. Ela é uma feiticeira poderosíssima e implacável, de vontade férrea e determinada, uma amazona justa e combativa (...) Obá desconhece o medo e não existem empecilhos que a desviem de suas finalidades. Ela é prática, objetiva, poderosa, leal e corretíssima. Todo aquele que tiver uma questão judicial de difícil deslinde em fase de apelação - isto é, se tiver perdido e necessitar recorrer para a instância superior, deverá pedir ajuda a Obá, pois ela é a solucionadora das causas impossíveis e complicadas. Mas existe um importante lembrete: ela só ajuda os injustiçados. Se a decisão contrária for correta,

não adianta apelar para os favores de Obá, que *o tiro sai pela culatra*. Ela não suporta a *litigância de má-fé*. Por isso, é considerada a padroeira dos advogados que patrocinam ou defendem causas justas, dos promotores e dos magistrados que distribuem justiça, porque detesta mentirosos e vigaristas. Quem quiser incidir na ira cega de Obá, dê um falso testemunho. Ela abomina todo tipo de perjúrio. Os perjurios pagam caro...” (pp. 44-53, *et passim*). Também considerada senhora da pororoca, é soberana e muito cultuada em algumas vertentes umbandistas, se bem que, para algumas delas, sua cor é um rosa-avermelhado com tons de roxo; fúcsia.

OBRIGAÇÕES: As obrigações são, geralmente, rituais específicos, individuais ou coletivos. Todavia, são considerados por muitos autores como uma “herança espiritual; oferendas rituais e obediência aos preceitos da feitura de santo” (p. 472). São comuns nas diferentes manifestações umbandistas.

OFERENDA¹⁷⁷: De acordo com Simas (2021) “A ritualização de alimentos é uma característica marcantes das religiões afro-brasileiras. Ao se ofertar um alimento para um orixá, os fiéis fazem a doação em busca de uma restituição daquele alimento como elemento que fortalecerá a força vital do indivíduo – o axé – e do grupo” (p. 68). Em minha tradição, pode ser realizada de diversas formas, com diversos motivos e materiais, charutos, incensos ou ervas para defumação. Geralmente oferendamos flores e frutas que posteriormente são compartilhadas por todos os membros da comunidade. Não obstante, oferecer abre a possibilidade de se (re)pensar a conduta ou comportamento a cada vez e em cada situação. Oferecer é um dos momentos no qual oportuniza-se maior contato com as divindades, ancestrais e conosco mesmo. Oferecer antes e em princípio, comportamentos que possam atrair saúde, qualidade de vida, bem estar, ética, cura. Preservando e incorporando os valores transmitidos pelos ancestrais, a quem representamos enquanto vivos e a herança que deixaremos como exemplo após nossa partida. Oferecer é colocar-se em oferta; é um jeito de ser que lastreia uma ética em todas as ações diárias. “Uma oferta, é bom que se diga, é o testemunho de uma lembrança, a prova de que aquele a quem se deve a vida e as migalhas que se juntam na sua composição não foi esquecido” (Prandi, 2019, p. 21).

¹⁷⁷ Ver também o termo *Ebó*.

Figura 21: Oferenda no Alguidar



Fonte: Elaborado pelo autor.

OGÃ: o músico (en)cantador. **Ogã:** “Título nagô-queto, dado aos membros do terreiro que são escolhidos pelos orixás para exercer uma função civil, podendo desempenhar papéis especificamente religiosos no contexto sagrado” (Castro, 2005, p.301). **OGÃ:** Para uma aproximação sobre a relação dos Ogãs com os tambores e o encantamento que os precede e une na umbanda, Da Trindade (2019), em seus escritos sobre o universo do candomblé, nos conta que “os tambores são seres vivos, sacralizados dentro dos preceitos específicos de cada casa e relacionados a uma vertente do culto e da sapiência secular. Nem os Ogãs, nem os tambores existem por si mesmos, pois fazem parte de uma rede de conhecimentos e objetos sacros cujas funções ritualísticas operam juntamente com a música vocal e a gestualidade propícia à mobilização das forças que organizam e dão sentido ao universo e à existência dos seres vivos visíveis e todos os seres intangíveis” (p. 12).

OGUM: Divindade do povo iorubá. “ÒGÚN: s. Divindade dos ferros e das batalhas (Beniste, 2011, p. 562). Para Castro (2005) Ogum é equivalente a Santo Antônio (**Oxóssi**, no Rio de Janeiro). Tem **Exu** como criado, e seu animal sagrado é o cachorro (**ajá**) (p. 303, *grifos da autora*). Sua identificação a Santo Antônio, de acordo com Verger (1981/2002) deve-se ao “posto de capitão no exército brasileiro”

(p.110) no qual o Santo é identificado. **Ogum**: "Orixá iorubano do ferro, patrono de todos aqueles que habitualmente usam instrumentos ou ferramentas feitos desse metal, como ferreiros, caçadores, guerreiros, barbeiros, entalhadores etc.; dos que trabalham com o couro, porque usam facas; dos que fazem circuncisões; e, mais recentemente, dos maquinistas de trem, cujo domínio é a ferrovia. Segundo alguns relatos tradicionais, uma divindade superior, tendo participado da Criação como o originador dos minerais e das montanhas. Simboliza, segundo alguns teóricos, o desenvolvimento da tecnologia, o segredo da transformação do minério em metal, a passagem da Idade da Pedra para a Idade dos Metais. Com sua espada (agadá), ele abre os caminhos do desconhecido, concorrendo para o bem-estar da comunidade e o avanço da humanidade" (Lopes, 2011, pp. 505-506). Nas Américas, como expõe Lopes (2011), Ogum é um dos orixás mais cultuados no Brasil, "tendo, porém, mais ressaltado o seu aspecto guerreiro. Em Cuba, é genericamente conhecido como Oggún, mas recebe o nome de Pungo Dibudi na *regla kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*; o de Sarabanda na *brillumba* e na *regla de palo mayombe*, em que também é conhecido como Viento Malo e Cabo en Guerra; o de Acutorio Orgullé no culto arará; de Noy, Nou e Ajuaggún no *cabildo ganga* e de Iboru Noy, Boku nos ritos de origem ijexá. Ainda em Cuba, outras manifestações de Ogum ou entidades a ele associadas são: Abo Ichokún, Alagwede Soude, Corona Apanada e Oguedai. No Haiti, é conhecido como Linglessou, no Norte do país, além de Ogou Ferraille, Ogou Badagrí e Ogou Balindjo este associado a São Jorge, como na umbanda brasileira. Na República Dominicana, é invocado principalmente sob os nomes de Linglesú, Jiyán Petró e Pier Basicó. Também se conhecem Oggun Balendyó, Badagri, Fegai (alteração do francês *ferraile*, "ferragem"), Panamá, Onsú, Negue, Batalá e Belié Belcánascido. Em Trinidad, os Oguns se chamam Ologba, Olopelophon, Oromelay, e Olomené Olorenay" (p. 506, *grifos do autor*). Para Rachid (1981), fundador da *Federação de Umbanda e Candomblé do Brasil*, criada em 1955 e ainda atuante, Ogum, além de sincretizado com São Jorge, é patrono dos umbandistas. De acordo com Prandi (2019) "Ogum é visto, por um lado, como um orixá guerreiro, sanguinário, cruel, instável, dominador e impaciente. Por outro, é aquele que abre os caminhos, mostra novas oportunidades, propicia a força necessária nas disputas e dificuldades do dia a dia. É aquele que nos dá os instrumentos materiais necessários à nossa sobrevivência, que garante a nossa segurança e vence por nós as nossas guerras. Por fim, Ogum é também protagonista de mitos que falam de amores e

paixões carnavais, chega ao ponto de ir a guerra por amor. Ogum é antes de tudo um herói civilizador: na memória de seu povo, ele está à frente na formação da cultura e da história, personificando os diferentes momentos da própria evolução da humanidade. Criado por Oxalá, o ser humano recebeu das mãos de Ogum, assim como das de Oxaguiã, a cultura material que garantiu seu alastramento na Terra como a criatura capaz de dominar todas as demais" (pp. 12-13). O mesmo autor nos dirá que a "sina de Ogum é acompanhar cada passo avançado pela história da humanidade. Coletor, caçador, agricultor, ferreiro, guerreiro e rei não resumem, contudo, a história toda. Apenas seu começo. Tudo que é trabalho está ligado a Ogum, desde as origens da aventura da humanidade no Aiê" (Prandi, 2019, p. 20). Todavia, no campo umbandista, resgatamos Molina (s.d.) que, de acordo com Cumino (2011), segue as preposições e proposições ideológicas de Aluizio Fontenelle, estabelecendo não apenas a possibilidade de um sincretismo entre o santo católico São Jorge e a divindade iorubá Ogum, mas sim a transposição de um pelo outro - ou melhor, do 'outro' pelo 'um': "SÃO JORGE (OGUN) - Festejado a 23 de abril, São Jorge, o glorioso mártir, cognominado na Umbanda como "OGUN" o Chefe Guerreiro, também tem o seu altar nas glórias de Deus Todo Poderoso. Dirigente e principal chefe da 6ª Linha, das sete em que se divide a Umbanda, com a denominação de "LINHA DE OGUN" é o Santo Guerreiro, o Príncipe das demandas espirituais. Composta a sua linha de sete legiões com as denominações de: Ogun Beira-Mar, Ogun Rompe-mato, Ogun Iara, Ogun-Megê, Ogun Naruê e Ogun Nagô, São Jorge é o protetor dos exércitos e dos militares. Descendentes, de todos os nobres, tendo nascido na Capadócia, Jorge, uma vez morto seu pai, foi juntamente com sua mãe viver na Palestina, ingressando nas fileiras do exército Diocleciano. Ocupando altas posições e postos, devido à sua inextinguível bravura e lealdade, grangeara de todos a simpatia e admiração. Tendo Diocleciano declarado guerra à religião cristã, renunciou Jorge à sua carreira como militar, censurando de um modo enérgico as crueldades e maldades praticadas contra cristãos. Como defensor da fé e da justiça, mereceu de Deus o galardão eterno. Pela atitude hostil ao governo e abnegada defesa dos humildes, caiu Jorge no desagrado de Diocleciano, que o mandou encarcerar, submetendo-o a duríssimas provas. Condenado à morte pela espada, foi o Santo Mártir sacrificado em holocausto de uma causa justa e nobre. E a imagem do glorioso Mártir representada por um Cavaleiro Montado em um bonito cavalo alazão, o qual pisa um dragão, cuja significação representa o espírito mau do

paganismo, sendo vencido pelo Santo, que salva de suas garras uma princesa a qual simboliza a esposa de Diocleciano, Alexandra, que reconheceu em São Jorge um predestinado pelo Deus Cristão, converteu-se ao Cristianismo do qual era Jorge denodado defensor. É Ogun o "Santo Guerreiro " um dos maiores da Umbanda e o seu culto praticado pela maioria dos adeptos dessa religião, a Umbanda (Molina, s.d., pp. 19-20). Para alguns autores, ao que parece, para além de sincretismo, Ogun passa a ser considerado e retratado, substituído, pelo santo mártir guerreiro. Sua origem africana passa a ser quase ou completamente desconsiderada, visão que permanece vigente para muitas vertentes umbandistas.

Figura 22: Ogun



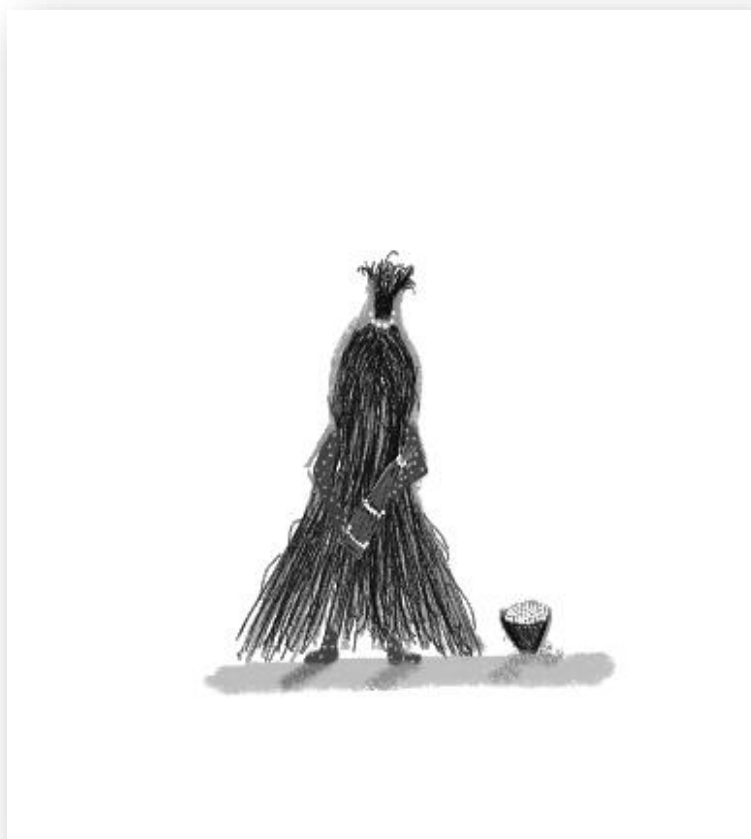
Fonte: Elaborado pelo autor

OLODUMARÊ: Deus. Também chamado Olorum. Divindade iorubá. O “Deus supremo” (Castro, 2022, p. 479).

OMULÚ: Também grafado como Omolu, é considerado o mais velho filho de Nanã. Senhor da terra. Cultuado amplamente em muitas umbandas, às vezes, sob o epíteto Obaluaiê, sincretizado ora com São Roque, ora com São Lázaro. Cabe-se dizer que, em algumas vertentes, Omulu é o mais velho e Obaluaiê o mais novo, não sendo incomum, entretanto, serem considerados dois orixás distintos. Em Castro (2022), assim está exposto: “Omulu ou Omolu, Omunulu, orixá da varíola, das doenças da pele, equivalente a São Lázaro. O jovem e forte é chamado Obaluaê. Manifesta-se como um velho decrepito, mal podendo caminhar, com o rosto coberto por um capuz de palha da costa (azê)” (p. 481). Já Lopes (2011), explica-nos que, “Omulu é a forma velha de *Xapanã*, de caráter assombroso” (p. 514); Obaluaiê, por sua vez, é “orixá da varíola; forma jovem de *Xapanã* (cujo nome não deve ser pronunciado), em contraposição a Omolu. Entre os *lucumís* cubanos, é invocado como Babalú Ayé e tem como qualidades ou entidades a si associadas: Afrosán, Agoi, Agronica, Azonwano, Chakuana, Chapkuana ou Chapkuata, Houla Shomafo e Keleje Kuto” (p. 502). Para o autor, “o nome Obaluaiê tem origem no iorubá *oba olú ayé*, ‘rei’, ‘dono do mundo’” (p. 502). Sakpatá é a divindade da varíola para o povo fon, do antigo Daomé. “É o ‘rei da terra’, o ‘senhor do solo’, representando tudo que está no chão, sobre e sob a crosta terrestre. No Maranhão, considerado o chefe da família Dambirá, correspondente ao *Xapanã* ou Omulu jeje-iorubano (...)” (Lopes, 2011, p. 614). Martins (2011), revela-nos que “Omulu é o chefe do clã, o senhor dos espíritos da terra, ou seja, da própria terra. Ele é a terra por excelência. É o protetor dos peregrinos e andarilhos. Na natureza, Omulu é reverenciado nos caminhos de terra, necrópoles e estradas de barro vermelho. Sua saudação, *atotô*, quer dizer: calma!” (pp. 99-100). Em que pese a afirmação da autora, Lopes (2011), escreve que a interjeição *atotô* se traduz por uma saudação “usada para pedir silêncio” (p. 83). Muito invocado para a resolução de problemas de saúde, por vezes, considerado como o ‘médico dos pobres’, Omulu é tido, para muitas manifestações umbandistas, o orixá patrono dos Pretos-Velhos ou da Linha das Almas, em alguns casos sozinho e, em outros, ao lado de Nanã. Martins (2011), em seus escritos, diz sobre essa aproximação e, talvez, ajude-nos a desvendar essa relação que existe nas umbandas: “Nanã e Omulu são inseparáveis. São almas gêmeas. Vimos que em alguns lugares da África ambos são a mesma divindade. Além de mãe e filho, são

irmãos, representados por instrumentos semelhantes. O xaxará de Obaluaiê é uma espécie de cajado parecido com o ibiri de Nanã, do qual descende por excelência. Assim como o ibiri, o xaxará é um bastão constituído por um atado de nervuras de palmeira amarrado com tira de couro, adornado com contas e caurís. É O símbolo de seu poder genitor: Os preceitos observados para a feitura do ibiri são os mesmos necessários para se fazer o xaxará. A relação de Nanã com Obaluaiê não é simples. Os mitos falam que ela o rejeitou por conta de sua feiura, expulsando-o das próprias águas estagnadas. Foi acolhido e criado por lemanjá, senhora das águas que dão seguimento à vida. A maternidade de Nanã é atípica. Ela pare os filhos de diferentes naturezas para a vida, mas não os retém em vida. Retoma-os depois da morte. Omulu é a terra que, para germinar, precisa ser irrigada pelas águas vivas de lemanjá; fonte de vida. Esta outra senhora dos inícios é a mãe de criação de que Omulu necessitava. Nanã expulsou o filho para que lutasse pela vida. Só os fortes conseguem viver e adquirir sabedoria, entender além das aparências. Obaluaiê - epíteto que recebe na condição de rei da terra - é considerado o filho contido por Nanã. Omulu complementa Nanã. É o princípio masculino que ela traz em si. É o descendente ligado aos cemitérios, à carne em decomposição; o responsável por devolver à velha senhora seu elemento primordial, o barro, propiciando a continuidade da vida. Mãe e filho revestem-se da mesma ambiguidade perante o início e o fim: vida e transformação pela morte. Omulu é o filho de Nanã mais poderoso, o responsável pela cura e pela morte. Assim como é considerado, por alguns, o médico entre os orixás, é causador da morte dos maus e dos desafetos por intermédio de doenças infecto-contagiosas - em especial a varíola (a popular bexiga negra), uma doença transmissível pelo contágio, caracterizada pela febre alta com erupção em pústulas que, muitas vezes, deixam cicatrizes profundas” (pp. 100-102).

Figura 23: Omulú



Fonte: Elaborado pelo autor

ORI: “Cabeça. Pode ser usado para definir coisas altas ou destacadas: *orí igi* – alto da árvore” (BENISTE, 2011, p. 591, *grifos do autor*).

ORIXÁ: “Divindades representadas pelas energias da natureza, forças que alimentam a vida na terra, agindo de forma intermediária entre Deus e as pessoas” (Beniste, 2011, p. 592). **Orixá:** “Na tradição iorubana, cada uma das entidades sobrenaturais, forças da natureza emanadas de Olorum ou Olofin, que guiam a consciência dos seres vivos e protegem as atividades de manutenção da comunidade. Algumas vezes representando ancestrais divinizados, os orixás manifestam-se por intermédio do que se reconhece como ‘qualidades’ ou aspectos. Assim, Oxum Pandá e Oxum Abalô são ‘qualidades’ do orixá Oxum, indicando essas

especificações uma passagem da mitologia do orixá em que determinada característica se revelou ou fazendo referência a um local onde ele teria vivido ou por onde tivesse passado. Esse tipo de distinção é visto, também, em santos católicos, como a Mãe de Jesus, invocada como Nossa Senhora da Apresentação, da Conceição, do Desterro etc.” (Lopes, 2015, p.125). Todavia, podemos encontrar, nas compreensões de autores umbandistas, (re)interpretações dos orixás que, por um lado, procuram refutar as influências kardecistas, entretanto, por outro, fazem fugidia ou ignoram sua origem africana iorubá, pautando-se no que nos parece ser a teosofia. Trazemos como exemplo o texto de Feraudy (1986): "A palavra ORIXÁ, de posse da chave da origem das palavras, no idioma Vatan, quer significar: MENSAGEIRO DA LUZ DIVINA ou da LEI DIVINA. Na forma sânscrita encontramos PURUSHA, que significa a relação entre Universo criado Pai Brahm ou Ram. É o sacrifício cosmogônico do Pai através do Filho. A matéria, sendo esse um reflexo do Pai através da energia e do espaço virgem. Porém, esse reflexo - Purusha - continua existindo na matéria por Ele criada. É o Purusha Universal, que irá formar os Purushas múltiplos, que são em número de 12, sendo 5 ocultos, restando, dessa forma, os 7 Purushas. Purusha - o mesmo que os 7 Prajâpatis da tradição hindu os construtores do Universo físico emanados do Filho Divino. São 6 no Hinduísmo, todos feitos da essência do sétimo. Entre os Egípcios eram os 7 Deuses Misteriosos, entre os judeus os 7 Sephiroths e no esoterismo os 7 Logói Planetários Cósmicos. Vários nomes para uma mesma realidade, porém o certo é que podemos chamá-los de as as SETE SETE EMANAÇÕES DE LUZ PROCEDENTES DO PAI BRAHM OU RAM ATRAVÉS DO FILHO" (p. 102).

ORQUESTRA DOS ORIXÁS: Para Da Trindade (2019) é o "nome contemporâneo dado ao conjunto de três tambores chamados *Rum*, *Rumpi* e *Lê*¹⁷⁸, o *agogô*¹⁷⁹ (ou *Gan*) e o *xequerê*, também chamado de *Agbê*, (que é uma grande cabaça envolvida por uma rede de contas), além de palmas que marcam o ritmo e vozes de pergunta, geralmente entoadas pelo chefe (ou chefe) da Casa, ou pelo *Alabê*, com respostas dadas em coro pelos fiéis. Uma polirritmia que compreende mais de 16 ritmos básicos, cada qual relacionado a um ou mais Orixás e com base tocada por dois destes tambores, sendo que o terceiro tambor dialoga com o pé do Orixá e com o movimento do incorporado (rodante) em direção à porta do espaço, aos tambores e

¹⁷⁸ Ver o termo '*Rum*, *Rumpi* e *Lê*'.

¹⁷⁹ Ver o termo '*Agogô*'.

aos fiéis que assistem à festa ritual" (pp. 15-16, *grifo nosso*). Cabe-se dizer que a explicação do autor é referente ao universo do candomblé. Todavia, há, em alguns terreiros e vertentes de umbanda, principalmente na Umbanda Omolokô, uma aproximação desse conjunto de significados trazidos por ele, em que os sentidos atribuídos à orquestra dos orixás, também, são lidimados.

ORUN: De acordo com Castro (2022), é o céu e o sol em ketu. Oriundo do iorubá *òrùn*. A definição de Beniste (2011), é mais ampla: Céu, firmamento (...) Plano divino onde estão as diferentes formas de espíritos e divindades, dividido em setores (...) (p. 625).

OSSAIM: Também grafado como Ossãim, Ossain, "Ossanha, Ossanhe, [é] divindade da medicina, conhecedor das folhas e ervas litúrgicas que prepara e guarda numa quartinha (*ibá*) (...). Identificado com São Benedito" (Castro, 2022, p. 483). Alguns ainda insistem em confundi-lo com a caipora e, até mesmo, com o saci. Independente disso, Ossaim é orixá dos mais importantes, mas infelizmente pouquíssimo cultuado nas diferentes umbandas, de onde, acreditamos, sua liturgia está cooptada nos preceitos e cultos a Oxóssi - ainda que de maneira indireta -, talvez pela íntima ligação de ambos com as matas e florestas. Isso não quer dizer que não haja terreiros que cultuem-no diretamente. Para Lopes (2011), "segundo alguns relatos tradicionais, é divindade superior, tendo participado da Criação como formador e organizador do reino vegetal. É uma divindade muito importante, já que sem plantas e, principalmente, sem folhas nenhum ritual pode se realizar" (p. 519). O autor ainda ensina-nos que, "de acordo com os Iorubás, Ossãim vive na mata cerrada junto com Arôni, negrinho de uma perna só. Os sacerdotes de seu culto (também curandeiros, porque conhecem as plantas medicinais), quando vão à floresta colher plantas, devem sempre levar uma oferenda em dinheiro" (p. 519). Considerado o filho feiticeiro de Nanã, o grande curandeiro e curador, está presente desde o nascimento dos iniciados até sua partida para a terra dos ancestrais, pois é ele o grande senhor das folhas, elemento vital para o viver – em todas as suas etapas.

OXÓSSI: Divindade do povo iorubá. "Divindade dos caçadores" (Beniste, 2011, p. 627). Para Castro (2005) "orixá da caça, protetor dos caçadores, equivalente a São Jorge (p. 311). De acordo com Lopes (2011): "Orixá iorubano da caça e dos

caçadores. Consoante alguns relatos, é divindade superior, tendo participado da Criação como instrutor dos homens nas artes da caça e da pesca. Na tradição de Ifá, personificando o espírito do desbravador de caminhos, é o guia de Ogum no trabalho de remoção dos obstáculos que se opõem ao crescimento espiritual e na indicação dos atalhos para que os objetivos sejam atingidos. A importância do caçador, em sociedades tradicionais como a dos povos iorubás, deve-se, primeiro, a uma razão de ordem econômica, já que ele é o provedor da alimentação do grupo. A segunda razão é de ordem médica e mágica, visto que, por viver no mato, o caçador é necessária e naturalmente um conhecedor das plantas que curam e matam - daí a ligação entre, por exemplo, Oxóssi e Ossaim. Enfim, o caçador é relevante em termos sociais porque, sendo desbravador por definição, é ele quem descobre o lugar ideal para a instalação da aldeia que seu povo vai habitar. Também, caminhando à frente, ele é, inevitavelmente, um guerreiro, originando a associação estreita de Odé, em todas as suas qualidades, com Ogum, ligação que se reflete até nos objetos simbólicos: o ofá ou damatá de Oxóssi sustenta sempre as sete ou 21 ferramentas do orixá do ferro e da guerra, e o alabedé, ferramenta tradicional de Ogum, é sempre encimado por um ofá. Oxóssi, segundo Pierre Verger (1981/2002)¹⁸⁰, tem como verdadeiro nome Oxotokanxoxó. É igualmente cultuado como Ibualama, Inlê (seu nome em Cuba) e Odé. No Haiti, seu correspondente seria Sobo, divindade de características militares. Em Trinidad e Tobago, Ajajá ou Ayakbea (p. 521). Ao consultarmos Verger (1981/2002), na sexta edição da obra, referida por Lopes (2011), encontramos a lenda de Oxotokanxoxó, filho único, que, ao abater o grande e maldoso pássaro que ameaçava a celebração dos novos inhames, realizada pelo rei de Ifé, teve seu nome saudado e reverenciado como "Oxowussi" (p. 113). Que significa: "Oxó é popular" (Verger, 1981/2002, p. 113). Com o tempo, de acordo com Verger (1981/2002), Oxowussi transformou-se em Oxóssi. A divindade protetora dos caçadores, senhor das *macaias*¹⁸¹ (conjunto de folhas sagradas, mata ou floresta), por seus atributos, na umbanda é muito identificada com os povos originários do Brasil. Não obstante, assim como visto com a divindade Ogum, Oxóssi também foi substituído por um Santo Católico em algumas vertentes umbandistas. Buscamos em Molina (s.d.a.) a exemplificação e

¹⁸⁰ O autor refere-se a obra *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Tivemos acesso a 6ª edição, datada de 2002.

¹⁸¹ Ver o termo '*Macaia*'.

constatação do que dissemos. No caso desse pai iorubá, a comutação foi com São Sebastião: "SÃO SEBASTIÃO (OXOCE)" (Molina, s.d.a., p. 15).

OXALÁ: O grande senhor funfun. Amplamente cultuado nas umbandas, é relacionado a Jesus e a Nosso Senhor do Bonfim. Em verdade, Oxalá é uma palavra síncope de Obatalá, “emanação direta de Olorum. É o criador da humanidade, pois fez o primeiro homem e a primeira mulher, e sua tarefa é dar forma aos seres-humanos ainda no útero, antes de nascerem. Seu nome deriva do fato de ser considerado ‘o grande orixá’ (*orisa-nlá*)” (Lopes, 2011, p. 521). Há de se dizer que, Oxalufã, a sábia e mais velha manifestação de Oxalá, e Oxaguiã, a manifestação guerreira e mais nova, aparecem pouquíssimas vezes nas distinções práticas dos terreiros umbandistas. Por sua importância no panteão das divindades, e talvez pelo amalgamento cristão-espírita que fundamentou muitas das umbandas, a figura de Jesus ou de Oxalá habitualmente está localizada no ponto mais alto de muitos congás.

OXUM: Orixá relacionada à maternidade, aos rios, à força feminina, à beleza e à riqueza. Para Lopes (2011), “segundo alguns relatos tradicionais, é divindade superior, tendo participado da Criação como provedora das fontes de água doce” (p. 521). O autor explica-nos que, o nome da senhora do amor, é o mesmo do rio Óshun, “que nasce em Ekití, no Oeste da Nigéria, e passa pela cidade de Oshogbo, onde se localiza seu primeiro santuário” (p. 521). Muito cultuada nos candomblés nagô-kêtu e na umbanda, a mãe das mães, da procriação, é uma das deusas mais conhecidas do público em geral. Até no Jornal Nacional já se saudou Oxum e uma de suas mais respeitadas sacerdotisas. Lima (2012), ao contar-nos sobre esse fato, escreve que, “são de Oxum, afinal, as mais reputadas ialorixás - poderia citar muitas delas. Sintetizo a importância de todas ao lembrar de um fato ocorrido em 13 de agosto de 1986, quando faleceu mãe Menininha. O apresentador do Jornal Nacional, após noticiar os funerais da ialorixá, trocou o habitual ‘boa noite’ de encerramento do telejornal brasileiro de maior audiência por um sonoro ‘ora ieiê ô!’, a saudação ritual a Oxum” (p. 24). Em algumas umbandas, é sincretizada, habitualmente, com Nossa Senhora da Conceição ou Nossa Senhora Aparecida. Sua cor tradicional é o amarelo ouro, mas em algumas manifestações de umbanda, os fios de contas que representam a Orixá e os guias - ou caboclas - de Oxum, também podem ser azuis claros. Na umbanda Omolocô, Oxum é considerada a mãe dos Irês (talvez erês) e

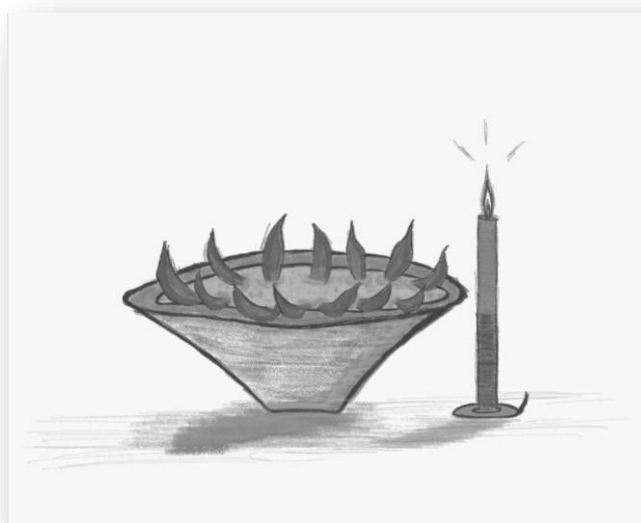
somente representada pelas cores brancas e azuis, “nada tendo com Nossa Senhora da Conceição. Nossa Senhora da Conceição é a Mãe dos anjo (isto pela igreja), mas nós temos a Oxum como a Mãe dos Irês (beiji), motivo de certas confusões, por parte de quem não tem conhecimento no assunto” (Pinto, 1969?, p. 115). Relacionada à prosperidade, a doce iabá também é forte e apaixonada guerreira. Devemos lembrar que “a principal insígnia de Oxum é o leque, chamado na língua nagô de abebé e confeccionado em latão dourado (diferentemente dos leques de lemanjá e Oxalá, feitos em latão prateado ou mesmo prata). O abebé de Oxum quase sempre traz um pequeno espelho em seu centro, com o qual ela se olha e admira sua própria beleza. Mas não apenas isso. Para além de objeto de toucador, o espelho de seu leque é também poderosa arma de guerra: foi com ele, contam, que a santa derrotou inimigos em muitas batalhas, desviando a luz para os olhos deles (...)” (p. 49). O autor ainda nos lembra que, algumas qualidades de Oxum no candomblé, portam espadas.

OXUMARÊ: Divindade do arco-iris, da água, do firmamento, do renascimento; da transformação. Dizem ser o filho predileto de Nanã: “Oxumarê é o filho belo de Nanã, o arco-íris que mora no céu. O filho dileto, que Nanã adora contemplar nas alturas. É o descendente da poderosa aiabá (oku orun) que só poderá ser tocado com os olhos, senhor que é de uma beleza inatingível” (Martins, 2011, p. 107). Deus da nação Jeje, Oxumarê também responde pelos nomes de Bessem e Dã, a cobra ou serpente sagrada. Cultuado em algumas umbandas, é considerado, também, o senhor da riqueza e, muitas vezes, relacionado a São Bartolomeu. Em Lopes (2011), apreende-se que, assim como Xapanã e Nanã Burucu, Oxumarê foi incorporado ao panteão ioruba. Além disso, “é o orixá que representa a continuidade, a sequência das coisas, o ciclo da vida, a atividade, o movimento, o nascer e o renascer. É a união entre este mundo e o outro, entre a vida e a morte. É a serpente Dã do povo fon. É também o arco-iris, reunião de todas as cores e de todos os axés” (p. 522).

P

PADÊ¹⁸²: É considerado como um ritual de oferenda específico a Exu, geralmente colocado em *alguidares*¹⁸³, nas muitas tradições umbandistas. Originalmente, entretanto, não se trata, apenas, da comida feita com farinha de mandioca, dendê, pimenta e outros elementos, mas sim um rito em si mesmo, aparentemente inexorável à realização de outros. De acordo com Lopes (2011), é um “rito preliminar das cerimônias da tradição iorubana para a invocação de todos os orixás e ancestrais, por intermédio de Exu. (...) Do ioruba *pàdê*, ‘reunião’” (p. 523). Para Castro (2022), padê é um “rito propiciatório para Exu que precede todas as cerimônias jeje e nagô-ketu, na linguagem religiosa” (p. 487).

Figura 24: Padê?



Fonte: Elaborado pelo autor.

¹⁸² Para maiores informações, ver o vídeo do Babá Mario Filho “O que é Padê (Ìpàdê)?”. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=R_U42v6f19g.

¹⁸³ Ver o termo *Alguidar*.

PATUÁ – Para Simas (2021), das “circularidades que marcaram as recriações incessantes das cuturas negras na diáspora, e em que se inserem as bolsas de mandinga, é que surgirão os patuás” (p. 52). Em Lopes (2011), descobre-se que os patuás são, no Brasil, um “amuleto que consiste em um saquinho de couro ou tecido contendo rezas fortes e pequenos objetos ritualizados, protetores contra malefícios” (p. 535). Não é incomum serem utilizados pelos adeptos, nas muitas tradições umbandistas.

PEMBA: Lopes (2012) a define como “pedaço de giz usado para riscar no chão os pontos emblemáticos ou sinais cabalísticos de cada entidade” (p. 199), também chamados de *pontos riscados*. Castro (2022) coteja o substantivo feminino *pemba* como “caulim reduzido a pó, de largo uso ritualístico, na linguagem religiosa” (p. 489), relacionando-o à palavra de origem banto *sacurupemba*: “realizar a pemba, rito propiciatório que consiste em ‘cruzar’ o recinto onde se vai fazer uma cerimônia religiosa (...) a fim de afastar os espíritos que possam causar distúrbios durante danças e cânticos” (p. 508). De acordo com Peixoto (2017) “Pode-se afirmar que a Pemba é um instrumento Sagrado da Umbanda, pois com ela muito fazemos em segurança. A Pemba é confeccionada em calcário e modelada em formato ovóide alongado, serve para, ao riscar um ponto, estabelecer ritualisticamente o contato vibratório com as energias astrais, e ao ser usada como Pó, na magia do sopro, espargir a vibração do Guia Falangeiro e do Orixá que o irradia vibratoriamente. A Pemba serve também a outras funções ordenadas pelos Guias, sendo muito utilizada pelo sopro e marcações em determinados locais do corpo físico, com a grafia sagrada de Ifá, a fim de promover limpeza áurica no ambiente e nos médiuns durante os seus trabalhos mediúnicos” (p. 84). O autor também explica que as pembas são “utilizadas para se marcar determinadas vibrações em pontos específicos do corpo com o objetivo de proteção, bem como para se riscar os pontos das entidades, que são espécies de “mandalas” vibratórias com finalidades diversas e específicas na magia de Umbanda” (Peixoto, 2017, p. 86). *Termos relacionados:* Encontram-se na literatura umbandista, concepções como a de Matta e Silva ([1964?]/2011; [1969?]/2012), da vertente popularmente conhecida como ‘Umbanda Esotérica’, sobre o uso da pemba na umbanda, ou melhor sobre a **Lei de Pemba**, que parecem se afastar intencionalmente das compreensões kardecistas que introjetaram-se na umbanda; e também da tradição e da origem banto desta

simbologia e prática, pautando-se no que nos parece ser a estrutura do pensamento e compreensão da teosofia: "Antes, porém, devemos avivar a memória do leitor, lembrando-lhe que nos cultos africanos puros, do passado, a pomba não era usada para traçar pontos riscados, ou por outra, era-lhes completamente desconhecida. A sua manipulação para fins cabalísticos. Ninguém conhecia nada sobre pontos ou sinais riscados, implantados, posteriormente, nesse novo movimento que surgiu como Umbanda, pelos eguns - espíritos de caboclos, pretos-velhos etc, No candomblé deles, exu nunca viu pomba e na Umbanda, O exu guardião conhece a Lei e traça pomba. Apenas na tradição do santo ou em certos rituais para Orixá, essa ou tradição ritualística exigia uma espécie de cruzamento com um giz ou pomba. E isso consistia apenas em fazer algumas cruzes com pomba... sobre objetos ou em panos e alguns iam até ao cruzar (fazer cruz) nos pulsos, na testa etc., de um paciente ou de uma pessoa iniciada ou "yaô". E era só" (Mata e Silva, [1964?]/2011, p. 164). O autor, em outra obra, continua: "(...) Quase todas vão e voltam, nessa pesquisa, invariavelmente à Cabala, porque, dizem, ela tem a chave do Passado, do Presente e do Futuro. A união das idéias aos sinais, a Tríade dos números e das letras, são realidades que se tornam Uma, quando sabemos e conhecemos que tudo isso se correlaciona a palavras sagradas que traduzem a magia do Som Divino da própria Lei do Verbo. Daí é que usamos, dentro das sessões internas, o cabalismo básico, original, através do que denominamos de "sinais riscados" (ou lei de pomba), nos quais fundamentou-se a Cabala ária ou nórdica (a verdadeira) e não essa dita como Cabala Hebraica, que veio falsificada do Oriente para o Ocidente. Esses sinais riscados - assim conhecidos pelos leigos, são ainda na sua real origem somente comunicados e do conhecimento dos Iniciados de sua Lei" (Mata e Silva, [1969?]/2012, p. 331).

POMBAGIRA: Também grafada como pombajira ou bombojira, entidade de umbanda, muito identificada com a linha de Exu ou Esquerda, como interpretam algumas tradições. Tem como identificação diversos nomes, como por exemplo: Dama da Noite, Maria da Figueira, Maria Padilha, Maria Mulambo, Rosa, Rosa Caveira, Sete Saias, entre outras. Para Castro (2005) a "origem e significado da palavra Pombajira, entidade muito popular na umbanda, e que reparte o controle das encruzilhadas e caminhos com Bambojira, do lexema banto "mpambunjila" (o caminho bifurcado, a encruzilhada) é, ao mesmo tempo, atributo e nome do inquice

"Mpembanjila", do povo bacongo, que, literalmente, significa "a (cruel) alvura do caminho". No Brasil, sob a influência fonossemântica da palavra portuguesa *pomba*, a ave mensageira, que é do gênero feminino e visualizada de cor branca, terminou simbolizado na ligura de uma mulher, também branca, sensual e sedutora, dona das ruas e encruzilhadas, por isso, tida como protetora das prostitutas. Assim, podemos explicar porque, frequentemente, o nome dessa entidade é escrito como se fosse um substantivo composto das palavras portuguesas *pomba* e *gira*, essa última usada, no Brasil, para qualificar uma pessoa desatinada, saliente e volúvel" (p. 85). Para a autora, a confusão ortográfica seria fruto de uma errônea interpretação ou um mal entendido. Laura Mello e Souza (1986) acredita que mesmo no Brasil Colônia, ao se reprimir os calundus, por serem representações contra a Igreja, heresias que possuíam o diabo como personagem de sustentação, as tradições calunduzeiras e suas crenças persistiram para além de cultos religiosos.

Figura 25: Rosa



Fonte: Elaborado pelo autor

PONTOS CANTADOS¹⁸⁴: Observados desde a santidade (Vainfas, 1995), os calundus (Rohde, 2009; Reis, 2016; Nogueira, 2016), passando pela cabula (Costa, 1987) com os *nimbus*, e pela macumba (Costa, 1987) os cânticos ritualísticos de louvação e invocação, como orações (en)cantadas, são observados desde os primórdios das manifestações religiosas que floresceram no Brasil acompanhados de percussão. Chamados hodiernamente de pontos cantados, podem ser considerados uma prática comumente observada nas diferentes tradições e vertentes dos terreiros de umbanda, mesmo quando não acompanhado do(s) atabaque(s), como acontece em alguns terreiros. Há, portanto, pontos riscados, geralmente com *pembas*, para variados fins, e, também, os pontos cantados, que são as cantigas entoadas, as orações (en)cantadas que seguem essa mesma premissa. Cecília Meireles em seu ensaio, assim pontua: "Entre o homem e os santos há uma quantidade de espíritos, bons ou maus, que servem de mensageiros, intercessores, etc. Cada santo tem, ademais dos múltiplos emblemas de que já falamos, uma determinada música e um desenho cabalístico, que servem de ponto de invocação. Chamam-se mesmo ponto. Desenhado e tocado, esse ponto promove a manifestação, senão do santo propriamente dito, de um espírito que pertença à sua falange, o qual se põe em contato com os prosélitos, atendendo-os naquilo que for preciso ou possível" (Meireles, 2019, p. 72). De acordo com Gaspar (2002) "Os pontos são os procedimentos rituais que atraem os orixás e encantados para os momentos do culto. Os pontos cantados são os cantos rituais, o chamado verbal. No candomblé, conservam as línguas africanas e o toque dos atabaques no ritmo característico de cada orixá, inquice ou vodum; na umbanda, são cantados em português e seu ritmo é mais lento e uniforme. O catimbó, a pajelança etc também usam cantos e danças rituais para provocar o transe e o contato com os encantados. O ponto cantado corresponde a oração do catolicismo e ao mantra do hinduísmo, tendo inclusive semelhanças com estas orações quanto ao que dizem sobre as divindades e como os fiéis as vêem" (p. 217). Linares, Trindade e Costa (2009), em sua compreensão de umbanda, assim afirmam: "Os pontos cantados, com suas letras singelas, são formas de oração que se entoam nos trabalhos de Umbanda, com a finalidade de se obter uma harmonia de vibrações com as entidades que se

¹⁸⁴ A fim de que seja possível alguma exemplificação sobre os pontos cantados e, também, sobre os pontos riscados, citados no termo *Pemba*, para além do exposto, sugerimos a obra: CANTIGAS de Umbanda e Candomblé: pontos cantados e riscados de orixás, caboclos, pretos-velhos e outras entidades. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

manifestam nos terreiros e também com os Orixás. Existem ainda os pontos cantados para trabalhos específicos, como pedidos de proteção, descarregos, etc. A maioria dos terreiros possui um grupo de pessoas que formam a chamada curimba, que comanda esses pontos cantados. Muitas dessas curimbas possuem os atabaques, agogôs e outros instrumentos musicais. Esses instrumentos foram introduzidos quando o elemento negro começou a frequentar os terreiros de Umbanda (no início do século após a libertação dos escravos), já que são instrumentos utilizados nos cultos africanos, inclusive nos candomblés" (p. 161). Já para Mata e Silva ([1969?]/2012), depreende-se um distanciamento veementemente intencional com as origens africanas - cantadas com percussão: "Assim é que temos constatado em certos pontos cantados de nossa Corrente uma força de inflexão e de expressão tal que empolga, domina e até produz fenômenos psíquicos e espirituais ou fenomênicos: temos, portanto em ação o que os hindus chamam de mantras cantados (porque há os falados também), que entram em estreita ligação com o que chamam de tatwas e na Umbanda esotérica denominamos de linhas de força (...) Portanto, entra no entendimento de qualquer um, lendo o exposto, que batucadas, gritos, palmas, cantorias ditas como curimbas. muitas vezes compostas com frases ridículas, sem exprimirem uma imagem de ligação ou correlação, conforme cantam por aí, por esses "terreiros rotulados de umbanda", são nada mais, nada menos do que projeções vibratórias confusas que vão diretamente afinar com o que há, também, de mais confuso no astral. São essas "cantorias" pontos de atração para espíritos atrasados ou para o astral inferior. Nossos Caboclos e Pretos-Velhos, e mesmo os Exus de lei, jamais ensinaram isso em tempo algum" (pp. 292-293). *Termo relacionado: Nimbu:* "Cântico ritual da Cabula. Do quimbundo *muímbu*, cântico" (Lopes, 2012, p. 190)

PONTOS RISCADOS¹⁸⁵: Observados desde as macumbas (Costa, 1987; Costa, 2013), e muito provavelmente advindo das práticas ritualísticas dos calundus e da cabula (Costa, 1987), de acordo com Lopes (2011), designa-se como pontos riscados os desenhos que na umbanda são feitos no chão ou em outros lugares, para chamar as entidades ou para identificar a entidade que está incorporada em algum médium. Sendo muito comuns os sinais de cruzes, flechas, círculos e estrelas, espadas, ondas, entre outros. Na umbanda que vivencio, os pontos são,

¹⁸⁵ Ver também o termo *Pemba*.

habitualmente, feito com pombas brancas e/ou coloridas e podem ser realizados também no corpo dos consulentes a fim de propiciar a benfazeja proteção dos orixás e da entidade que o risca (desenha), podendo ter como finalidade o descarrego, Gaspar (2002) aproxima-se e define: "Os pontos riscados são desenhos que concentram a força mágica das entidades. Contêm diversos símbolos que descrevem a natureza da entidade a que pertencem e devem ser feitos com materiais consagrados, na situação de culto, para ter força. São ensinados pelas próprias entidades, geralmente da umbanda" (p. 217). De acordo com Freitas e Pinto (1953/[1969?]), que procuram resgatar as origens africanas na/da umbanda, podemos compreender o seguinte, a respeito dos pontos riscados: "Ora, os umbandistas tinham, há milhares de anos, a sua escrita ideográfica. Povos profundamente religiosos, os africanos tinham o seu alfabeto de fundo religioso. O que é um *ponto riscado* senão a expressão escrita de uma idéia? Cada ponto riscado possui a sua expressão significação própria. Cada orixá possui seu ponto riscado individual. Cada falange de orixá, *idem*. Esses pontos riscados, cruzados uns com outros, constituem mensagens que o umbandista sabe compreender, sem a necessidade da palavra falada" (p. 86, *grifos do autor*). Nesse sentido, expresso por Freitas e Pinto (1953/[1969?]), observando os detalhes sobre o relato ritualístico da santidade, a partir de Vainfas (1995), podemos encontrar uma aproximação que pode sugerir a existência de uma provável linguagem religiosa que se assemelharia aos pontos nupérrimos riscados nos terreiros de umbanda: "Tenho me esforçado para recuperar, minimamente, o espaço sagrado da santidade, preenchendo com conjecturas, análise indiciária e informações de outras fontes as lacunas da documentação inquisitorial, que sobre o templo silencia ou dele fornece uma visão distorcida. Quanto aos objetos dispostos no interior da igreja, os depoentes mencionam altares, sacristia, mesa, pias de batismo e de "água benta", toucheiros ou castiçais de pau, livros de folhas de casca de árvore com riscos a modo de letras, cadeiras de um pau só para "confessar fêmeas", instrumentos de música, cabaça onde se punha a água à guisa de hissope, cruces, rosários de contas de paus, de sementes ou de pequenas frutas (...) Contou Simão Dias que, à porta do terreiro, na casa erigida como igreja dos índios, ficava uma cruz de pau; e no interior, penduradas pelas paredes, viam-se diversas tabuinhas de madeira, pintadas com riscados "que eles diziam serem seus livros" (pp. 129-130).

PONTOS BORDADOS¹⁸⁶: Parecem ser oriundos dos pontos riscados. Como o nome sugere, são representações dos pontos, habitualmente, bordados em tecidos de algodão com cores específicas que representam uma ou mais entidades, um ou mais orixás e, até mesmo, o ponto de representação do terreiro.

POVO DAS ÁGUAS: Designação com que, nas umbandas, refere-se às iabás. Por extensão, acaba por determinar-se, também, como um 'linha' – linha das águas -, em que se cultuam, habitualmente, Iemanjá, Iansã, Oxum e Nanã. Em alguns casos outros orixás fazem parte do significado desta expressão, como Obá, Ewá, Oxumarê e Oxalá.

PRECEITO: Ou preceitos, comumente, são específicas orientações que devem ser seguidas sem falhas. Para algumas manifestações, são similares às *Obrigações*¹⁸⁷. Em Castro (2022), encontra-se como: "Tabu, interdição de qualquer ordem para ser cumprida pelos fiéis" (p. 493). Podem ser realizados em dia(s) específico(s), com comida(s) específica(s), entre outros.

PRETO-VELHO: Dias e Bairrão (2011) assim analisam: "Os pretos-velhos tal como incorporados (em duplo sentido) pelos umbandistas parecem ser produto de um processo abrangente de sacralização e mitificação de personagens e fatos históricos, calcado na necessidade de reatualização e expressão de memórias profundamente arraigadas no âmago das comunidades afro-brasileiras desde os primeiros tempos de suas afirmações culturais e identitárias. Memórias que guardam os momentos mais significativos e coerentes das vidas humanas (...)" (Dias; Bairrão, 2011, p. 147). Os autores continuam e nos revelam um possível vislumbre da raiz do culto a esses ancestrais na umbanda, pois os Pretos-Velhos "constituem a mais notória expressão de um modo de apreensão e interação com o sagrado tipicamente africano (banto) que persistiu à diáspora e estabeleceu-se com força em solo brasileiro, o culto aos ancestrais (...)" (p. 148). Lopes (2015) os considera como "entidades da umbanda tidos como espíritos purificados de antigos escravos. São sempre exemplos de bondade, carinho e sabedoria, agindo como ancestrais protetores, aconselhando e admoestando, quando necessário" (p. 137). Não obstante, assim como Dias e Bairrão (2011), expõem, pode-se relacionar essas entidades ancestrais chamadas de preto-velhos a uma religião ao universo

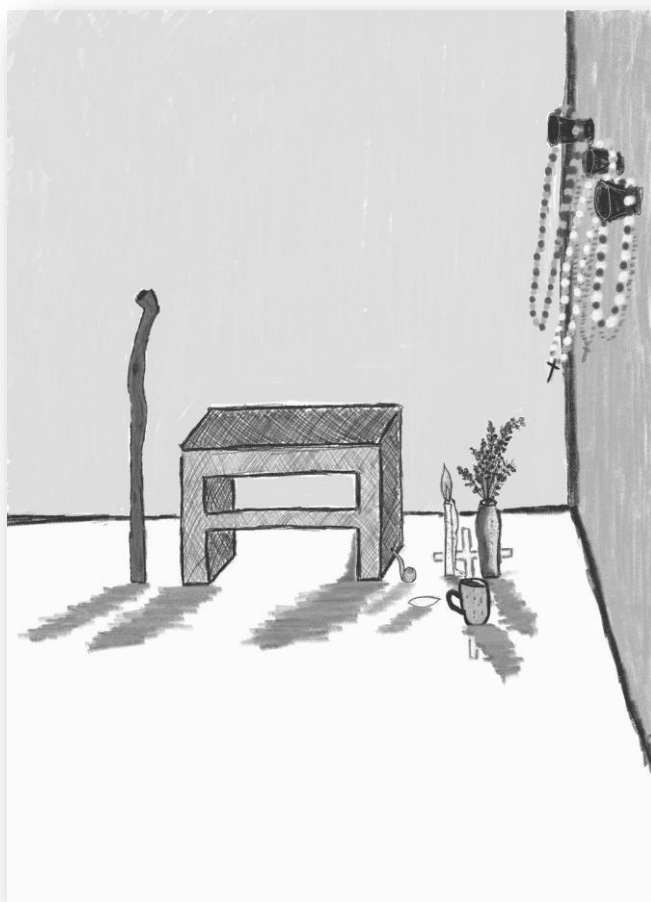
¹⁸⁶ Ver PINTO, T. da S. **O Eró (segredo) da Umbanda**. Rio de Janeiro: Editora Eco, [1969?].

¹⁸⁷ Ver também o termo '*Obrigações*'.

religioso dos povos bantos. Nas palavras de Lopes (2021): "Ainda na umbanda, um elemento que efetivamente religa, mais diretamente, essa modalidade ao universo religioso dos povos bantos é a presença dos "pretos velhos". Essa presença aproxima os rituais umbandistas do culto aos ancestrais; fazendo pressupor, inclusive, uma aproximação dos bantos ao espiritismo de Allan Kardec - chegado ao Brasil em meados do século XIX -, porque, através dele, podiam manter contato com seus mortos. Daí terem surgido, após a abolição, as entidades chamadas 'pretos velhos', os cacurucaios" (do quimbundo "*kikulakají*", "ancião"), que representariam espíritos de antepassados, e antepassados bantos, como expressamente indicam a maioria de seus nomes Vovó Cambinda, Vovô Congo, Pai Joaquim de Angola, Vovó Maria Conga etc. - e como indica a sua morada mítica, Aruanda (...). Em algumas hipóteses essa "Aruanda" evocaria pura e simplesmente a terra africana, simbolizada na cidade de Luanda, capital da hoje República Popular de Angola. Em outras, evocaria Ruanda, país no centro da África, fronteiro ao Congo- Kinshasa, de vegetação luxuriante, cortado por vales e montanhas, provavelmente sentido, no no passado, passado, como um paraíso terrestre" (p. 197, *grifos do autor*). Junior (2014) aproximando os Pretos-Velhos em suas possíveis linhas de culto na umbanda, explica que "Na linha de Yorimá ou Linha das Almas, Magos da luz, por meio de suas mirongas, trazem luz, amparo, conforto a todos. Apreciam trabalhar com diversos elementos, dentre eles fumo e fumaça, fixando bons fluidos e eliminando os maléficos. (...) As atitudes, as palavras, os conselhos dos Pretos-Velhos, pais e vovôs amorosos, bem como seus pontos cantados, nos convidam à humildade, ao perdão, à autoperdão e a assumir novas posturas diante da vida" (p. 190). Na pesquisa de Negrão (1996) notam-se suas qualidades e atributos: "Os Pretos Velhos são calmos, pacíficos, meigos mesmo. Tranquilizam seus clientes, apaziguando seu ânimo contra os desafetos, benzendo-os e abençoando-os (...) Os Pretos Velhos, portanto, são o oposto dos Caboclos no que se refere ao temperamento, Enquanto estes são demandeiros e voluntariosos, aqueles são pacíficos e humildes" (p. 213). O autor, todavia, adverte-nos: "Não se deve, em razão do respeito que lhes é devido, fazer-lhes pedidos de moral duvidosa" (Negrão, 1996, p. 215). Em minha tradição, os Pretos-Velhos compõem o que chamamos de "Linha das Almas". Celebramos sua presença às segundas-feiras. Diferente de nossa compreensão, mas de modo a aproximar algum sentido, trazemos a acepção de Peixoto (2017a), para quem: "Os pretos velhos, tanto espíritos de idosos

africanos escravizados e trazidos para o Brasil como de negros que nasceram em solo pátria, são símbolos de sabedoria e humildade, verdadeiros psicólogos do profundo conhecimento dos sofrimentos e das aflições humanas. A todos, esses espíritos missionários, consolam amorosamente, como faziam antigamente, inclusive nas senzalas após longo dia de incansável trabalho físico. A infinita paciência em ouvir as mazelas e choramingos dos consulentes fazem dos pretos velhos as entidades mais procuradas nos terreiros (...). Demonstram que não é o conhecimento intelectual ou a forma racial que vale no atendimento caridoso, mas a manifestação amorosa e sábia, de acordo com a capacidade de entendimento de cada filho de fé que os procuram" (p. 30). No entanto, pela sua característica de apresentação na incorporação, "velhos e cansados, chegam curvados sob o peso dos anos e trôpegos", (Negrão, 1996, p. 211), por muitas vezes não atendem a clientela. O que contraria, em partes, a exposição dada por Peixoto (2017a). Na umbanda que pratico, nem todas as entidades que se manifestam como Pretas e Pretos-Velhos apresentam-se curvadas e/ou aparentam ser velhinhos e, quando em terra (incorporados), atendem os consulentes. Por certo, o Preto-Velho, assim como outras entidades de umbanda, apresentam-se em comum manifestação em muitos terreiros e vida dos adeptos umbandistas, sendo conhecidos ou pelo menos imaginados fora da extensão religiosa da umbanda e outras religiões matriciais afro-indígenas pela sociedade brasileira - quiça outras -, todavia "é também plausível supor que alguns dos mais recônditos segredos acerca do preto-velho permaneçam indefinidamente escondidos, dado serem estas entidades um retrato aparentemente fiel da condição humana experiente, complexa, inconstante e sempre oscilante (...)" (Dias; Bairrão, 2011, p. 172). *Termos Relacionados:* **Cacurucaio:** De acordo com Cacciatore (1977) o termo *cacurucaio* também se refere a essas entidades. **Preto-Velho Pai Joaquim:** Membro de minha família. Quem primeiro é oferendado em minha casa após Exú. Guia que vai a 'frente de minha cabeça'; chefe de minha família ancestral e espiritual. Guia chefe do terreiro em que exerço o sacerdócio.

Figura 26: Toco do Pai



Fonte: Elaborado pelo autor

Q

QUARTINHA: Uma das muitas 'louças' das umbandas. Para Castro (2022), as quartinhas são pequenos vasos votivos feitos em barro. Todavia, podem ser confeccionadas em outros materiais.

Figura 27: Quartinhas



Fonte: Elaborado pelo autor

QUARTO DE BALÊ: Também chamado "quarto das Almas ou quarto de Eguns" (Souza, 1963, p. 42)¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Ver o termo *Casa das Almas*.

QUEBRA-DEMANDA - Também chamada de Vence-Demanda, possui folhas verde escuras e sua flor é de um tom vermelho-arroxeadado quando fechada; e quando aberta, um roxo-alilado formidável. Comumente dedicada a Ogum, a quebra demanda é muito utilizada em banhos de descarrego e bate-folhas.

Figura 28: Quebra-Demanda



Fonte: Elaborado pelo autor

QUIUMBA¹⁸⁹: Também grafado como Kiumba por alguns autores. De acordo com Lopes (2012) "s.m. (1) Espírito obsessivo (OC). // adj. (2) Importuno, paulificante" (p. 218).

¹⁸⁹ Ver também o termo *Demanda*.

QUIZILA: Expressão que designa proibições ou tabus nas religiões matriciais afro-indígenas. “[1] Ojeriza, aversão, implicância. [2] Proibição ritual, tabu alimentar ou de outra natureza. Do termo multilinguístico *kijila* (quimbundo) ou *kizila* (quinguana), proibição, castidade, jejum, tabu alimentar etc.” (Lopes, 2012, p. 219, *grifos do autor*)

Quizila: Cachaça. Provavelmente de quizila, como extensão do sentido de proibição (a cachaça é, de certa forma, algo ‘proibido’) (Lopes, 2012, p. 219). *Termos relacionados:* **Ewó:** proibição, tabu, segredo.

R

RECEBER: O mesmo que incorporar ou *descer*. "Entrar em estado de possessão. Usado para definir o ato no qual o Orixá possui o médium. Os médiuns recebem, ou seja, tornam-se os cavalos de seus Orixás" (Velho, 1975, p. 168) ou entidades. No estudo de gesto e ritmo (1926-1934) de Cecília Meireles, podemos encontrar referências ao referido termo: *cavalo de santo*, larga e comumente utilizado nos terreiros de umbanda: "de plantas Preparam e ervas, um sítio enfeitam bem no com escondido da bandeirinhas polícia, de Papel, roçam- no, lanternas, isto flores limpam-no se reúnem, com seus tambores e trajos litúrgicos, destinados a paramentar aqueles que vão *servir de cavalo* ao santo, quer dizer, àqueles que vão permitir ao santo incorporar-se e manifestar-se. A incorporação dá-se por meio do ritmo. À força de percutir os atabaques de um modo peculiar, conforme a invocação, e cantando-se com uma exatidão rigorosa o ponto que o caracteriza, o santo é forçado a baixar, porque aquele ritmo é a própria forma de vibração da sua divindade. (Meireles, 2019, p. 80). *Termos relacionados:* **Descer:** "Ato pelo qual os Orixás possuem o médium. O momento em que o médium entra em transe é visto como o momento em que o Orixá desceu 'na sua cabeça'" (Velho, 1975, p. 160). Diz-se, também, mais comumente nas umbandas, sobre *baixar* como sinônimo de incorporar ou receber entidades/guias: *Ele recebeu o Caboclo! Baixou o Erê!* Ao passo que a entidade baixa, ao final das sessões canta-se para que elas *subam* de volta à sua morada espiritual ou de volta ao plano espiritual, fazendo referência ao momento em que o médium ou cavalo de santo, deixa de estar sob influência direta daquele espírito, desincorporado do guia ou ancestral: *Já subiu o Preto-Velho! O Exú já foi embora*. A morada espiritual é comumente chamada nas diferentes vertentes de umbanda de *Aruanda*¹⁹⁰.

RELIGIÃO TRADICIONAL IORUBÁ: De acordo com Ribeiro, Frias e Frias (2020), a Religião Tradicional Iorubá integra o que se poderia chamar hodiernamente de o conjunto de *Religiões Tradicionais Africanas* (RTAs). "Na religião tradicional iorubá, integrante das RTAs, o cenário espiritual é habitado por Olodunmare, o Ser Supremo; orixás, divindades da natureza; ancestrais divinizados; e outros espíritos.

¹⁹⁰ Ver o termo *Aruanda*.

Os orixás, genitores divinos, regulam as relações do humano com o cosmo e os ancestrais veneráveis, genitores humanos, privilegiando sempre os aspectos ético-morais, regulam a estrutura e a dinâmica da sociedade e as interações humanas” (Ribeiro, Frias e Frias, 2020, pp. 193). *Termos relacionados:* **Religião Tradicional Africana:** “Falar de Religião Tradicional Africana (RTA) implica reportar-se a concepções, crenças e práticas diariamente realizadas por grande número de africanos, alguns dos quais aderiram a crenças e práticas islâmicas ou cristãs (entre outras), muitas vezes sem abandono das convicções e das práticas tradicionais. A palavra “tradicional”, que remete ao significado de nativo, autóctone, “de fundamento”, se refere a conhecimentos transmitidos oralmente de geração em geração, mantidos e praticados por africanos no presente. O conhecimento herdado dos antepassados não é considerado “coisa do passado”, mas sim, elo de conexão do passado com o presente e destes com a eternidade. Awolalu (1976)¹⁹¹ adota deliberadamente o termo “religião tradicional africana” no singular porque, a despeito das muitas diferenças observáveis no continente africano, tão amplo, lugar de imensa quantidade de grupos étnicos, com suas culturas complexas e inúmeros idiomas, há semelhanças básicas entre os sistemas religiosos: concebe-se um cenário espiritual habitado por um Ser Supremo, Divindades e/ou Espíritos e Ancestrais divinizados. Embora cada localidade cultue as próprias divindades, realize festivais religiosos específicos e tenha designativos próprios para o Ser Supremo, em essência, todos compartilham o mesmo padrão religioso. Baseada principalmente na transmissão oral, a RTA não possui fundadores, não é organizada em torno de um único herói ou reformador, não possui missionários nem realiza proselitismos e, embora considerada por muitos como politeísta, de fato não o é. O status do Ser Supremo é distinto do status das divindades, cuja origem pode ser descrita, cujos atributos podem ser simbolicamente representados, cujo poder é limitado e cuja existência é devida ao Ser Supremo, o Único” (Ribeiro, Frias e Frias, 2020, pp. 191-192, *grifos dos autores*). Nos é importante, também, a definição e as explicações abarcadas por Filho (2021): “Religião Tradicional Africana (RTA), como se observou, é uma construção etnocêntrica recente. Muitos africanos não veem sua prática tradicional como religião, no sentido moderno ocidental que essa palavra alcançou, mas como práticas ancestrais inerentes à sua existência como partícipe

¹⁹¹ Referência da autora a: AWOLALU, J. O. (1976) What is African Traditional Religion? **Studies in Comparative Religion**, Vol. 10, No. 2. (Spring, 1976). Disponível em: www.studiesincomparativereligion.com.

de uma comunidade, de uma sociedade, pois as religiões tradicionais não são individuais, mas coletivas e comunitárias (Mbiti, 1970¹⁹²). Nesse sentido, aquele que deliberadamente viola as ordens e regras divinamente estabelecidas está submetendo sua família e comunidade a infortúnios e sofrimentos, pois sua falta é, por extensão, a de seu próprio povo (Fátókun, 2013)¹⁹³. Utilizar-se-á, portanto, Religião Tradicional Africana para se referir às práticas ancestrais dos diversos povos africanos, como o fez Jacob Olúpônà (2014, p. 43)¹⁹⁴ quando escreveu que a RTA "se refere às religiões indígenas ou autóctones dos povos africanos, tratando de cosmologia, rituais, símbolos, artes, sociedade, relacionando-se com a cultura e a sociedade", mesmo que esse conceito de RTA não seja completamente adequado para abarcar a diversidade de um continente que possui 1,3 bilhão de pessoas, distribuídas em 54 países, mais de 490 grupos étnicos e quase um milhar de línguas, mas é o que será utilizado, em razão de sua adoção por muitos pesquisadores e que deverá servir para a compreensão do leitor. Pode-se perguntar por que se utiliza "tradicional" e não apenas "religião africana". Na verdade, poder-se-ia utilizar apenas "religião africana"; mas essa expressão é tão genérica, que poderia denominar, também, as religiões cristãs que se desenvolveram em território africano. Desse modo, o uso da palavra "tradicional" corresponde ao patrimônio cultural e religioso legado pelos ancestrais e transmitido de geração em geração" (Filho, 2021, pp. 14-15, *grifos do autor*). Cabe-se enaltecer, assim como exposto por Awolalu (1976), que as religiões tradicionais são vivas, vibrantes e pulsantes. Não são petrificadas e geram movimento de (re)aprendizados constantes. Filho (2021) nos dirá que "o conceito de tradição ou tradicional, como algo monolítico e imutável, não cabe às práticas tradicionais africanas, uma vez que elas se adaptam constantemente a novos costumes e realidades, demonstrando toda a sua vitalidade (Parés, 2016, p. 38)¹⁹⁵" (Filho, 2021, pp. 14-15, *grifos do autor*). Todavia, acentuam Ribeiro, Frias e Frias (2020) que as RTAs "evidentemente, por estarem expostas a múltiplas influências da vida moderna, não permanecem estanques, imutáveis,

¹⁹² Referência do autor a: "MBITI, J. **African Religions and Philosophy**. New York: Anchor Books, 1970".

¹⁹³ Referência do autor a: "FÁTÓKUN, S. A. The Concept of Expiatory Sacrifice in the Early Church and in African Indigenous Religious Traditions. In: ADOGAME, A. (Org.) **African Traditions in the Study of Religion, diaspora and gendered societies essays in honour of Jacob Kéhîndé Olúpônà**. Burlington: Ashgate, 2013".

¹⁹⁴ Referência do autor a: "OLÚPÔNÀ, J. K. **African Religions: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 2014".

¹⁹⁵ Referência do autor a: "PARÉS, L. N. **O Rei, o Pai e a Morte: a religião Vodun na Antiga Costa dos Escravos na África Ocidental**. São Paulo, Companhia das Letras, 2016".

apesar de haver entre seus adeptos alguns mais conservadores, que resistem à influência de modernismos impostos pela colonização" (p. 192).

S

SACUDIMENTO: Ritual utilizado em muitas umbandas, com o objetivo de livrar o adepto de algum mal. Para Castro (2022), trata-se de “uma prática exorcizante, seguida de liturgias, durante as quais folhas, vegetais e bichos de pena são passados pelo corpo do interessado, sendo, depois, jogados no mato, rio, mar ou na encruzilhada (moitumbá). Também a mesma cerimônia é feita na casa, após saída do funeral (...)” (p. 508). Já em Lopes (2011), encontra-se: “ritual de limpeza espiritual para expulsão das energias negativas de um ambiente ou de uma pessoa. Realiza-se por meio de uma espécie de surra dada com folhas fortes, de queima de pólvora no lugar do ritual e do estabelecimento de contato do ambiente ou do corpo da pessoa com aves e alimentos que serão, depois, oferecidos aos eguns. Complementam o ritual um banho de folhas, no caso do indivíduo, e a defumação do corpo ou do local em questão” (P. 613). Há de se pesar que, nem sempre, os sacudimentos são realizados da mesma maneira ou com os mesmos elementos, sendo, em nossa opinião, muito específico de tradição para tradição. *Termos relacionados:* **Mujinga:** Ver o termo.

SINCRETISMO¹⁹⁶: Podemos compreender sincretismo, de acordo com Lopes (2011, p. 588), como “a fusão aleatória de elementos de doutrinas diferentes”. O autor explica-nos que, em “relação ao encontro das religiões africanas com o cristianismo, a moderna ciência rejeita o uso indiscriminado da expressão ‘sincretismo religioso’. Isso porque o catolicismo e as religiões negro-africanas sustentam-se em fundamentos incompatíveis entre si. Então, ao associarem orixás a santos, os negros antigos não fundiram os dois sistemas, mas apenas, respeitosamente, trouxeram para o seu domínio, por meio de analogias, os santos católicos, quase da mesma forma com que os reis guerreiros da Antiguidade entronizavam em seus templos os desses dos adversários vencidos. Considere-se também que, embora imposto de maneira quase sempre violenta, o cristianismo também sofreu, na Diáspora, fortes transformações. E o fato de certas comemorações das religiões

¹⁹⁶ Para aprofundamento, indicamos a pesquisa de Ferretti (1995), realizada na 'Casa das Minas' no Maranhão, uma tradicional casa da manifestação religiosa afro-brasileira chamada 'Tambor de Mina'. Em que pese serem diferentes manifestações religiosas (Umbanda - Tambor de Mina), na primeira parte da obra, o autor faz uma importante retomada e revisão histórica do termo/conceito sincretismo.

afro-brasilei- serem realizadas em dias santificados pelo catolicismo pode ser visto de como resultado de uma estratégia de oprimidos pela escravidão: como não tinham folga em seu trabalho a não ser nos dias santificados dos brancos, eles usavam essas datas para fazer também as suas comemorações. Daí resulta, por exemplo, o fato de os nagôs da Bahia comemorarem Oxóssi no dia de Corpus Christi (já em Portugal havia uma procissão de são Jorge nesse dia, e são Jorge, para os negros, era um caçador, porque matou um dragão); Ogum no dia de santo Antônio (santo Antônio era titular de uma patente no Exército brasileiro, então era um guerreiro); Xangó Airá no dia de são João e Xangô Afonjá no de são Pedro (Xangô é orixá do fogo, e as noites de são Pedro e são João são celebradas com fogueiras) etc. Outra estratégia de associação partiu da representação icônica dos santos católicos. Oxóssi, por exemplo, cultuado na África como uma das divindades da caça e, por conseguinte, como um orixá do mato, foi associado na Bahia a são Jorge, pelas razões já apontadas, e no Rio de Janeiro a são Sebastião (em cujas representações aparece amarrado numa árvore, dentro do mato); por sua vez, Ogum, na África o orixá do ferro consequentemente, da guerra, é identificado na Bahia com santo Antônio, como já vimos, e no Rio de Janeiro com são Jorge, representado de armadura e portando uma lança. Então, o que às vezes se vê como sincretismo, no sentido estrito, nem sempre o é" (LOPES, 2011, pp. 588-589). Prandi (2001) acentua e explica-nos que: "O sincretismo não é, como se pensa, uma simples tábua de correspondência entre orixás e santos católicos, assim como não representava o simples disfarce católico que os negros davam ao seus orixás para poder cultuá-los livres da intransigência do senhor branco, como de modo simplista se ensina nas escolas até hoje (Prandi, 1999)¹⁹⁷. O sincretismo representa a captura da religião dos orixás dentro de um modelo que pressupõe, antes de mais nada, a existência de dois pólos antagônicos que presidem todas as ações humanas: o bem e o mal; de um lado a virtude, do outro o pecado. Essa concepção, que é judaico-cristã, não existia na África. As relações entre os seres humanos e os deuses, como ocorre em outras antigas religiões politeístas, eram orientadas pelos preceitos sacrificiais e pelo tabu, e cada orixá tinha suas normas prescritivas e restritivas próprias aplicáveis aos seus devotos particulares, como ainda se observa no candomblé, não havendo um código de comportamento e valores único aplicável a

¹⁹⁷ Referência do próprio autor a: PRANDI, R. "Referências Sociais das Religiões Afro-brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização", in CAROSO, C. e BACELAR, J. (orgs.). **Faces da Tradição Afro-brasileira**. Rio de Janeiro, Pallas, 1999, pp. 93-112.

toda a sociedade indistintamente, como no cristianismo, uma lei única que é a chave para o estabelecimento universal de um sistema que tudo classifica como sendo do bem ou do mal, em categorias mutuamente exclusivas. No catolicismo, o sacrifício foi substituído pela oração e o tabu, pelo pecado, regrado por um código de ética universalizado que opera o tempo todo com as noções de bem e mal como dois campos em luta: o de deus, que os católicos louvam nas três pessoas do Pai, Filho e Espírito Santo, que é o lado do bem, e o do mal, que é o lado do diabo em suas múltiplas manifestações. Abaixo de deus estão os anjos e os santos, santos que são humanos mortos que em vida abraçaram as virtudes católicas, às vezes por elas morrendo" (p. 51). Nesse sentido, Lopes (2011) revela que: "Em 1983 representativas lideranças da religião dos orixás divulgaram um documento condenando o sincretismo afrocatólico, com o argumento central de que ele, necessário durante a escravidão e a repressão, não tem mais razão de de ser" (p. 589). Ferretti (1995) sistematiza cinco fases, historicamente localizadas, sobre o sincretismo afro-brasileiro religioso. A primeira com as teorias evolucionistas; a segunda a partir das contribuições das teorias culturalistas, destacando-se a classificação e esquematização de elementos "jeje-nagô-muçulmi-banto-caboclo-espirita, católico e outros". (p. 87). A terceira fase, ainda de acordo com o autor, foi a de aprofundamentos mais sociológicos que, no entanto, de alguma maneira procuravam refletir ou estudar aspectos de cultos menos sincréticos. Tendência que ainda pode ser observada contemporaneamente. A quarta fase, a da pureza africana, principalmente de estudos e pesquisas que privilegiam os candomblés nagô-queto - em um processo de nagoização ou nagocracia -, data das décadas de 1970 e 1980 e, também, mantém-se em voga atualmente: "Criticism-se os antropólogos que realizam pesquisas em grupos religiosos mais tradicionais e a tendência a se voltarem mais para África do que para o Brasil. Alguns afirmam mesmo que os africanismos nos terreiros são construções de intelectuais para encobrir a dominação. Outros abordam o processo de africanização ou de reafricanização e a dessincretização. Líderes de cultos afros, com nostalgia, procuram reencontrar uma pretensa pureza africana perdida" (FERRETTI, 1995, p. 88). A quinta tendência, que se desenvolve a partir da década de 1980, critica a ideia difundida do sincretismo como "uma máscara colonial" (FERRETTI, 1995, p. 88) contra a dominação. A termo, Ferretti (1995) ainda expõe que "O sincretismo ocorre na religião, na filosofia, na ciência, na arte, e pode ser de tipos muito

diversificados. Nas religiões afro-brasileiras podemos localizar vários tipos, conforme o aspecto que se esteja estudando ou a ênfase do estudo. Para evitar mal-entendidos e confusões, é preciso explicar exatamente o sentido que se quer dar ao termo que está sendo utilizado. Apesar dos aspectos pejorativos que prevalecem, sincretismo é um fenômeno que existe em todas as religiões, está presente na sociedade brasileira e deve ser analisado, quer gostemos ou não. (...) Podemos dizer que existe *convergência* entre idéias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; que existe *paralelismo* nas relações entre orixás e santos católicos; que existe *mistura* na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e que existe *separação* em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou axexê, no arrambam ou no lorogum, que são diferentes dos rituais das outras religiões. Nem todas estas dimensões ou sentidos de sincretismo estão sempre presentes, sendo necessário identificá-los em cada circunstância. Numa mesma casa e em diferentes momentos rituais, podemos encontrar assim separações, misturas, paralelismos e convergências" (FERRETTI, 1995, p. 91, *grifos do autor*).

T

TARIMBA: Termo que tanto pode ser relativo a experiência e prática em algum ofício, profissão, área de saber, quanto "cama rude, desconfortável" (Lopes, 2012, p. 241). Para Lopes (2012) o "étimo consagrado é o árabe *taríma* (p. 241). Contudo, tendo no quicongo *tala*, leito e no quimbundo *talimba*, que alude aos estrados feitos de madeira que servem de cama aos soldados, o qual, não obstante, parece ser portuguesismo. Mas terá havido algum cruzamento?" (Lopes, 2012, p. 241). *Termos relacionados:* **Taramuzeco:** De acordo com Lopes (2012), o termo taramuzeco tem origem no quicongo "*tala*, leito + *zeca*, dormir" (p. 241) e significa cama.

TAMBORES: Em um sentido que aproxima nossas compreensões sobre os tambores na umbanda, Da Trindade (2019) explicita em importante obra, que retrata o complexo universo musical do candomblé, a orquestra dos orixás e o preconceito que os envolve. O autor ressalta "o fato de que são poucas e quase sempre rasas e ralas as pesquisas sobre esse aspecto tão crucial da cultura musical do mundo contemporâneo. Os africanos e seus descendentes irrigaram as veias já endurecidas do mundo musical do Ocidente, após dez ou mais séculos de imposição estética cristã e cristalização musical regida pela igreja. Os tambores haviam sido quase que totalmente proscritos do pensamento musical europeu. Não por acaso, o encontro daqueles com povos além-mar fomentou recusa, ojeriza e preconceitos. Um desses preconceitos é a ideia de que percussão é um elemento musical primitivo. Para os músicos escolares de formação ocidental, ainda hoje essa ideia é recorrente. Mal conseguem aventar a hipótese de que os tambores tocam melodias e que suas afinações precisas são frequências apreendidas e transmitidas por oitavas, ao longo de séculos, com pequenas variações, assim como as células rítmicas são conceitos matemáticos e seguem padrões lógicos altamente complexos" (pp. 11-12, grifo nosso). *Termos relacionados:* **Atabaque**¹⁹⁸: Instrumento de percussão, comumente utilizado em sessões religiosas.

TERREIRO: Casa. Chão sagrado. Casa do adepto das religiões matriciais afro-indígenas. *Minha casa.* **Terreiro:** "Designação genérica do espaço físico onde se sediam as comunidades religiosas afro-brasileiras. Outrora, no Rio de Janeiro, o

¹⁹⁸ Ver o termo *Atabaque*.

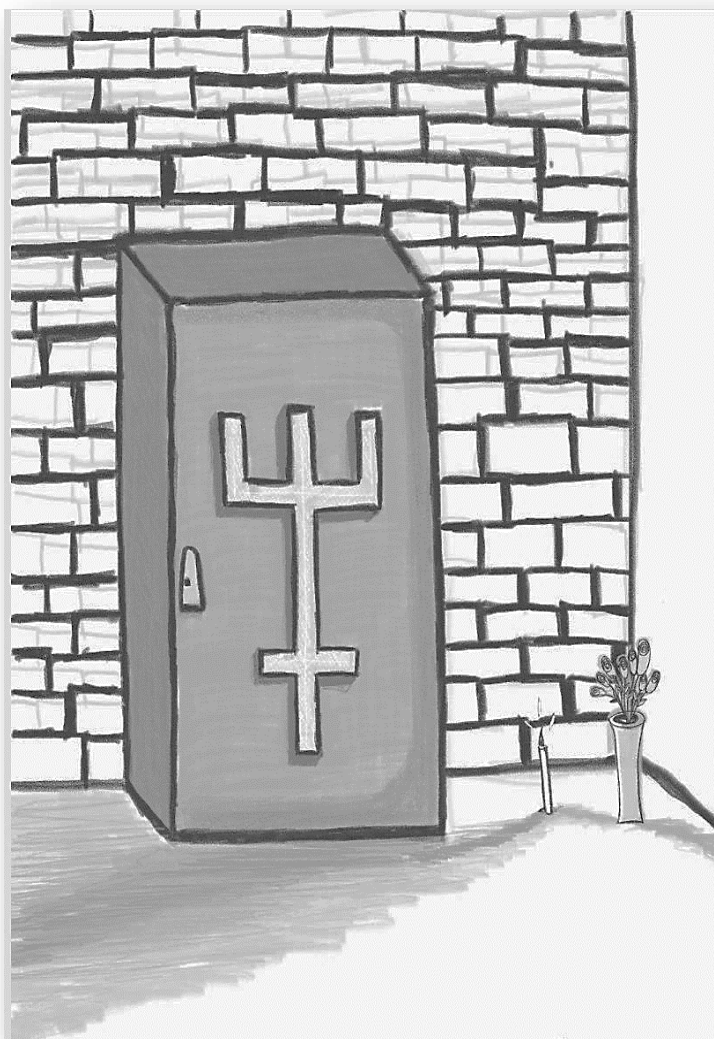
termo designava também o que hoje se conhece como 'quadra' de escola de samba. As regras de comportamento nesses locais, como a participação exclusivamente feminina nas rodas de dança, obedeciam aos mesmos padrões daquelas estabelecidas nas casas de culto mais antigas ou tradicionais" (Lopes, 2015, p. 162). **Terreiro:** "*Baixa(r) ou bate(r) noutra terreiro*", procurar ajuda em outro lugar" (Castro, 2005, p. 342, *grifos do autor*). **Terreiro:** "Expressão usualmente empregada tanto pelos participantes dos cultos, os 'de dentro', como por pessoas não participantes, os 'de fora', para indicar o local e, ao mesmo tempo, o grupo religioso. Aparece também a designação de casa de santo e centro, esta mais frequentemente usada quando se indaga sobre o nome do terreiro. Está invariavelmente nos alvarás de funcionamento concedidos pelas Federações de Cultos Afro-Brasileiros (...)" (Dantas, 1988, p. 32). Por fim, podemos compreender a partir da exposição de Ferreira (2021), a importância do terreiro na vida de seus integrantes, bem como a estrutura que esse espaço sagrado propicia em seu alcance; que transborda e transcende sua territorialidade para além de um mero local de culto. Terreiro é um espaço social importante: "Terreiro é escola, em seu sentido mais ampliado, que possibilita o pertencimento, a autonomia e protagonismo para as pessoas de axé. Eu convivi e convivo com mulheres que a partir do axé criaram sua independência financeira, seja costurando para santo, seja vendendo acarajé, seja fazendo paramentas para Nkisi, ou até mesmo sobrevivendo através de consultas espirituais, trabalhos, limpezas, etc. O Terreiro antepara uma formação 'não-diplomizada' que garante do ponto de vista da sociedade geral, profissionalização, escolarização, produção de pesquisa e conhecimento que circula" (p. 57). *Termos relacionados.* **Abacé:** De acordo com Pinto (1969?), na umbanda Omolocô, o terreiro, também chamado de abacé, "é o lugar reservado para as danças do ritual e assistência. Primitivamente construído sobre terra batida, embaixo de caramanchões cobertos com folhas de pindoba, sapê, mato (...) Contudo, hoje sofreu uma modificação aceita por nós, qual seja o seu assoalhamento, embora fuja um pouco aos princípios das entidades da Natureza. O que não podemos aceitar, porém, é a acimentação dos mesmos, pois os "cavalos", em sua iniciação, fazem seus movimentos descalços, o que prejudicaria a saúde de quantos ali fossem trabalhar. Um abacé não poderá ser construído embaixo de outras moradias, tais como porões, apartamentos, etc." (p. 15)¹⁹⁹. Não obstante, sabe-se que ao longo dos séculos as sociedades se

¹⁹⁹ Para a aproximação sobre as transformações ocorridas entre os terreiros de terra batida e seu

modificaram. A própria história da formação do campo religioso umbandista, levantada por nós nos capítulos introdutórios, apresenta-se inexoravelmente imbricada por um processo de transformação e consolidação de uma sociedade urbano-industrial a qual todo o país experienciava. Silva (2022a), em sua pesquisa, nos mostra as adaptações e 'atualizações' dos ritos e dos significados do terreiro para os adeptos, nas e para as cidades. Se referindo ao Candomblé, mas de modo a aproximar algum sentido a respeito do abacé ou terreiro e seu desenvolvimento nas metrópoles, assim elucida-nos: "se a cidade passa a ser pensada como parte integrante do cosmos do candomblé, uma extensão do domínio do terreiro, é porque ela não se apresenta aos olhos do religioso apenas como o lugar da convivência dos homens entre si, mas também das divindades criadas por eles e invocadas nela por meio dos sacrifícios, oferendas e ebós. Dito de outra forma, o culto aos orixás iniciados no interior dos templos afro-brasileiros torna-os presentes também naqueles espaços exteriores que são tidos como os domínios míticos expandidos da força das divindades e do próprio terreiro na cidade" (p. 255).

TRONQUEIRA: Local em que, habitualmente, se cultua Exu, nas diferentes manifestações umbandistas. Pode ser colocada – construída e fundamentada - junto à porta, todavia, não é incomum a tronqueira estar dentro do terreiro, às vezes, atrás do altar ou em algum lugar do salão principal. Chamada, também, de casa ou casinha de Exu, para Castro (2022), trata-se do “local de entrada do terreiro onde se colocam oferendas para Exu; nome de Exu, na linguagem religiosa (...) tronqueira, porção de paus forte cravados no leito do rio em suas margens ou nas porteiras, para dificultar o acesso” (pp. 522-523). Há de se diferenciar que para muitas umbandas há a tronqueira e a porteira – esta última colocada ao lado esquerdo de quem entra no terreiro, preenchida de rituais de proteção. No entanto, para alguns elas se misturam ou se confundem em uma coisa só. Devemos dizer, também, que as tronqueiras umbandistas parecem ter relação com a liturgia do catimbó e com a larga utilização dos troncos de jurema, como elemento sagrado, protetivo e curador, pelos catimbozeiros.

Figura 29: Tronqueira



Fonte: Elaborado pelo autor.

V

VODU: Prática religiosa ou espiritual, difundida, principalmente, das tradições culturais africanas amalgamadas no Haiti. Em Lopes (2011), encontra-se que, é uma “religião de origem africana (...) superficialmente definido por boa parte dos dicionários como um conjunto de superstições e práticas de feitiçaria, o vodu é nada menos que uma sofisticada síntese de religiões tradicionais do antigo Daomé, dos iorubas e da cultura kongo, com influência do catolicismo romano” (p. 703).

VODUNS: Divindades jejes, assim como os orixás, para os iorubas, e os inquices, para os bantos. Em Castro (2022), encontra-se que Vodun trata-se de uma “designação genérica das divindades em mina-jeje, equivalente a inkisi e orixá; divindade ewe-fon, na linguagem religiosa. Do Fon *vodun*, *vódũ*” (p. 528). Já Lopes (2011), assevera ser “cada uma das divindades de origem daomeana – assemelhadas aos orixás, inquices e encantados – cultuadas no Brasil. Em Cuba, o termo correspondente, *vodún* ou *fodún*, designa as entidades cutuadas na *regla arará*” (p. 704).

X

XANGÔ: Divindade ioruba das mais importantes e conhecidas. Senhor da justiça, do fogo; rei. Cutuado amplamente nas muitas umbandas. Para Tavares (2002), “Xangô é Xangô. O corisco, o raio, o trovão, simultaneidade de som e luz, dualidade resolvida no oxê, seu símbolo básico. Xangô é Xangô. E tamanha é sua importância no culto afro-brasileiro assumindo feição hegemônica que, em Pernambuco, o candomblé toma o nome de Xangô, extensão metonímica do nome do orixá ao nome do culto.” (p. 45). Definitivamente, um guerreiro, Xangô baixa na umbanda para solucionar causas impossíveis. É associado, geralmente, a São Jerônimo, mas também pode ser relacionado a São João Batista e São Pedro (entre outros). É ainda Tavares (2002), que nos revela ser essa divindade “o fogo da vida e por extensão o fogo da justiça do equilíbrio, da resolução da polaridade. Por isso ele é vermelho e branco, Yin/Yang, e seu símbolo maior é o oxê, o machado de dois gumes, ora corta para o bem, ora para o mal, ora na paz, ora na guerra, mas sempre resolvendo o enigma bipolar, nunca sectarizando, vez que o caminho da iluminação para os nagôs é o caminho da doçura, da suavidade, da calma, da gentileza, *iwa pelé*” (p. 51). Suas cores na umbanda podem ser tanto o vermelho e o branco como o marrom.

XINGUILAMENTO²⁰⁰: Expressão que designa o que chama-se, hodiernamente, nas muitas umbandas, de passes realizados por um adepto incorporado ou em transe. Para Lopes (2011), a expressão é oriunda do “quimbundo *xingila*, ‘dar passes’” (p. 715). Todavia, em Castro (2022), encontra-se o termo associado a “rogar praga (...). Do kikongo e do quimbundo *kusingila*” (p. 532). De acordo com Mott (1994), Xinguila é nome de sacerdote na África Centro-Occidental, do século XVII, de onde, talvez, através das práticas calunduzeiras, tenha sobrevivido a expressão. Cabe-se dizer que, não é incomum, xinguila ou xinguilamento ser uma expressão de carga

²⁰⁰ Ver também: MARCUSSI, A. A. Estratégias de mediação simbólica em um Calundu. **Revista de História**, São Paulo: USP, n.155, dez. 2006; e MOTT, L. “O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739”. Revista do IAC, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez 1994.

pejorativa, que determina movimentos corporais desordenados e, às vezes, com chacoalhões, no momento da incorporação ou do transe ritual. O termo, também, é aprazado ao próprio fenômeno do transe.

XIRÊ: Expressão que se refere às festas públicas do “candomblé, na qual se executam os cânticos invocatórios dos orixás. Por extensão, o termo designa também o conjunto ordenado de toques, cantigas e danças com os quais os orixás são invocados” (Lopes, 2011, p. 715).

Y

YABÁ: Do ioruba, “*àyá àgbà*, a mãe velha, a rainha” (Castro, 2022, p. 534). Ver o termo labá.

YAÔ: Ver o termo laô.

Z

ZÂMBI: Deus. “s. m. Divindade suprema dos cultos de origem ANGOLO-conguesa e da UMBANDA, correspondente ao nagô Olorum e ao deus católico. Do termo multilinguístico banto *Nzambi*, o Ser Supremo” (Lopes, 2012, p. 261, *grifos do autor*).

Zambiapúngu: “s. m. Um dos nomes de ZÂMBI, principalmente na tradição CONGUESA. Do quicongo *Nzambi-ampungu*, o grande Nzambi, para o qual se exclama: ‘Deus é grande!’” (Lopes, 2012, pp. 261-262, *grifos do autor*).

2. CONSIDERAÇÕES SOBRE A QUARTA FASE

Após a imersão em alguns dos termos comuns às umbandas, pôde-se notar a profusão de significados e a dificuldade de suas extensões de sentido, por vezes complexos e reveladores. Além disso, compreende-se claramente as diferentes origens etimológicas dos termos e o modo como cada uma das vertentes de umbanda as abrigam em suas práticas e cosmovisão, um dos aspectos já levantados em nossos capítulos introdutórios e nas três fases anteriores.

Foi possível notarmos, também, o amalgamento étnico-cultural que se traduz nas diferentes manifestações religiosas ao longo do tempo tendo o nome de hibridismo ou sincretismo. Como exposto por Ferretti (1995)

O sincretismo ocorre na religião, na filosofia, na ciência, na arte, e pode ser de tipos muito diversificados. Nas religiões afro-brasileiras podemos localizar vários tipos, conforme o aspecto que se esteja estudando ou a ênfase do estudo. Para evitar mal-entendidos e confusões, é preciso explicar exatamente o sentido que se quer dar ao termo que está sendo utilizado. Apesar dos aspectos pejorativos que prevalecem, sincretismo é um fenômeno que existe em todas as religiões, está presente na sociedade brasileira e deve ser analisado, quer gostemos ou não. (...) Podemos dizer que existe *convergência* entre idéias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; que existe *paralelismo* nas relações entre orixás e santos católicos; que existe *mistura* na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e que existe *separação* em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou axexê, no arrambam ou no lorogum, que são diferentes dos rituais das outras religiões. Nem todas estas dimensões ou sentidos de sincretismo estão sempre presentes, sendo necessário identificá-los em cada circunstância. Numa mesma casa e em diferentes momentos rituais, podemos encontrar assim separações, misturas, paralelismos e convergências (p. 91, *grifos do autor*).

Nesse ponto, também se notam as tentativas de apagamento que possuem seu lastro no flagrante epistemicídio (Santos, 2018) cometido em solo brasileiro, eivado por teorias das mais absurdas que, invariavelmente, privilegiam determinadas culturas, povos e saberes em detrimento de outros.

Infelizmente nota-se que na construção do campo umbandista essa dimensão de apagamento ainda se faz presente. Por exemplo, quando observamos os significados dos termos *Esquerda*, *Exu* e *Linhas*, podemos nos encontrar com essa compreensão, bem como quando depreendemos sobre o significado do termo *umbanda* que traduziu-se ao longo da história da religião umbandista como *Alabanda*, *Aumbandhã*, *Aumbandhan* e *Aumbram*. Evidente que não estamos desconsiderando ou criticando em si mesmas as vertentes que erigiram novas

compreensões e cosmovisões sobre a umbanda, afinal não existe uma prática umbandista que pode se definir verdadeira a despeito de outras, além do que existem muitos umbandistas que se orientam a partir destas noções e praticam a sua umbanda com fé e devoção, mas sim, a intencionalidade com que essas vertentes em suas origens promoveram uma falsa noção de inferioridade dos saberes africanos e indígenas em suas compreensões e desconsideraram sumariamente, entre outros, as origens do termo.

São noções contruídas por diferentes autores de diferentes searas do conhecimento, quais sejam, cientistas sociais, antropólogos, linguistas e, também, pelos próprios teóricos umbandistas que, invariavelmente, contaminaram as noções sobre esse universo. Contaminação essa que, como vimos nas fases precedentes, parece ainda visitar tanto a clínica psicológica quanto o ambiente formativo do psicólogo espelhando certa marginalização de seus saberes, sobretudo da ancestralidade originária e nativa de nossa terra e de diferentes localidades e culturas da África.

2.1.Temas Levantados

Chegando ao fim de nosso conjunto, deixamos aqui a indicação, para encadeamento e continuidade de nossa pesquisa, dos temas apontados que foram apresentados nessa contrução de um glossário e brevemente discutidos em nossas considerações.

Cabe-se dizer que os destacamos, acompanhando os apontamentos dos capítulos introdutórios e das fases anteriores:

:

Sobre o Glossário especificamente

- Complexidade e multiplicidade de significados;
- Dificuldade de apreensão das origens dos termos;
- Diferentes interpretações de cada elemento para as diferentes manifestações umbandistas.

Em relação ao restante da pesquisa

- Assim como conosco e como exposto nos depoimentos, facilidades e dificuldades de aproximação com a temática;
- Necessidade do psicólogo sempre renovar seus saberes e buscar novas referências para sua atuação;
- A encruzilhada de saberes entre psicologia e umbanda;
 - A clínica e seu imanente encontro com os saberes ancestrais;
 - A necessidade de uma formação atinente a esse contexto que possa preparar minimamente o psicólogo para a atuação na sociedade em que está inserido;
 - Retirada de juízo de valores por parte dos profissionais de saúde (incluído os psicólogos);
 - A diferença entre a noção de saúde para os saberes de 'terreiro' e para as ciências em geral;
 - A importância do profissional poder se reavaliar e (re)apre(e)nder sobre si mesmo, sobre sua história e sobre quem ele é sendo psicólogo clínico;
 - O papel da religiosidade parece ser uma das possibilidades de aproximação aos fenômenos religiosos e espirituais na clínica e ao próprio existente (paciente) em sua idiossincrática vivência;
- Aparente ostracismo que existe entre religião e psicologia, sobretudo com religiões historicamente marginalizadas;
- O preconceito, a intolerância religiosa e o papel social da umbanda enquanto religião;
- O papel da formação no preparo deste profissional é imprescindível, afinal as religiões não ocupam – e nunca ocuparam - posições equânimes socialmente;
- Nesse sentido, a cura que está no seio da constituição da umbanda e de sua história, pode interlocucionar com os saberes da psicologia, afinal um não (pode) anula(r) o outro;

- O papel social que os ancestrais possuem para os adeptos e para a comunidade frequentadora em geral;
- A noção de comunidade, comunidade de terreiro, e sua importância na vida dos umbandistas;
- O culto aos ancestrais como forma de integração de valores e conduta a ser seguida;
- O terreiro é um local sagrado para os adeptos... e pode ser considerado um espaço de cura, um dispositivo de saúde que possui muitas tecnologias de cuidado...
- O mundo do adepto umbandista como um espaço sagrado que remete ao devir permeado pela interação entre as entidades e eles próprios;
- Corporar a fé é um mote que precisa ser levado em consideração, pois esbarra e é esbatido pela composição social intolerante em que vivemos;
 - Nesse sentido e pela profusão de possibilidades de prática e cosmovisão em cada umbanda, o papel da religiosidade nos parece um importante condutor de aproximações por parte dos psicólogos na clínica;
- A noção de linguagem: diálogo, tempo e existência.
- A necessidade de pesquisas ulteriores aprofundarem sobre esse conjunto temático.

III

Discussões;

Encerramento;

Referências;

Referências do Glossário;

Apêndice; e

Anexos.

1. DISCUSSÕES

*Nessa casa tem quatro cantos e
cada canto tem seu santo²⁰¹...*

Assim se canta nos terreiros e, uma vez mais, sem me dar conta totalmente, estava procurando no mesmo mapa *velho* os *novos* caminhos que eu ia seguindo. Talvez, o pesquisar tenha um pouco disso, sobretudo se edificado em um todo não homogêneo como a própria umbanda e, se me permitem, a psicologia.

A fim de podermos louvar o misterioso e o sagrado de cada uma das quatro fases organizadas na segunda parte, reunimos os temas que levantamos em cada uma delas relacionando com os objetivos (geral e específicos) e com o conteúdo exposto na primeira parte e, então, seguimos às análises do conjunto.

Com esse intuito, organizamos essas *discussões* em tópicos que tratam das possíveis interlocuções de saberes entre a clínica, a formação, a religião, a espiritualidade e a umbanda. São diálogos-análises, portanto, que buscam uma troca e que expõem a fluidez, as interrupções e os atravessamentos dessa possível conversa.

²⁰¹ Excerto de um ponto cantado em homenagem aos Pretos-Velhos. Domínio Público.

1.1. Religião, Espiritualidade, Psicologia e História Pessoal

Ao que tudo indica, o papel da religião e da espiritualidade parece ser muito importante, apesar de muitas vezes desconsiderado. As revisões realizadas, por exemplo, auxiliaram-nos na inserção a respeito das discussões e compreensões contemporâneas sobre a possível intersecção de saberes entre psicologia, religião, religiosidade e espiritualidade, principalmente com relação aos saberes não-hegemônicos da umbanda.

Nossa investigação indicou uma predominância de estudos de psicologia sobre religião e espiritualidade na área da saúde (biológicas e da saúde). Dentre os resultados recuperados, Cavalheiro (2010) e Cunha (2017), demonstraram a relação significativa existente entre Psicologia, espiritualidade e saúde, principalmente em saúde mental, o que sugere uma concentração de estudos entre psicologia, religião e saúde. E o artigo de Pitombeira; Xavier; Barroso e Oliveira (2016), enaltece a necessidade de uma formação psicológica voltada para a interface com essa área, principalmente com relação às atividades curriculares formativas que possam abarcar suas específicas políticas públicas.

Em ressonância a essa concentração, nota-se que os temas religião e espiritualidade são apresentados, muitas vezes, como sinônimos. Apenas em alguns casos encontra-se aprofundamento sobre essas terminologias e suas definições, o que pode ocasionar um sentido homogeneizador ao horizonte de compreensão sobre elas.

Retomamos aqui que, com exceção de P5, todos os participantes compreendem que sua própria história pessoal influencia o modo como eles se relacionam com este tema profissionalmente; todavia, todos relataram facilidades e dificuldades de aproximação com a temática. Vale lembrar que nenhum dos participantes professa a fé umbandista. Em verdade, 2 compreendem-se espiritualizados ou espiritualistas; 2 professam a fé católica e 1 segue o candomblé.

Os participantes P1 e P6, por exemplo, se compreendem como pessoas espiritualizadas ou com alguma prática espiritual. P1 relatou que, apesar de sua compreensão, não possui nenhuma profissão de fé. Para P5 sua prática espiritual é sua religião. Entretanto, P1 compreende que a aproximação a diferentes práticas religiosas no decurso de sua vida, facilitou e influenciou-o em sua atuação

profissional, principalmente por não ter tido nenhuma formação ou base específica na graduação em psicologia. Esse dado é importante, pois com nossas revisões, notamos que apenas em alguns casos foi possível encontrar algum aprofundamento sobre essas terminologias e suas definições. Isto é, não houve uma distinção clara nas pesquisas recuperadas, principalmente nos resultados expostos no levantamento realizado por meio da base BVS-psi.

Parece ter se convencionado uma união de termos em que Religião (R) e Espiritualidade (E) são aglutinados, se resumindo a R/E. Além disso, os resultados expressam um vínculo entre espiritualidade ou R/E e saúde em seu sentido conceitual dado pela OMS, aparentemente como um modelo pragmático, que acompanha a percepção exposta por Silva e Goto (2020). Sem impedimentos, percebemos no decorrer da pesquisa, que essa constrição ou estreitamento acaba por limitar outros horizontes de discussões na interface entre os saberes religiosos e psicológicos, isto é, detidamente, dos fenômenos particularmente *humanos*.

Continuando com os depoimentos, a participante P3, que tem em sua origem uma família católica, expressa essa mesma fé e percebe que sua escolha religiosa sempre esteve presente em sua vida. Apesar de não ter tido uma formação de base na graduação, teve um professor que era religioso e que a auxiliou a se aproximar do tema e a superar os conflitos e dificuldades existentes na interface psicologia – religião, que ela vivenciou. O que nos parece um dado relevante, pois relaciona-se diretamente com o horizonte formativo.

A participante P4, em situação similar à narrada por nós²⁰², revelou que o *ponto de virada* de sua atuação, isto é, a possibilidade de recepcionar e acolher este tema, foi exatamente quando ela sentiu que, sendo psicóloga, fez as pazes com sua espiritualidade.

A participante nos revelou, também, que a oportunidade de ter tido um espaço terapêutico em que ela pudesse falar e refletir sobre o tema, fez toda a diferença em sua história pessoal, religiosa e profissional.

Cabe-nos ressaltar sobre a importante contribuição narrada pela participante P6, que se relaciona diretamente com uma de nossas indagações iniciais²⁰³: *pesquisa e produção de conhecimento*. Isso, porque, nos parece razoável admitir que no exemplo dado por ela, uma pesquisa parece ter auxiliado a enxergar novos

²⁰² Ver a Segunda Fase.

²⁰³ Ver o capítulo 2, tópico 2.1.2. *Religião, Espiritualidade e Religiosidade: considerações sobre a formação de psicólogos*, especialmente os pontos de reflexão iniciais.

horizontes e possibilidades de atuação que foram rapidamente incorporados como factíveis em sua história. Afinal, apesar de compreender-se uma pessoa com “*uma prática espiritual*”, que ela entende ser sua religião: “*vamos dizer seria minha religião*”, e apesar da facilidade de aproximação com o tema pessoalmente, relatou perceber dificuldades em sua história profissional, justamente, pela resistência que encontrou em tratar sobre a temática em sua própria formação e com outros colegas. Por esse motivo, demorou muito tempo para poder falar abertamente sobre o assunto, tendo sentido uma abertura apenas após participar de uma banca de doutorado que se aproximava da discussão entre religião e práticas religiosas e espirituais.

Por fim, os participantes relataram não terem tido disciplinas voltadas ao ensino sobre religião e espiritualidade, quiçá, religiosidade em suas formações. O dado é preocupante, pois estamos falando de um lapso temporal de mais de 40 anos entre os diferentes períodos de suas respectivas graduações. Seria presumível supor, entretanto, que este fator poderia ser um resultado focal da amostra desta pesquisa. Contudo, não bastasse a minha própria experiência pessoal na formação, que data de mais ou menos 10 anos, as revisões também apontaram sobre a necessidade de se preencher as lacunas existentes na formação de psicólogos no tocante ao mínimo preparo para a contemplação dos elementos religiosos e espirituais²⁰⁴.

Nessa esteira, deflagrou-se, também, a importância da clínica psicológica como terreno de encontro de diferentes saberes e a necessidade de se contemplar definitivamente o fenômeno da religiosidade, para além da religião e da espiritualidade, *por se tratar de um dos aspectos culturais e históricos das vivências religiosas e espirituais e por ser um elemento formador de coletividades e subjetividades* (CFP, 2023), expresso por Vergote (1969), como uma *atitude*.

²⁰⁴ Devemos lembrar que tanto as revisões dos produtos de mestrado e doutorado quanto de artigos científicos, cobriram um período de mais de 20 anos.

1.2. O Papel da Religião e da Espiritualidade na Atuação do Psicólogo como Clínico

As pesquisas de Cunha (2017) e Campos (2019), recuperadas em nossas revisões, apresentam a clínica como um terreno de possibilidade do encontro da religião, religiosidade e espiritualidade, explorando os intensos conflitos dos psicólogos frente a esses temas e suas possibilidades de superação. Contudo, o levantamento recuperou poucos estudos que focam a clínica como um espaço possível à sua recepção. Assim, acreditamos que os psicólogos clínicos se deparam, invariavelmente, com questões concernentes à temática religiosa, de modo que religião e psicoterapia não podem “ser consideradas campos estranhos e que se faz necessário um incremento das pesquisas nessa direção” (Machado e Holanda, 2016, p.80). Ressaltamos que todos os participantes, a seu modo, disseram não ter tido uma base em suas formações em psicologia para a atuação que envolviam aspectos religiosos e espirituais.

Retomando os depoimentos, que vão ao encontro de nossos sentimentos iniciais e nos motivaram a pesquisar sobre esse conjunto, um importante fator é o espelhamento social que efetivamente parece acontecer na clínica psicológica: O participante P1, que relatou ter se deparado inúmeras vezes com o tema em sua atuação no consultório. P4, a seu turno, no rol das grandes dificuldades encontradas em sua atuação com essa demanda, atribui o ambiente onde realiza sua prática profissional como predominante: *E o pessoal [da região]²⁰⁵ é muito preconceituoso, muito! É ‘interiorzão’ mesmo, não sei se você conhece aqui? (...).*

P1, relatando sobre as dificuldades, afirmou não ter tido nenhuma disciplina específica que tratasse sobre o tema religião ou espiritualidade em sua formação, sendo um dos desafios de sua prática. De acordo com ele, a superação veio por iniciativa própria, com estudos e aprofundamentos que ele foi realizando quando se deparava com o assunto.

Já para P2, a superação da dificuldade veio com a prática e com a ajuda de colegas, pois não encontrava bibliografia que a respaldasse em sua atuação. Além disso, contou sobre o receio que sentia em atender a essas demandas por muitas vezes elas estarem vinculadas a transtornos mentais.

²⁰⁵ Para fins de cuidados éticos, subtraímos o nome da região.

Como se notou ao longo de nossa exposição, ver espíritos ou falar com eles ainda é do terreno da loucura ou da ameaça à saúde social. Pudemos nos aproximar desse cenário pormenorizadamente quando expusemos a história das religiões matriciais afro-indígenas e quando narramos sobre nossa própria experiência na clínica. Em que pese o caso relatado pela participante não se tratar diretamente sobre a umbanda, os atributos negativos observados em sua narrativa, são símiles ao que observamos historicamente às santidades, calundus, cabulas, macumbas e quimbandas, mesmo quando as questões não estão realmente vinculadas a transtornos mentais.

No entanto, as participantes P4 e P5 narraram não sentir impeditivos com o aparecimento deste tema em sua atuação clínica, pois tratam-se de escolhas do próprio paciente e, portanto, resgatam uma importante dimensão que pode orientar a atuação dos profissionais: a religiosidade.

Ainda assim, de acordo com os participantes, existem inúmeros cuidados ao se atender demandas que perpassam questões religiosas. P1, por exemplo, relatou a necessidade de se basear em uma postura ética que procure acolher a religiosidade ou a espiritualidade manifestada, mas que, também, possa refletir sobre as instituições religiosas às quais essas religiosidades subjazem, sem, no entanto, questioná-las. Nesse sentido, a participante P3, parece acompanhar essa compreensão, revelando que esse tema é muito presente na atualidade, pois se trata de uma questão da vida humana.

P3 também relatou a importância do processo terapêutico pessoal na possibilidade do enfrentamento às dificuldades e superações desse campo fronteiriço, sobretudo em função dos conflitos e preocupações éticas existentes no choque inter e intra religiosos entre psicólogo e seus atendidos.

Nesse mesmo sentido, a participante P4 relatou que fazer as pazes com a própria espiritualidade, a partir do conhecimento de si e do processo terapêutico, a auxiliou muito, não apenas como clínica, mas também como professora.

Podemos dizer neste momento, que esse caminho des-velado pelos participantes também foi trilhado por nós. Em verdade, a própria possibilidade de realização desta pesquisa, abriu-se como horizonte de encontro entre o profissional e o umbandista, com todas as inseguranças, acertos e dúvidas que nos foram possíveis.

Por fim, de acordo com os participantes, é necessário que o psicólogo possa estar sempre renovando seus saberes e buscando novas referências para sua atuação. Uma dessas renovações, diz respeito à importância e à possibilidade do espaço clínico como um abrigo ao encontro de diferentes saberes que pode ser melhor explorado, inclusive na fronteira conflituosa que pode existir por parte dos psicólogos frente aos temas que envolvam religião, espiritualidade e suas possibilidades de superação, incluindo suas próprias crenças.

Devemos lembrar que reconhecemos tanto a laicidade da Psicologia como ciência, quanto sua diversidade de práticas e epistemologias, sobretudo no Brasil e sua idiossincrática colcha de retalhos étnica, religiosa, cultural e social, que durante grande parte de sua história esteve submisso à égide de dogmas religiosos em suas políticas de estado. Por esse motivo, compreendemos que enfatizar pesquisas que relacionem a prática clínica e diferentes religiões, sobretudo religiões matriciais afro-indígenas, além de se mostrarem cada vez mais importantes, podem resgatar valiosos saberes velados no processo diaspórico que, em verdade, podem estar espelhados no ambiente clínico e, pelo caráter de constituição da própria psicologia, sendo desconsiderados.

Como expõem Rechtman e Bock (2019), a Psicologia se instituiu como ciência no Brasil, eivada ao forte interesse de controle dos colonizadores aos nativos indígenas, além de subsidiar-se ao projeto de modernização do país, atravessada pelos interesses hegemônicos destes. Sua estrutura basilar, a princípio, cartografa um escopo de saberes, conhecimentos e atuação baseados em uma perspectiva positivista ou neopositivista, isto é, em critérios das ciências naturais, projetando-se naturalizadora e reducionista; e a formação de psicólogos, foi erigida desse/nesse cenário.

De acordo com Filho (2021), a umbanda surge especialmente no sudeste do Brasil nas décadas iniciais do século XX. Em sua composição notam-se as tradições ancestrais ameríndias, africanas (Banto, Malê e Ioruba) e a influência do catolicismo popular e do kardecismo. Possuindo um caráter múltiplo e diverso, inclusivo e acolhedor, essa religião afro-indígena carrega em seus fundamentos os saberes ancestrais de muitos povos, transgredindo lógicas monoculturais que podem apresentar novas possibilidades e perspectivas - tal qual a realidade brasileira e(m) sua particularidade - aos psicólogos.

Nesse sentido, enaltecemos a importância de os clínicos poderem se preparar para contemplar a religiosidade do outro no mistério indissolúvel do viver que se apresenta na clínica como um convite a novos saberes e ao desenvolvimento de uma silenciosa e cuidadosa escuta que possibilite a eles aprender com seu paciente.

1.3. O Papel da Religião e da Espiritualidade na Atuação do Psicólogo como Docente

Quanto à temática da formação em psicologia, como já apontamos, os resultados das revisões revelaram uma lacuna existente na formação dos Psicólogos, o que indica certa defasagem do e no processo formativo, independente da área de atuação (Zangari e Machado, 2018; Cunha e Scorsolini-Comin, 2019, 2019a).

A análise de Pinho (2012) mostrou a existência de intensos conflitos nos estudantes de graduação de psicologia quando do encontro entre crenças religiosas e os conhecimentos adquiridos pela ciência psicológica. Cavalheiro (2010), Beneduzzi (2012), Pinho (2012), Cunha (2017), Campos (2019), por sua vez, salientam a necessidade de se incluir estudos sobre psicologia e espiritualidade na formação de psicólogos. Afinal, lembramos que, como relatou a participante P5, mesmo quando o tema não aparece, *“não quer dizer que não estava lá. Eu acho que é essa coisa maquiada mesmo!”*.

Seguindo aos depoimentos, a participante narrou, também, sobre uma certa cultura institucional que pode existir nas universidades e influenciar, ou não, a possibilidade de aparecimento de determinadas questões, como por exemplo, de questões religiosas e a identificação com alguma religião.

Em sua narrativa ficou claro que há um certo agenciamento cultural rígido que exerce um controle demasiado proibitivo no curso de psicologia no tocante a questões religiosas. Para ela, um dos fatos marcantes em sua trajetória como professora aconteceu em uma situação de supervisão, quando atendeu uma família estritamente religiosa. Isso, porque, em sua opinião, algumas vezes os psicólogos se aproximam de *“perguntas que são além do psicológico”*, mas que cabem aos docentes poder discutir, analisar, questionar e ensinar sobre elas.

Tendo em vista esse cenário, a narrativa de P2, nos fez compreender sobre o respeito à escolha individual ou melhor, o acolhimento à religiosidade, como um fator determinante de abertura possível ao alcance dos professores.

P1 e P2 também revelaram algo muito semelhante ao que nos motivou a tratar deste tema em pesquisa, qual seja, a própria dúvida em arriscar a deslindar sobre a temática e, ao fazê-lo, a insegurança que pode assombrar o psicólogo em atuação clínica ou como professor.

Assim, retomamos, uma vez mais, a fala de P1, por ser absolutamente simbólica: *“(...) Eu arrisco, digo para você de verdade, eu arrisco, muitas das vezes eu falo meio de rompante ali, mas aquilo fica na minha cabeça assim: Até onde eu fui? Qual era o meu limite? Será que eu contribuí realmente para levar aquela pessoa a uma reflexão positiva ou será que eu fui mais uma agência de controle tentando impor ali a minha visão, percebe? É uma tensão o tempo inteiro”*.

De acordo com P1, apesar de não ter tido nenhuma disciplina em sua formação que abordasse o tema, em suas aulas procura abordá-lo. Contudo, faz uma clara distinção entre o ambiente clínico e o ambiente de sala de aula apontando as dificuldades e possíveis superações que mais se deparou. Nesse sentido, P2 nos oferece um entendimento para a atuação do professor que deve ir ao encontro da possibilidade de ensino ao acolhimento das individualidades, tanto em situação de supervisão, que parece ser um momento em que a temática pode ser mais amplamente trabalhada, quanto em alguma pergunta em sala de aula.

O participante P1 e a participante P3, também, relataram o aspecto do controle institucional exercido ao professor para tratar dessa temática, expondo que, muitas vezes, tal controle limita a ação do docente ao impedi-lo de poder abordar abertamente sobre o assunto.

Na compreensão do participante, não apenas não há disciplinas voltadas para essa especificidade da vida humana e uma preparação institucional aos professores para abordá-lo, como, também, existe uma espécie de bloqueio por parte dos profissionais devido ao receio que historicamente se constituiu.

Relacionando a formação em psicologia diretamente com as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN's), a fim de poder clarear algum sentido ao assombramento que adeja ao tema, assim como realizado pelos autores consultados nas revisões, recuperamos o artigo de Bettoi e Simão (2000), que reafirmam em seus resultados, a necessidade de continuada reflexão a respeito da formação e sobre seu papel na atuação dos psicólogos. Lima e Souza (2014), em artigo que também relaciona as Diretrizes Curriculares Nacionais, apresentam relação entre a formação de psicólogos e as DCN's como um campo em disputa, também, sendo necessária a continuidade de sua discussão pelo aspecto inacabado de seu campo.

A despeito das transformações dos determinantes sociais ao longo da história, mantém-se a problemática fundamental na formação de psicólogos, relacionada ao ideal educativo moderno que emerge no século XIX. Esta

percepção é essencial para evitar a retórica de que as Diretrizes Curriculares Nacionais representam um avanço em si, o que apenas esvazia a discussão e se presta a ocultar as contradições do processo. (Lima e Souza, 2014, p. 800).

Importante contextualizar que encontramos, pela plataforma da *SciELO Brasil*, uma grande quantidade de artigos que expunham a temática da formação psicológica voltada à atuação escolar e em Psicologia Escolar, tais como Brasil (2012), Fribida e Facci (2015) e Santos e Toassa (2015). Todavia seus resultados não apontavam diretamente uma preocupação com questões religiosas e/ou com religiões afro-indígenas na atuação da psicologia.

Nesse sentido, observamos o estudo de Brasileiro e Souza (2010) que apresentam muitas contribuições sobre a formação de psicólogos na Amazônia. Seus resultados apontam para a compreensão da necessária formação de um psicólogo atinente às transformações sociais, capaz de atuar criticamente nos diferentes contextos educacionais e escolares, tomando-o como um espaço de complexidades múltiplas, o que se relaciona com os objetivos de investigação desta pesquisa.

Mas como fazê-lo se há uma evidente lacuna na formação que acontece há décadas?

Ao que parece a temática é estruturalmente impedida, como se na sustentação científica do campo formativo em psicologia não pudessem existir janelas que se abram a outras paisagens e saberes - que necessariamente se inter-relacionam com os saberes psicológicos. Mais do que isso, pode-se compreender, assim como nos revelam Figueiredo e de Santi (2016), que na crise da subjetivação incubada no cerne da modernidade, calçou-se a parca noção de que uma ciência psicológica não poderia ser construída, em muito, por estar ancorada em um discurso cientificista apoiado nas conclusões do positivismo do século XIX. Sabe-se que em grande parte, essa dificuldade deu-se pela delimitação de seu objeto de estudo que no início fora compreendido como *psique*, a alma que habita dentro dos homens. No entanto, a partir das leituras dicotômicas das construções filosóficas gregas, o objeto de estudo psicológico tornou-se plural e acompanhado de leituras muito específicas, em uma ciência subdividida a que chamamos de diferentes bases epistemológicas.

Feito esse caminho e essa construção, começou a ser possível estudar não só o homem a partir de testes e projetos laboratoriais, mas àquilo que ao humano

diz respeito mais particularmente, como sua relação com as religiões e com a espiritualidade, por exemplo.

Sem embargos, parece-nos, mais que um erro de projeto, uma tentativa de autoafirmação por exclusão de um campo que ainda se enxerga fragilizado e ameaçado. Será uma ameaça historicamente constituída, apenas na cultura organizacional de algumas Instituições de Ensino Superior?

1.4. Umbanda e Psicologia

Os resultados dos levantamentos nos mostram que a incidência de estudos sobre a umbanda é ainda menor em comparação a outras profissões de fé. Ao passo que se observa, principalmente a partir da década de 2000, uma crescente de pesquisas com temas entre psicologia e religião, principalmente psicologia e espiritualidade, temas sobre a umbanda não parecem seguir essa mesma curva. Pormenorizadamente, os resultados indicam uma tímida produção entre as dissertações e teses nos últimos 26 anos sobre a umbanda se comparada a outras religiões.

Sobre esse tema (umbanda e psicologia), especificamos que parece haver uma predominância por pesquisas etnográficas ou teóricas nas dissertações e teses e nos artigos. Como esse modelo ocorre em descrições que privilegiam a interpretação de um sistema social ou grupo frente ao que se pode observar em seus comportamentos e costumes (Creswell, 1998), é possível de se entender sua incidência em pesquisas em comunidades de terreiro.

Nesse lastro, não foram encontradas investigações de base fenomenológica-hermenêutica nas dissertações e teses. O mais próximo em que se chegou foi de uma pesquisa recuperada pela plataforma da BDTD, de base gestáltica. Os resultados dos artigos acompanham a mesma baixa incidência, o que sugere a necessidade de outras pesquisas poderem dar continuidade ao que aqui se iniciou.

1.4.1. Interlocução de Saberes na e da Encruzilhada

Apesar de termos encontrado uma miríade de religiões nos levantamentos realizados, dado o tempo de abrangência que obtivemos nos resultados finais, estudos entre Psicologia e Religiões não hegemônicas, acabam por ser ainda incipientes (Frias, 2016), impedindo o acesso e o diálogo pertinentes à construção de conhecimento (Bairrão, 2016).

Na admissão do que aqui podemos chamar de encruzilhada de saberes na interface entre psicologia e umbanda, acreditamos que no tocante à especificidade ética da pesquisa em psicologia, há o peso da voz dos pesquisadores que sem refutar, validar ou tentar conversões, podem dialogar com os fenômenos emergentes

a partir de suas considerações, beneficiando outras posturas e cuidados. Encampando-se a necessidade de atinência a esse diálogo, deflagrado pelo movimento histórico da formação social e da cultura brasileira, compostos pela sujeição de saberes ancestrais dos povos escravizados, os resultados de nossas revisões obrigam-nos a enxergar um horizonte alcançável em que práticas e compreensões arraigadas e constituintes do próprio universo da psicologia se afastam do simples desconsiderar outros saberes, mesmo que religiosos tradicionais, e de uma continuidade intolerante que se apresenta nos meandros de formação de seu universo.

Essa encruzilhada cheia de sabenças, assim como toda encruzilhada, situa-se no(s) caminho(s). No começo, no meio ou no fim que (des)fecha, e, portanto, re-abre, possuindo diversas formas sem perder a sua própria.

Em nossa revisão de escopo, por exemplo, metamorfoseou-se na incorporação do resgate daquilo que se deu historicamente nos (des)caminhos trilhados entre a ciência, as religiões e a abertura que poderá se dar em um por-vir que desponta aos (re)encontros. Isso, porque, as encruzilhadas convergem e divergem mundos. Facultam diálogos entre os diferentes saberes. São muitas e(m) uma só, mas, apesar dessa constituição, são estritamente concretas e espirituais: humanas.

Povoada de divindades e deuses, de umbandas, de epistemologias das mais diversas, de psicologias, de interfaces, teorias e métodos, os saberes que pulsam da encruzilhada demandam aqui que possamos continuar a refletir sobre a formação e a clínica psicológica, afinal, como disse Rufino (2019) ela possui – leia também nela reside - o saber que secularmente foi e ainda hoje é praticado nas e às margens.

Como exemplos, a tese de Barros (2010), retoma o sentido de ser-mulher a partir de uma possível integração entre a figura das Pomba-giras dentro das comunidades umbandistas. Sua análise retoma as classificações dadas às mulheres no ocidente e as dicotomias que podem ser revistas a partir do culto a essas entidades, revisitando a força, a beleza, o desejo, a inteligência, o sexo e a maternidade. Já Nascimento, Souza e Trindade (2001), tomando como norte os Pontos Cantados²⁰⁶ (louvação, invocação e/ou orações cantadas), comuns aos

²⁰⁶ Ver glossário.

terreiros de umbanda, analisam as entidades Exu e Pomba-Gira²⁰⁷ em seu aspecto e papel social.

Exu e Pomba-Gira podem ser, em última instância, alguns dos personagens pertencentes às camadas empobrecidas da sociedade, submetidas a toda sorte de preconceitos raciais, sociais, econômicos e culturais, que acabam por ser assumidos e propagados pela própria classe. Máscaras que permanecem como modelo e reflexo das próprias contradições do sistema social do nosso país (Nascimento, Souza e Trindade, 2001, p. 112).

Em Pagliuso (2012), o retratar das raízes africanas na formação de nossa sociedade, a partir da ritualística umbandista, é reforçado como um dos aspectos importantes de serem ressaltados em pesquisas com essa temática, principalmente o sentido de ancestralidade e família que se manifestam nas ‘famílias de santo’, isto é, nas comunidades tradicionais de terreiro e umbandistas. A dissertação de Nunes-Pereira (2006) também se refere ao importante papel que a ancestralidade ocupa nas comunidades religiosas de umbanda; além disso, retoma o sentido de avôs e avós, de conselhos e proteção, que os Pretos-Velhos, conhecidas entidades espirituais, despertam nos adeptos dessa seara religiosa. Macêdo (2015) em seu estudo de caso etnopsicológico, sugere que o tema da espiritualidade não seja desconsiderado, mas sim, levado ao cabo tanto como uma dimensão importante da constituição humana quanto como um recurso para o acolhimento e o cuidado. Já Dias (2011), a partir da etnopsicologia, em seu trabalho de campo, desenvolvido em quatro terreiros de Ribeirão Preto - SP, procurou investigar o universo simbólico do que chamou ‘categoria espiritual’ dos Pretos-Velhos, seus alcances na religiosidade umbandista e seus significados. O autor conclui que os Pretos-Velhos, mediadores e conciliadores do passado, presente, vida e morte, estão para os umbandistas como abertura à possibilidade de se viver todos os direitos e deveres de se fazer parte de uma corrente ancestral.

A dissertação de Pasqualin (2009), que versa a respeito da relação com os mortos (entidades e ancestrais) dentro da umbanda, apresenta um estudo de caso que revela a vivência entre os adeptos (vivos) e as entidades como um conjunto significativo e interlocutor social, capaz de possibilitar recursos expressivos de fortalecimento interpessoal e intergeracional.

A dissertação e tese de Giraldi (1998, 2003) estudam, grosso modo, os fenômenos mediúnicos, ou estados alterados de consciência, interpretando-os em uma relação entre a autoconsciência dos médiuns e sua manifestação. A tese de

²⁰⁷ *Idem.*

Zangari (2003) relaciona aspectos parecidos do fenômeno mediúnico da incorporação e sua dimensão psicossocial, a partir de um importante levantamento histórico a respeito de como essa manifestação foi sendo interpretada pelas ciências. A dissertação de Martins (2011) restaura e resguarda a religião de umbanda como uma seara que pode dar abrigo às mais diversas manifestações em seu panteão, re-significando cosmovisões pré-existentes e ampliando as possibilidades de sentido, similar ao que desvendamos em nossa quarta fase. Apresentando os *encantados* atinentes da região Norte e Nordeste do Brasil, pouco cultuados na região sul e sudeste, assegura a possibilidade de vivências e expressão psicossociais e individuais das mais diversas, que se orientam firmemente pela fé.

Assim, a umbanda, além de religião, apresenta-se também como um recurso ou um dispositivo de saúde coletivo nas pesquisas e artigos às quais tivemos acesso. Na tese de Costa-Rosa (1995), podemos observar a relação entre as práticas de cura realizadas na umbanda e os tratamentos realizados em ambulatorios de saúde mental da rede pública. Silva e Scorsolini-Comin (2020), nesse sentido, apresentam importante ponto de reflexão, em seu estudo etnopsicológico. Os autores enaltecem a retirada de juízo de valores em relação às tradições religiosas não-hegemônicas e suas racionalidades, por parte dos profissionais de saúde, deixando clara a postura de acolhimento que se deve propiciar.

Já Rocha, Severo e Felix-Silva (2019), explicitam que “os conhecimentos dos povos umbandistas sobre saúde em muito destoam daqueles em que se sustentam os saberes hegemonicamente instituídos que direcionam os profissionais da saúde” (p. 1), lançando-nos em proximidade de sentido com os escritos do CRP-SP (2014; 2016 e 2016a) e com o lastro das discussões do levantamento realizado pela plataforma BVS-Psi Brasil. É por esse motivo que Ferreira Dias (2013), em artigo recuperado em nossa revisão, apresenta um importante estudo que discute a noção de religião para os iorubas em África, e como tal noção não pode ser cooptada ao entendimento hegemônico das ciências, deslocando-a de sua contextualização social-cultural.

Depreende-se que, auxiliando-se pela fé, pela reconstituição da história dos povos e de cada um, de conflitos e complexidades, a partir do sagrado que habita em cada um de seus adeptos, vindo dos ensinamentos dos ancestrais dessa e de

outras terras, da folha que é usada como remédio, do tambor que encanta com música, da defumação que purifica, da pujança do caboclo que encoraja, do abraço do vovô preto-velho que enxuga o pranto, da Pomba-Gira que (re)diz sobre o ser mulher, essa religião acontece e baila com significações não hegemônicas.

1.5. Umbanda(s) e Clínica Psicológica: a lida com saberes não-hegemônicos

Seguindo pelos depoimentos, os participantes relataram perceber na umbanda uma abertura maior com relação ao seguimento de dogmas, entendendo-a como mais acolhedora.

Nesse sentido, e além disso, a participante P2 nos contou que percebe uma abertura ou recepção na religiosidade umbandista e espírita em relação a pessoas homoafetivas, por perceber que os fundamentos da religião são mais abertos ou menos dogmáticos.

Em que pese podermos notar que a participante coloca no mesmo tabuleiro o espiritismo e a umbanda, algo que não necessariamente pode ser considerado correto ou comum a todas as manifestações umbandistas, ela nos contou algo que também foi muito caro às compreensões que nos foram possíveis nos resultados dos levantamentos e ao final da Segunda Fase.

Como dissemos anteriormente, narrou-nos ela que na tentativa de superação da lacuna que teve na graduação e da dificuldade de encontrar bibliografia sobre o tema da umbanda para auxiliá-la em sua prática clínica, visitou não um, mas três terreiros de umbanda.

Em sua percepção, após as visitas a terreiros e do encontro com pacientes e alunos umbandistas, o que parece ter se destacado foi o heterogêneo terreno de suas manifestações, algo que se apresenta como inexorável à umbanda e parece dificultar a aproximação do psicólogo a respeito de seu fenômeno. Para ela, a postura a partir dessa percepção é de aprendizado e respeito à religiosidade do paciente, pois compreende que as entidades são exemplos de perfis humanos.

Ora, a pequena quantidade de pesquisas e artigos encontrados nas revisões que se debruçam na encruzilhada de saberes entre Psicologia e umbanda, nos obrigou a ressaltar que ao psicólogo cabe o asseguramento do diálogo respeitoso frente a pluralidade de expressões religiosas, evidentemente baseando-se na laicidade assim como disposto na Resolução nº7 de 2023 (CFP, 2023). A participante pareceu-nos enfatizar justamente esse aspecto e avançando em sua exposição, frisou sobre os saberes não hegemônicos da umbanda.

Similar à nossa postura, ao se aproximar ou pesquisar sobre esta religião, parece-nos que o acesso mais acertado – ou menos comprometedor - a seu universo, pode ser tanto uma retomada histórica de sua construção secular quanto

assumir as diferentes vertentes ou ‘escolas’ existentes, pois perpassam diretamente assuntos nos quais o compromisso social da Psicologia pode se debruçar, dado a especificidade idiossincrática de cada vertente e de cada manifestação de umbanda na diversidade em que se manifestam. Além disso, as diferentes vertentes da(s) umbanda(s), assentadas em diferentes tradições, sem um livro único que dite os fundamentos e dogmas pétreos de sua possibilidade de realização, obrigam os adeptos a se valerem da ética para a prática de sua fé, reverberadas a partir de modelos de conduta, ou dos perfis humanos que P2 trouxe como exemplo, e que possuem seu fundamento nos ensinamentos dos ancestrais.

Retomamos, portanto, Concone (1987) “fato é que o umbandista entende o mundo como constituído de um conjunto de espíritos que estão em contínua interação e possuem uma dinâmica muito particular” (p. 128).

Acrescentará Rotta (2010), que

Os umbandistas contam com uma gama de guias espirituais compreendidos como espíritos que já viveram na terra e que retornam por meio dos corpos dos médiuns. O contexto umbandista comporta uma grande riqueza discursiva e ritual que inclui tradições culturais expressas por músicas, danças, fatos, movimentos corporais narrativas, etc (p. 17).

Negrão (1996) discorre sobre a existência, nas diferentes manifestações umbandistas, de "um universo simbólico comum claramente delineado associado à criatividade do imaginário popular brasileiro" (p.145). Sobre esse aspecto, Prandi (2005), acrescenta que cada entidade representa modelos de conduta para os adeptos, além de fazer viva a diversidade cultural do Brasil.

Cada tipo um estilo de vida, cada personagem um modelo de conduta São exemplos de um vasto repertório de tipos populares brasileiros. Emblemas de nossa origem plural, máscaras de nossa identidade mestiça. As entidades sobrenaturais da umbanda não são deuses distantes e inacessíveis, mas sim tipos populares como a gente, espíritos do homem comum numa variedade que expressa a diversidade cultural do próprio país (pp.131-132).

Deste modo, podemos observar uma compreensão muito próxima da nossa e da experiência da participante sobre as entidades que se manifestam nos terreiros de umbanda e que fazem parte efetiva da vida cotidiana dos adeptos. Como se canta em muitos terreiros:

“Preto-Velho senta no toco, faz o sinal da cruz.

Pede proteção a Zambi, para os filhos de Jesus.

*Cada conta do seu rosário é um filho que aí está.
Se não fosse Preto-Velho eu não sabia caminhar*²⁰⁸

Retomando nossos resultados na plataforma da BVS-Psi Brasil, encontramos com as dissertações de Nunes-Pereira (2006) e de Pasqualin (2009) e as teses de Zangari (2003) e Barros (2010), que navegam em alguns dos apontamentos históricos constitutivos da umbanda, sem, contudo, enaltecer diretamente as diferentes manifestações ou vertentes de seu culto, o que pode dificultar a aproximação compreensiva a seu universo fenomênico. Afinal, a umbanda, essa prática espiritual e religiosa matricial afro-indígena, apresenta uma formação em bricolagem, que se modulou cheia de conflitos e complexidades, uma verdadeira colcha de retalhos.

De acordo com Rotta (2010), tais entidades/ancestrais tem sua fundamentação de base em atores sociais da realidade brasileira e "corresponderiam a uma dimensão mítica da sociedade, pois são mitos e símbolos fundantes da brasilidade" (p. 18).

É assim que, a cada tradição umbandista, como se pôde compreender, se segue uma vertente específica. Cada terreiro, cada sacerdote e cada umbandista, em sua religiosidade, expressa os ensinamentos e fundamentos religiosos que a subjazem, tornando a delicada aproximação dos psicólogos a esse fenômeno um exercício de abertura e aprendizado permanentes. Por esse motivo, para uma formação e atuação atinentes a esse processo, precisamos observar que

O foco de debates deverá incidir sobre as possíveis interfaces entre Psicologia e Religião e entre Psicologia e Saberes Tradicionais impregnados, como religiões, espiritualidade e religiosidade. O possível diálogo a ser estabelecido entre esses campos do saber exige cuidados, pois os desafios epistemológicos e metodológicos a serem enfrentados e superados são muitos e muito exigentes (CRP-SP, 2014, p. 11)

Consideramos a Religião umbandista, que se expressa na religiosidade de cada um, como uma abertura que carrega em si seu aspecto *indizível e misterioso*, abarcando o próprio terreno da formação em psicologia e da clínica psicológica, tornando-os parte dessa trama de significados e sentidos, pois passam eles a também remeterem-se ao que foi constituído pela história dessa religião e pela historiografia de quem a vive a cada vez.

²⁰⁸ Ponto cantado de Umbanda. Domínio público.

Aqui a história não quer dizer, senão,

O ente que, em seu ser, é essencialmente **porvir**, de tal maneira que, livre para a sua morte [fim], nela pode se despedaçar [liberdade] e se deixar relançar para o fato de seu pré [aí, realidade] é um ente que, sendo porvir [futuro], é de modo igualmente originário o vigor de ter sido [passado que ainda vigora]. Somente este ente, transmitindo para si mesmo a possibilidade herdada, pode assumir o seu próprio estar-lançado e **ser no modo do instante**, ser para o “seu tempo” (Heidegger, 1927/2015, p. 477, *grifos do autor*).

A cada narrativa que invoca a umbanda, tem-se a possibilidade de se escutar a pungente orientação de um Caboclo, de chorar junto do outro no colo de um Pai ou de uma Mãe Preta, de gargalhar das dificuldades e das durezas da vida com uma Pomba-gira; sabedorias que tomam corpo nos espaços em que a psicologia alcança, ao serem contempladas. Como o couro do tambor, que soa diferente a cada vez, tocado em celebração, louvação e invocação de ancestrais, na referência de existência dos adeptos, no terreiro e fora dele, é particular a forma como cada umbandista concebe-se nessa rede interligada de relações que é o mundo - o seu próprio mundo.

Na legitimidade de sua própria manifestação existente, cada simpatizante narra sua experiência com as umbandas e as representam em sua manifestação mais particular, vivendo-a. Não bastasse isso, as próprias umbandas parecem ter uma linguagem que retém sua existência de um modo muito singular. Para a aproximação de seu universo e, portanto, das diversas manifestações que o compõem, parece-nos caber um pensar calcado na possibilidade de aquietar o pragmatismo científico. Como explicou-nos Heidegger (2003), na interlocução há diálogo, interrupção e silêncio, mas um silêncio que está em consonância com o *quieto*, isto é, o próprio movimento de interromper o elemento sonoro da palavra e contemplar o não sonoro que dela emana.

Levando-se em consideração as umbandas dentro da umbanda e o saber não-hegemônico que nela/dela brota, nesse permanente mundo de interações e transmissões do sobrenatural à inexorável possibilidade de ser, que nos remetem ao passado, ao presente e ao vindouro de cada paciente, cabe ao psicólogo clínico assumir que precisa de uma quietude que o permita escutá-los, pois realmente, a respeito dele, pouco sabe e pouco poderá fazer. Isso não quer dizer que o psicólogo não saiba ou não possua conhecimento. Pelo contrário. Mas seu saber, infelizmente, ainda parece estar estruturado em um falar que não perscruta a possibilidade do silenciar que mora no diálogo que constitui mundo e, sobretudo, em uma diretriz

muito clara de desconsideração dos saberes religiosos e, principalmente, dos saberes que correram e fizeram a história às margens da própria história.

Acrescentamos que para poder acolher essa postura de humildade e indignação, faz-se necessário ao psicólogo não apenas aprender sobre religião, espiritualidade e religiosidade e sobre a constituição do campo religioso da umbanda e seus saberes heterogêneos na formação, alinhados à perspectiva de que, mesmo esse preparo, pode não ser completamente suficiente para ir ao encontro do fenômeno.

Um desses saberes é a própria cura, que brota de seu significado e dimensão espiritual; um ensinamento que a psicologia e os psicólogos podem se aproximar e, talvez, aceder à sua postura.

Retomando os depoimentos, não podemos deixar de fora que a participante P2, ancorada em um ímpeto desbravador e um rigoroso cuidar, está esbatida a percepção de sua necessidade, isto é, do verdadeiro motivo que a fez ir visitar terreiros de umbanda; afinal não podemos nos esquecer de que foi ela quem nos disse não ter tido nenhuma formação específica sobre religião e espiritualidade e que, ao buscar, não encontrou bibliografia alguma que pudesse orientá-la em sua prática. Assim, podemos supor tratar-se de uma curiosidade – o que seria ótimo -, mas a narrativa da participante e os resultados de todo o conjunto elaborado até este momento da pesquisa, nos obrigam a compreender que sua bonita e vanguardista iniciativa procura corrigir e diminuir o abismo historicamente constituído que ainda existe entre os saberes psicológicos em relação aos saberes religiosos-umbandistas.

A participante P5, também nos chamou a atenção para o aspecto da religiosidade, isto é, para a forma como cada um vive sua fé. Mas de outra forma. Trazendo um exemplo da umbanda, revelou-nos que em algumas vezes pode surgir um certo fanatismo ou um esquecimento de si mesmo em favor de seguir regras estabelecidas de alguma religião.

Pudemos depreender que os participantes também relataram algumas dificuldades sobre o trato do tema umbanda quando esta visitou a clínica. Na compreensão do participante P1, a principal dificuldade foi a questão dos valores pessoais que ele possuía em contraste com os valores que permeavam a religiosidade umbandista manifestada por seu paciente, sobretudo a questão dos sacrifícios animais. Todavia, apontou para o cuidado necessário de acolhimento e de

suspensão dos valores pessoais para a possibilidade do projeto terapêutico ter sequência.

Ademais, sobre sua sensação e sobre o desconhecimento a respeito da religião umbandista, P3 nos contou sobre um certo imaginário coletivo que existe em torno dessa manifestação religiosa, no que nos pareceu ser uma das dificuldades de acesso à temática em consultório. Em direção similar, a participante P6 disse não ter conhecimento nenhum sobre a umbanda para além do senso comum.

Parece-nos que são, justamente, por esses motivos que os participantes revelaram a necessidade de o psicólogo poder desenvolver uma escuta que possibilite a eles aprender com seus pacientes. P1, por exemplo, ressalta a idiossincrasia da estrutura livre que a religião umbandista possui, que acaba por contrastar com inúmeras regras sociais.

A participante P3 parece acompanhar o raciocínio ao nos dizer que há uma necessidade de escuta e compreensão por parte do psicólogo, sobre o sentido da fé umbandista para cada um de seus atendidos.

A participante P4, em sua narrativa, deu-nos uma importante contribuição ao enfatizar que fazer as pazes entre a psicóloga clínica e a religiosa foi seu “*ponto de virada*” profissional. Além disso, revelou a importância que o espaço terapêutico oportuniza, pois permite que se fale e reflita sobre o tema, em uma interlocução que abre portas ao encontro de si consigo mesmo e com a necessidade de recepção deste tema na clínica.

Entretanto, como pudemos notar, os levantamentos recuperaram poucos estudos que focam a clínica como esse espaço privilegiado, principalmente com relação à umbanda e outras religiões matriciais afro-indígenas. Em verdade, a maioria dos resultados apontam para a prevalência de estudos etnográficos e de campo (em terreiros e comunidades).

Retomando os depoimentos, e indo além, o exemplo trazido por P4, que nos narrou um caso que a impactou muito, vivido com sua aluna, um casal que frequentava terreiro de umbanda e o segurança da clínica escola que também era do “*axé*”, uma situação muito desafiadora se desenrolou, que tinha direta relação com crença, incorporação, transtorno mental e a história de vida dos pacientes. Com sua experiência como professora e alguma vivência religiosa, a docente pôde manejar o desfecho do caso sem maiores sofrimentos e utilizá-lo como ponte pedagógica a seus outros alunos do grupo de supervisão.

A história de P4, assim como o exemplo de P2, nos transportam diretamente à vinculação que temas religiosos possuem com a ideia de transtornos mentais.

Lembramos, então, de Augras (1983), para poder dizer que a magia, o feitiço e as *calungambas*²⁰⁹, a macumba e o macumbeiro, a umbanda e o umbandista falso-espírita, ao incorporar os ancestrais para o acolhimento de quem os procura, para a cura de seus males, inclusive, não podem ser tomados como reducionistas patológicos ou transtornados por si só, através de suas manifestações. Suas práticas, incluído principalmente, o transe de possessão - a *tomada do santé* que sobreviveu do rito cabulista -, são parte constituinte do universo de suas profissões de fé e não uma desagregação que ameaça à sociedade e à saúde da população ou uma patologia simplesmente.

Reavendo um pouco de história, lembramos que em 1904, criou-se o *Juízo de Feitos da Saúde Pública*. Este *Juízo* atuaria duramente contra as práticas enquadradas nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal decretado em 1890, que expunham respectivamente: "o exercício profissional da medicina, limitando sua prática a quem provasse estar habilitado"; "[proibia a magia e] o espiritismo quando servem para inculcar sentimentos de ódio e amor e curas de moléstias curáveis e incuráveis" e a existência "do ofício denominado curandeiro" (Velho, 1992, p. 42, o *grifo é meu*).

Ressaltamos, também, que no primeiro quartel do século XX, com as manifestações mediúnicas, espirituais e religiosas não-hegemônicas, sendo cada vez mais frequentes, era muito comum uma dura e franca repressão que, todavia, não se aplicava apenas no terreno jurídico-legal. Isso, porque, a classe médica, amparada pelo movimento eugenista, ao formar a Liga de Higiene Mental em meados da década de 1920 (Costa, 2006), inicia ou consolida a ideia de uma psicopatologização das manifestações dos adeptos e dos próprios rituais. Giumbelli (2003), ressalta que, principalmente na década de 1930, "os textos médicos (...) procuraram patologizar o espiritismo como fator de doenças mentais" (p. 252) e se referem tanto ao alto quanto ao falso espiritismo em suas considerações reducionistas.

De acordo com Costa (2006) "nos anos 30, os psiquiatras pensavam poder prevenir a incidência das doenças mentais recorrendo às noções de higiene psíquica e racial. Para tornar verossímil esta ambição, acabaram convertendo-se à ideologia

²⁰⁹ Ver no Glossário o termo '*Kalunga*'.

eugênica” (p. 9). A compreensão taxativa sobre o transe mediúnico, a incorporação, como uma doença mental, desde os primeiros pesquisadores das religiões de matriz africana e indígenas, parece ter se consolidado a partir deste período.

Como exposto por Velho (1992),

desde a virada do século, a existência legal dos centros ficou condicionada a alvará e licença na polícia. Em 1941, o chefe de polícia passou a exigir além do registro na Delegacia Distrital e na Delegacia Especializada, que eles se registrassem na Delegacia Especial de Segurança Pública, que informaria sobre os antecedentes político-sociais, e na Delegacia Geral de Investigações, que informaria sobre os antecedentes criminais de seus componentes. Para o centro espírita poder funcionar, o processo de registro deveria seguir para o gabinete do chefe de polícia que despacharia a favor ou contra a liberação de seu funcionamento (p. 46).

Como explica a autora, essa solicitação teria como justificativa os “insistentes pedidos feitos pelas diretorias dos hospitais de alienados” (Velho, 1992, p. 46), do que podemos depreender sobre as diferentes faces com as quais a perseguição, observada desde as santidades, se constituiu. O *problema de saúde pública*, a endemia macumbeira, parece ter sido uma das justificativas mais contundentes atribuídas ou reduzidas às noções de inferioridade *versus* superioridade racial e cultural.

Conversar, ver, sentir, relacionar-se, acordar e dormir, dia a dia com os mortos é uma das práticas comuns do universo umbandista. Os ancestrais vivem junto dos adeptos que os louvam a cada vez e em cada caso. E essa é uma relação sagrada que não pode ser ignorada em proveito de um julgamento reducionista e adoecedor em primeira instância ou imediatamente. Em algumas vezes, os horizontes de existência que se apresentam na clínica mostrar-se-ão permeados com o sagrado umbandista.

Por meio dos escritos de Simas (2021) podemos dizer que a umbanda constituiu (-se) a (partir da) história do Brasil. Sendo assim, a psicologia pode trazer muitos esclarecimentos e contribuições aos interessados, em estudos que possam evocar o espaço clínico, pois este espelha o mundo comum em que todos somos, enquanto um espaço capaz de acolher diferentes saberes. E onde essas expressões ancestrais podem se encontrar em confluência significativa.

Não apenas como indicações de patologias das mais diversas, como Rodrigues (1896/2014), que interpretou a possessão como “um estado de sonambulismo provocado, com cisão e substituição da personalidade” (p. 81) ou Ramos (1934/1988), que ao retomar as possessões demoníacas ou “epidemias de

possessão" (p.182) dos séculos XIII ao XIX, comparou-as ao "estado de santo" (p.169) que nada mais é, senão a própria incorporação hodierna e diz serem "apanágios de populações incultas" (p. 183), cujo fenômeno, também por ele chamado de "possessão espírito-fetichista" (p. 198), seria vinculado a toda sorte - ou azar - de morbididades que vão desde a histeria à estados sonambúlicos, hipnóticos e esquizofrênicos. É evidente que para tanto, a postura científica necessita de uma revisão.

Podemos considerar, portanto, que pelo menos na clínica, considerar a religiosidade como um ponto de importante troca, cuidado e reflexão, reduz a distância entre os saberes científicos e seu desestimar dos saberes religiosos não-hegemônicos.

Nos limites do alcance psicológico, levar em consideração essa forma de viver, pode aproximar o profissional de seu paciente que vem acompanhado de muitas vozes e tanta gente que pode ser ouvida, pois se trata, tanto do mundo de referência dele quanto da constituição da sociedade brasileira que a clínica retrata. E como re-trata, estamos dialogando aqui, também, com reparações e resgates históricos que cabem à psicologia.

É necessário lembrarmos que a medicina se instala no Brasil, oficialmente, a partir de 1808 com a fundação da *Faculdade de Medicina da Bahia*, denominada de *Escola de Cirurgia*. Antes deste período a prática médica, que desembarcou do lado de cá do Atlântico com médicos tripulantes da primeira expedição, era esparsa e absolutamente particular aos colonos, dividindo ombro a ombro os espaços de cura com os saberes ancestrais dos povos originários e das culturas que foram trazidas na diáspora. Para grande parte da população, portanto, os únicos agentes de saúde eram as curandeiras e curandeiros (Dandara e Ligiéro, 2018). Lembramos, em igual medida, que nem todos tinham acesso ao cuidado médico, mesmo após a implementação da Faculdade na Bahia.

Apontamos, também, que em 1886, Franco da Rocha iniciou seu levantamento estatístico sobre as raças e a incidência de transtornos mentais. À época, o teorismo sobre a divisão da sociedade e a hierarquia racial predominava e uma vasta plantação, sobre o transe nas/das religiões de matriz africana já havia se estabelecido, desabrochando em jardins contaminados e doentes anos mais tarde.

Como Bastide (1972/2016) apontou:

O problema da 'loucura entre os negros' parece não ter preocupado nem os psiquiatras nem os sociólogos antes do fim do século XIX. Foi a abolição que

o colocou. Era preciso integrar às comunidades nacionais todo um contingente de cor libertado, mas que não havia recebido uma 'educação para a liberdade'. Franco da Rocha começa, em 1886, a levantar estatísticas das doenças mentais segundo as raças em São Paulo, no Brasil, porém essas estatísticas constam dos relatórios do Ministério da Justiça, ao lado das estatísticas dos crimes e suicídios, como indícios da desorganização da massa negra após a supressão do trabalho servil (p. 235).

Sabe-se que o eugenismo nos idos de 1920 era o grande fomentador das práticas médico-psiquiátricas. Como vimos a Liga de Higiene Mental estabeleceu-se e (retro)influenciou as escolas social e psicológica, esta última, exequível na clínica, modelo tido como tradicional e que, de acordo com Souza e Barbosa (2020), carrega a estiva do que podemos chamar de uma pré-formação de psicólogos nos laboratórios criados em hospitais psiquiátricos.

As autoras resumem que a forte presença de uma visão médico-clínica, positivista e reducionista, fundamentaram os fazeres tanto da psicologia, quanto da clínica psicológica. Nessas circunstâncias científicas, as religiões afro-indígenas, sobretudo as de base Centro-Africanas, como a umbanda, já sofriam o golpe das (in)compreensões culturais - que tomavam o espaço do conceito de raça - e das reduções patológicas dos modelos sociológico e médico.

Relembramos que a própria história da psicologia, de acordo com Soares (2010), remonta uma relação interdisciplinar com a *Escola de Cirurgia*

A partir da primeira década de 1900, as teses, ensaios e atividades dos médicos, saídos das duas Faculdades, Rio e Bahia, trazem caráter científico mais preciso e interesse Psicológico mais definido, pelo uso de métodos e técnicas de Psicologia de maior objetividade e confiabilidade (pp. 14-15).

No pós-abolição, período em que as pesquisas em psicologia na interface com o campo das ciências naturais e biológicas despontam com mais ímpeto, houve uma transformação radical do "mundo negro" (Ortiz, 1978/1999, p. 27):

Por todos os lados, o negro se vê vencido pela concorrência estrangeira, como no caso do artesanato, onde ele ocupava até então uma posição privilegiada. Mesmo nos empregos mais modestos: engraxate, vendedor de jornais, entregador de peixe, ele se vê batido pelo imigrante, que não teme se desconsiderar, preenchendo essas funções. A expansão da cidade destrói a herança cultural negra que se conservara durante os séculos de colonização. O negro torna-se marginal, alcoólatra, criminoso (p. 28).

Tal transformação, entendida por Ortiz (1978/1999) como um movimento desagregador, ressoou no sofrimento emocional da população. Bastide (1972/2016), destacou que houve significativo aumento de suicídios de afrodescendentes, o que evidencia, sem generalizações, que não havia uma atenção ou um preparo para

acolher as mudanças sociais, que se fizesse suficiente. Os terreiros de macumba – que são a mãe da umbanda hodierna (Filho, 2021) - e os candomblés, àquela altura já sofrendo repressões de todos os lados, parecem ter sido os únicos dispositivos de saúde dos *marginais*, *alcoólatras* e *criminosos*.

Retomando a criação da Liga e expondo sua relação e influência com a construção da escola psicológica, Soares (2010) nos revela que após a criação da Liga, que era a grande responsável pela promoção das 'Jornadas Brasileiras de Psicologia', a mesma propõe ao Ministério da Educação e Saúde “

a criação obrigatória de Gabinete de Psicologia, junto às clínicas Psiquiátricas. Como se vê, inovações que, nos nossos dias, trazem para o seio da Psicologia e para a Profissão largo campo de atividade e de melhoria científica, através da abordagem do homem e seu ajustamento, têm raízes bastante antigas, na ação de pioneiros. O Ministério de Educação e Saúde avoca a si, com a denominação de Instituto de Psicologia, o Laboratório de Psicologia do Engenho de Dentro, que funcionou de 1923 a 1932, e preparou profissionais de diversas especialidades. Foi o primeiro centro brasileiro de pesquisa pura, em Psicologia (p. 15).

O que exatamente era pesquisado, ou melhor, determinado nessas pesquisas médico-psicológicas providas pela Liga e que também influenciou e foi influenciada pelos autores sociológicos do período?

Os negros e os mulatos perceberam que, mesmo tornados iguais aos brancos perante as leis republicanas, estavam de fato segregados por sua condição econômica e, principalmente, racial, pois em tal projeto de modernização não lhes foi reservado nenhum espaço. As idéias europeizantes das cidades brasileiras levaram a um paulatino isolamento dos núcleos negros, considerados pela polícia como local de malandros, criminosos, bêbados, desocupados e embusteiros em geral. (...) Planos sanitaristas desempenharam seu papel higienizador junto a esses núcleos. Tidos como focos de doenças e epidemias que colocavam em risco a saúde da população das cidades, esses lugares foram estigmatizados pela classe média e frequentemente fiscalizados pelas autoridades sanitárias no sentido de isolá-los e prevenir o alastramento de possíveis doenças contagiosas como varíola, tuberculose, febre amarela e muitas outras 'doenças da pobreza' (Silva, 2005, p. 53).

O que antes definia-se como a raça inferior, a ser medida como indício prevalente de loucura nas estatísticas médicas, no início do processo de modernidade e urbanização passa a ser definido como falta ou o atraso cultural que faz a combustão para a produção da magia e, nesse caso, da magia incorporada por espíritos ignorantes que procura promover malefícios e, ao longo das décadas de 1920 e 1930, com a criação da repressão especializada ao baixo espiritismo, contra a lei.

Para Ortiz (1978/1999), "é sobretudo a dominação simbólica do branco que acarretará o desaparecimento ou a metamorfose dos valores tradicionais negros; eles tornam-se caducos, inadequados a uma sociedade moderna" (p. 27). Assim, "a reforma da cidade pressupõe uma luta contra os considerados poluidores", e é aí que "intensificam-se os processos criminais contra feiticeiros e aqueles que fazem mal à saúde pública e à nacionalidade" (Velho, 1992, p. 190).

Bastide (1972/2016), foi quem bem explicou sobre a relação que os campos médico, sociológico e psicológico endereçaram, com o carimbo patológico, acerca das doenças mentais que se relacionavam com os transe de possessão nas macumbas, umbandas e outras práticas bantos, nos estudos das religiões de matriz africana e indígenas, iniciados por Nina Rodrigues, para as gerações seguintes. Suas conclusões são sempre em deferência à expressão religiosa nagô (mais pura), considerando a desagregação da cultura africana no baixo espiritismo (mistura/sincretismos), a mola propulsora para a loucura.

1.6. Umbanda(s) e Psicologia na Docência: os (não) saberes na formação de psicólogos

O participante P1 não relatou nenhum fato marcante com relação à docência e a umbanda. Contudo, disse sobre sua percepção pessoal com relação aos alunos umbandistas e de outras religiões matriciais afro e afro-indígenas em comparação a outras profissões de fé, que já teve a oportunidade de se deparar em sua carreira. Relatou ele que a dificuldade vivida na docência se revela quando há o encontro dos valores de alunos de outras religiões com os valores da umbanda e estabelece um limite de oposições maturidade x imaturidade dos graduandos.

Além disso, P2 também nos disse perceber muito preconceito contra alunos que são umbandistas e nota que questões religiosas misturam-se com questões de racismo.

Retomamos que historicamente, assim como com a umbanda e outras religiões de matriz afro-indígenas, o kardecismo, que influenciou mormente as práticas umbandistas, também sofreu ataques, não apenas por ser uma prática de contato com os espíritos ou o sobrenatural, senão por ameaçar a religião oficial e seu amplo domínio nos/dos fiéis.

Fato é que no período pós-abolicionista – leia pseudo-libertador - e fundação da República, a Igreja, mesmo com menores poderes, ainda exercia gigantesca influência. Assim as bases jurídico-legais foram erigidas tendo como ponto referencial o catolicismo.

Visitando a história, encontra-se que a primeira lei contra o espiritismo que se tem notícia no Brasil, como foi exposto por Velho (1992), é o Decreto de 1890 que institui o Código Penal. Deve-se ressaltar que o Decreto de 1890 ainda não faz distinção entre os diferentes *espiritismos*, *magias* e *seus sortilégios*. O período era de efervescência e mudanças, era necessário restabelecer o controle e a ordem. Nesse sentido, não apenas os kardecistas, como todas as manifestações em que há evocação de mortos, estavam sujeitas ao peso da lei, sobretudo as práticas oriundas das tradições indígenas e africanas.

De acordo com Negrão (1996), o termo ‘baixo espiritismo’ teria aparecido pela primeira vez na mídia, em 1918, no jornal a *Tribuna de Santos* como uma categoria acusatória antagonista ao verdadeiro ou alto espiritismo. Isso nos é importante, pois após seu aparecimento nas notícias, passa-se a considerar o ‘alto espiritismo’ como

uma religião "protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social" (p. 57). O falso ou baixo espiritismo, por sua vez, como se pode imaginar, estaria sujeito a todas as formas de "'sortilégios', de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes" (p. 57). É óbvio, como determina o autor, "que as práticas mágico-religiosas de origem negra enquadravam-se dentro desta última categoria" (p. 57).

Conforme exposto por Velho (1992), passados alguns anos, já em 1927, há a criação da *comissão do delegado Mattos Mendes para a repressão ao baixo espiritismo*. À época, como revela Negrão (1996), muitos centros espíritas foram fechados, alguns deles de umbanda disfarçados com a cognominação de espíritas como um meio de se protegerem dos ataques do estado e dos higienistas. Contudo, o autor nos explica que principalmente a partir da década de 1930 "verifica-se que o Espiritismo, criminalizado no primeiro Código Penal Republicano, não mais está incluído no rol das proibições que, contudo, se referem explicitamente à Macumba e ao Candomblé" (p. 70), incluída também a umbanda.

Em 1934, criou-se a 1ª Delegacia Auxiliar especializada na repressão do baixo espiritismo. No mesmo ano se organizaram as Polícias de Costumes que controlariam as instituições "religiosas e médicas" (Velho, 1992, p. 46) em uma forte campanha repressora. Continuando, Velho (1992) nos faz saber que em 1937, criou-se a *Seção de Tóxicos e Mistificações* dentro da Delegacia de Costumes, especializada na regulação e no controle dos centros espíritas e na repressão do falso espiritismo.

Imperativo dizermos que o período vulcanizava-se pelo calor nacionalista e impregnava-se por todos os cantos, procurando resgatar a um só tempo o passado brasileiro, ressignificando-o à moda estadonovista, sem muito contato factível com a história real do país que procurava se afastar do estigma escravocrata e almejava um futuro com uma identidade nacional bem delimitada, tendo no presente - e à força - o enaltecimento evolucionista de uma cultura ideologicamente moderna(ista) que possibilitasse esse molde, construído sobre o mito da democracia racial. Mito esse que, desde 1845, com Von Martius e a publicação de sua monografia, fazia sombra à compreensão de um Brasil "dando ênfase às três raças, que nos serviram de origem, e ao papel que coube a cada uma nesse processo" (Sá Junior, 2004, p.

26). Sabe-se que em 1933, a publicação de *Casa Grande e Senzala*, que retoma o que já estava exposto por Martius a partir de outros ditames, foi um marco científico e cultural brasileiro. A obra de Gilberto Freyre também contribuiu para a história de formação das religiões matriciais afro-indígenas, sobretudo algumas umbandas, que emprestaram dela a noção democrática de (sub)existência entre diferentes culturas.

Cabe lembrar, uma vez mais, que o regime político do Estado Novo, implementado em 1937, acepção de Getúlio Vargas que subira ao poder em 1930, era baseado no modelo fascista italiano. É nesse período social e político que aconteceu o processo de 'fortalecimento' da umbanda, na passagem de seita marginalizada para religião instituída.

Nesse ínterim, podemos compreender que, enquanto o denominado verdadeiro ou alto espiritismo caminhava seguramente para sua "completa legitimação", sob as categorias de falso ou baixo espiritismo agrupavam-se os cultos de raízes africanas e indígenas - a umbanda, "as macumbas, os canjerês e os candomblés (...) - cultivados por negros, mulatos e mesmo brancos das classes subalternas, eram objetos de intensa repressão" (Negrão, 1996, p.73).

Na década de 1940 realizou-se, no Rio de Janeiro, o Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda tendo objetivos muito claros: "criar a imagem de uma umbanda 'pura', 'branca', através da eliminação dos elementos africanos tidos como maléficos (ou de quimbanda)" (Silva, 2005, p. 116), chamada de *Espiritismo de Linha ou Espiritismo de Umbanda*.

Ao apresentar-se impermista e nacionalista, a umbanda fornava-se sem deixar de trazer os elementos indígenas e africanos; todavia, era necessário civilizar seus componentes, evoluí-los. Papel que caberia às federações e aos sacerdotes 'verdadeiros' que traziam não mais os batuques dos calundus, mas a harmonia uníssona e silenciosamente tumbal do mito democrático racial. Das conclusões do Congresso, nasce a (es)extremada compreensão de que *Umbanda é magia branca e Quimbanda é magia negra*. O autor da consumação racista foi Lourenço Braga (1942/1957), um umbandista, que em seu livro publicado iniciou a sacramentalização da resignificação e afastamento das origens afro-indígenas das práticas e rituais 'da nova religião'.

Como Brown (1986) bem explicou, na oposição fornecida no seio da própria formação da umbanda, todos os males atribuídos à religião pelo Estado e pela Igreja passaram a ser (re)direcionados à quimbanda, agora imbuída de entidades imorais,

malignos poderes e práticas bárbaras derivadas dos (rituais) africanos. Quimbanda torna-se, portanto, a linha de esquerda, a prática de exploração aos inocentes, involuída e motivo de atraso social, enquanto que o outro lado era formado pela boa magia, da caridade, da linha branca, evolucionista, habitada por espíritos, mas espíritos de personagens (catequizados e obedientes), que simbolizavam a identidade nacional, dignos de respeito.

De acordo com Negrão (1996a), Silva (2012) e Carvalho e Bairrão (2019), o processo de demonização do culto umbandista, sobretudo à figura de Exu e das entidades exus e pombagiras, compreendidos como amorais e contrários à ética católica - acrescentamos da moral kardecista, isto é, eurocêntrica -, auxiliam na sistemática reprodução da perseguição às manifestações religiosas afro-indígenas que expõe o lastro da discriminação racial, por serem tratadas como cizânias do evolucionismo e da vida moderna. Em nossa opinião, tal concepção parece permanecer em maior ou menor escala contemporaneamente.

Pode-se notar, na divisão entre quimbanda e umbanda, um vislumbre do preconceito e das categorias acusatórias que algumas expressões religiosas foram definidas e que regem o ritmo da sociedade brasileira.

No processo de formação e tentativa de legitimação, não apenas se procurou desagregar a quimbanda e a umbanda, que em sua raiz se referiam mutuamente a uma prática ancestral de cuidado com a comunidade, alívio dos sofrimentos espirituais, emocionais e fisiológicos, dividindo-as em dois cultos distintos, como classificaram-na e reduziram-na à moda das teorias raciais, biológicas e políticas. Ao que parece essa clivagem e estigmatização ainda perseguem os adeptos contemporaneamente.

Assim, voltando à narrativa da participante P2, que nos disse perceber muito preconceito contra alunos que são umbandistas e notar que questões religiosas misturam-se com questões de racismo, revela-nos que por ser “*negra*” procura, então, se colocar como uma facilitadora que visa a descristalização dessa postura e possivelmente do cenário em que estão submersos os cultos matriciais afro-indígenas, afinal, estamos tratando aqui de uma forma de racismo.

Ressaltamos que a postura narrada pela participante antecede a publicação das Diretrizes de 2023, entretanto, sua conduta vai ao encontro do que nelas está disposto, o que de alguma maneira ilustra o atraso com que foram publicadas:

Art. 25. A formação de professores de Psicologia deve promover competências básicas para uma prática pedagógica reflexiva e crítica comprometida com a ética da educação e ética escolar. Parágrafo único. São competências básicas esperadas do professor de Psicologia, dentre outras. VII – Identificar questões e problemas socioculturais, educacionais e outros com postura investigativa, integrativa e propositiva em face de realidades complexas, a fim de contribuir para a superação de exclusões sociais, étnico-raciais, econômicas, culturais, religiosas, políticas, de gênero, de portadores de deficiências e necessidades especiais entre outras.

A participante, também, nos contou sobre um acontecimento muito significativo em sua história envolvendo um sacerdote que era seu aluno e suas obrigações ou preceitos²¹⁰, que pode nos auxiliar a compreender a extensão do respeito à religiosidade de cada um.

A participante P3, em sua narrativa, revelou que em 20 anos não se deparou com tema em sua experiência pessoal como docente ou com alunos de psicologia que procurassem abordar este tema em suas pesquisas.

Esse dado nos parece significativo ao rememorarmos as revisões que realizamos, uma vez que a incidência de estudos sobre umbanda é ainda menor em comparação a outras profissões de fé.

De maneira geral, temas religiosos, neste caso da umbanda, parecem encontrar uma maior acolhida e possibilidade de trato em aulas de supervisão de estágio. Afinal, a formação de psicólogos necessita dar conta desse fenômeno estritamente humano, de modo a preparar, mesmo que inicialmente, o futuro professor ao acolhimento de demandas derivadas desse conjunto temático para a atuação na sociedade brasileira que, assim como a umbanda, se constitui encruzilhadamente não-hegemônica e plurívoca.

Sem impedimentos, uma vez mais perguntamos: Como fazê-lo nesse contexto?

Retomando nossas indagações iniciais, acreditamos que se dividem em quatro pontos, que se relacionam entre si, as reflexões que nos forma possíveis. Nossa postura ao levantar esses pontos, procura ser compreensiva e permeou a pesquisa como um todo. Aqui, entendemos compreender a partir da hermenêutica heideggeriana (1927/2015). Para o filósofo, compreender trata-se de um fundamento do poder-ser próprio. É o modo como já nos relacionamos, ex-taticamente, em nossa projeção no mundo que é o nosso. Compreender carrega em si um horizonte

²¹⁰ Ver no Glossário.

de possibilidades compreensivas e, portanto, não é algo estanque, acabado e compreendido final e hermeticamente.

Cumpre-nos dizer que nossa intenção não é discutir ou criticar as Diretrizes em si mesmas. Mas sim, a partir delas - pois como seu nome sugere, são apontamentos que visam ou determinam um objetivo -, refletir sobre a formação de psicólogos e em psicologia.

Dessa forma, o primeiro ponto a ser trazido é o aparente ostracismo que ainda existe em relação a temas religiosos e ou espirituais, tanto na DCN-Psicologia de 2011, quanto na de 2023. Entendemos que esse enredo alude aos primórdios da psicologia no Brasil, onde a tentativa de estabelecimento como um campo de saber independente, substancialmente, teve como precípua as bases das ciências naturais.

No documento de 2011, nota-se que as Diretrizes não abarcam diretamente os aspectos religiosos e espirituais. No documento de 2023, apesar de encontrarmos, o conteúdo parece-nos superficial ou genérico.

Se analisarmos que as primeiras DCNs-Psicologia de 2004, assim como as de 2011 e as de 2023, não foram e não são suficientes no trato com essa temática, e antes dessas publicações, se observarmos o modo como a psicologia se constituiu, relacionamos nossas reflexões diretamente com as produções do Sistema Conselhos que parecem complementar aquilo que não foi alcançado nem na história da psicologia nem nas Diretrizes. Em especial, às produções do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP) e do CFP, de modo a inspirar alguma decifração.

Em 2013 (CRP-SP, 2014), é produzida a nota técnica que expõe o posicionamento do Sistema frente a interface dos temas religiosos e espirituais em psicologia e, também, revela a religião como “um dos elementos mais complexos e irredutíveis da tessitura das culturas” (CRP-SP, 2014, p. 16). Em 2016 o CRP-SP publica a 14ª Moção: “Apoio à Inclusão do Diálogo com as Epistemologias não Hegemônicas e os saberes tradicionais nos Ambientes de Formação e Pesquisa 2013-2016” (CRP-SP, 2016, p. 21). Ainda no mesmo ano, nasce o projeto estadual *‘Diversidade Epistemológica Não Hegemônica, Laicidade e o Diálogo com os Saberes Tradicionais’* (DIVERPSI), que publicou pelo CRP-SP, em 2016, um conjunto de textos chamados de *‘Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade’*. Em abril de 2023 o CFP publica a Resolução n. 7 (CFP,

2023), uma normativa que direciona o exercício profissional em relação ao caráter laico da prática psicológica.

O empenho do Sistema Conselhos, se não propositadamente, com algum sucesso, acaba por resgatar a história da psicologia no Brasil dando contornos culturais mais próximos de sua concreta idiossincrasia social e complementa as ausências das Diretrizes.

Essa reflexão nos remete ao segundo ponto, qual seja, tratar de maneira superficial os diferentes contextos religiosos dá conta de suas complexidades e contradições formadoras, sobretudo de religiões historicamente rechaçadas e marginalizadas como a umbanda?

Refletindo de outra forma: Como atuar em diferentes contextos religiosos, se não há um ensino básico que especifique as contradições que existem entre as diferentes religiões em nossa sociedade? Mais especificamente, como atuar em relação a contextos ou temas umbandistas dada as características de seu campo, clivado, em disputa e com tantas vertentes e modos de expressão quantas se pode imaginar?

Dirá Neubern (2013), que Pais de Santo ocupam espaço e convivem ombro a ombro com a medicina e a psicologia, com os médicos e psicólogos. Espera-se do psicólogo, de acordo com os dispositivos das DCNs, que ele possa se (re)encontrar com as figuras pertencentes ao ethos socio-cultural-espiritual brasileiro - o mundo ou sociedade comum em seus diferentes contextos. Pois, habitando nesse mundo, em que todos somos, ou seja, o mundo fático, já se encontrou de alguma forma com essas entidades, ancestrais e tradições tão diversas.

Mas por que se (re)encontrar?

Perdido na atualização do hoje, o impessoal compreende o “passado” a partir do “presente”. A temporalidade da historicidade própria, ao contrário, enquanto instante que antecipa e repete, é uma desatualização do hoje e uma desabitução dos hábitos impessoais. Carregada dos despojos do passado que se lhe tornaram estranhos, a existência impropriamente histórica busca, por sua vez, o moderno. A historicidade própria compreende a história como o “retorno” do possível e sabe, por isso, que a possibilidade só retorna caso, num instante do destino, a existência se abra para a possibilidade, numa retomada decidida" (Heidegger, 1927/2015, p. 484).

É necessário se (re)encontrar, acreditamos, pois a formação científica de/em psicologia parece ter alijado em apostasias assépticas a possibilidade de uma intersecção de saberes religiosos e espirituais legítima, doadora de sentidos e, porque não, de vida.

A necessária abertura para uma formação generalista das Diretrizes, mas que não perscruta conteúdos espirituais e religiosos e suas particularidades, não tocada por um *instante do destino* e pelo pensar que habita no silêncio (Heidegger, 2003), não contempla a doação de um repertório básico para a atuação profissional na interlocução de saberes com religiões afro e afro-indígenas, como a(s) umbanda(s). Ao contrário moderniza-se, eximindo-se de conteúdos classificados aparentemente como arcaicos, carcomidos e retrógrados. Como também observamos ter acontecido na história que dividiu a prática espiritual de cura banto, a *mbanda kimbandeira*, em umbanda branca e quimbanda.

Assim, e chegando ao nosso terceiro ponto, uma vez aludido ao vigente ostracismo às religiões no campo científico e a falta de especificidades dos diferentes contextos religiosos, sobretudo de religiões sabidamente enjeitadas, não parece haver um preparo específico e suficiente para as áreas de atuação da psicologia, inclusive para a atuação clínica.

Per se, esse cenário ilustra algumas das dificuldades que encontrei na atuação. Talvez fosse uma demanda individual ou específica de um curso de psicologia. Outros autores, entretanto, como Neubern (2013), e o próprio CRP-SP (2016; 2016a), também relatam complicações similares ao abordarem aspectos religiosos e/ou espirituais Afro-brasileiros ou Afro-Indígenas.

De mais a mais, soma-se a lacuna na graduação que expusemos. Não fossem as publicações do Sistema Conselhos, supervisões, orientações, terapia, choro, vela, banho de ervas e batuque do tambor, o cenário seria ainda mais desolador.

Refletimos, portanto, que o modelo clínico não é mais cabível de ser venerado como modelo principal da psicologia. As exigências contemporâneas nos impelem a essa percepção, tão pouco que os cursos de graduação devem focar seus esforços em um preparo que se limite à clínica.

Entretanto, uma vez escolhido o campo de atuação, o aluno necessita ser melhor amparado por conteúdos específicos que tangenciam sobre temas religiosos e espirituais e, minimamente, sobre a especificidade histórica das diferentes religiões na sociedade em que está inserido. Mesmo quando a escolha do futuro profissional é a clínica.

Não queremos dizer que não concordamos com a formação generalista como está estipulada nas Diretrizes, sabemos da importância de um curso de graduação

que não oriente o aluno apenas ao modelo clínico, sabida e historicamente tecnicista, elitista, individualizante. A mudança de orientação à formação dos psicólogos foi fruto de muitos embates e conquistas, não há dúvidas.

Todavia, na esteira desses embates e frente ao disposto nas DCNs, uma vez na clínica, como o profissional poderá atuar criticamente frente às especificidades, as muitas vozes que compõem as religiões matriciais afro-indígenas? Além do que, por mais que a prática clínica de hoje possa existir assombrada pelo viés de outrora, não podemos dizer que configura-se na mesma clínica do início da psicologia. A sociedade transformou-se, a clínica que a espelha, também, afinal, ela é formada de e por pessoas, habitantes de um mundo referencial com aspectos comuns, em que o disposto é imperativamente atravessado por elementos religiosos e espirituais.

Assim, não fornecer o mínimo sobre as religiões, suas diferenças e composições, que constituíram a malha social brasileira, nesse sentido, pode ser considerado um atraso, pois retorna a minimizar ou fornecer noções reducionistas que foram, justamente, o ponto de crítica e de luta para a fundamentação das DCNs-Psicologia, no que tange à formação tradicionalista da clínica.

Como nos indica Simas (2021), sugerimos a existência,

(...) no Brasil, de um ecossistema de sabenças encantadas que operam dinamicamente na dimensão do alargamento da experiência do ser no mundo. O bordado desses encantamentos diversos pressupõe a interação entre o visível e o invisível e a diluição de fronteiras entre humano e o natural (p. 22).

O que nos leva ao quarto ponto já enaltecido anteriormente: pesquisa e produção de conhecimento.

Uma vez adentrando em nossas discussões, reiteramos a importância da produção de conhecimento em pesquisas que se interessem por temas africanos, indígenas, étnicos, sociais, religiosos e espirituais em diálogo com a psicologia, sobretudo em um país que tem em sua constituição tantos atravessamentos, disputas e complexidades oriundas dessas tematizações. Pesquisas essas que possam, entre outros, relacionar os temas em diálogo com a clínica e, necessariamente, com a formação, não apenas ancoradas nas ciências naturais, mas sim, e sobretudo, na(s) própria(s) humanidade(s).

Com esse provimento, talvez, possamos acompanhar a demanda exigida pelas Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08 (BRASIL, 2003; BRASIL, 2008) e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e

para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, do Conselho Nacional de Educação (CNE/CP 001/2004).

Como dissemos, a compreensão desses quatro pontos estão presentes ao longo desta tese. Afinal, “todo compreender implica um saber prático, um *saber-fazer*, que muito mais do que objetivo de qualquer ciência é o fundamento de todo ato compreensivo, e de toda busca por conhecimento” (Stefani; Cruz, 2019, p. 114).

Como dizem Stefani e Cruz (2019) “esse saber que orienta a prática, que traz consigo um poder ou uma capacidade, um saber como se situar diante das várias situações da vida, é o sentido do compreender” (p. 114). Foi o que buscamos compreender com este conjunto.

Em verdade, toda a pesquisa aqui realizada procurou se aproximar deste quarto ponto de reflexão, que se inter-relaciona com os outros, em um todo que visou tangenciar sua complexidade, expondo a possibilidade do diálogo entre os saberes umbandistas com os saberes científicos da psicologia.

1.7. Narrativas de Experiência

A metodologia de narrativas de experiência mostrou-se como um importante recurso às pesquisas em psicologia clínica, por possibilitar tanto o resgate interpretativo e qualitativo da experiência de vida do pesquisador-psicólogo, que oportuniza o desvelamento de sua rede de significados e sentidos, quanto da experiência formativa do profissional, por permiti-lo, através da recuperação e reflexão de suas vivências, (re)apre(e)nder sobre sua história e sobre a existência ou não da quietude do pensar.

Cabe-nos, também, dizer, que em nossas revisões, foi encontrada apenas uma pesquisa que se utilizou do método de narrativas autobiográficas: a dissertação de Beneduzzi (2012), na PUC-SP. Contudo, esta não tratava diretamente sobre o tema de religiões não-hegemônicas, como a umbanda.

Com o preparo possível graças ao levantamento e análise da primeira fase, o exercício de rememoração realizado pela metodologia de narrativas de experiência, nos auxiliou a enxergar não apenas a clínica psicológica de outra maneira, como espelhou nossa própria imagem como psicólogo.

Nesse sentido, o caminho que se iniciou com as revisões de literatura, indicando a possibilidade e a necessidade de pesquisas se debruçarem nos âmbitos clínico e formativo do psicólogo, nesta fase mostrou-se possível de ser desenhado enquanto se percebia seus diferentes matizes, detalhes e acidentes do(s) terreno(s) por onde seguíamos a caminhar; a partir do debate de temas que extrapolam os cercados da intersecção entre psicologia, umbanda e saúde.

Enquanto caminhávamos, nos encontramos com nós mesmos e a clínica mostrou-se como um ambiente possível à recepção de temas religiosos matriciais afro-indígenas, sobretudo a partir da religiosidade dos pacientes. Dito de outra forma e relacionando com o conteúdo dos depoimentos/entrevistas, foi possível (re)apre(e)nder sobre quem se é – e sobre religião, espiritualidade e religiosidade -, sendo Psicólogo. É nesse sentido, acreditamos, que a participante P4 relatou que fazer as pazes com a própria espiritualidade, a partir do conhecimento de si e do processo terapêutico, a auxiliou muito, não apenas como clínica, mas também como professora.

Na primeira narrativa que expôs, a partir da pergunta sobre poder ou não vestir o fio de contas (guia), a importância de se corporar a fé para a adepta

umbandista, exigiu um esforço de aproximação do terapeuta ao lugar de indigência de seu saber frente aos saberes não hegemônicos. Isso porque, o fio de contas não pode ser compreendido apenas como um aparato ritualístico ou litúrgico ou como algo de fora a ser usado; um colar, simplesmente. Ele transcende essa materialidade, corporando. A paciente, então, não apenas vestia-se de sua fé com suas guias, mas procurava (in)corporar os valores que elas representam em seus modos de ser. Condição que, possivelmente, pode(rá) ser observada com outros pacientes umbandistas.

A própria solicitação da paciente ao perguntar se poderia usar ou não sua guia, levando-se em consideração os embates e as situações de intolerância e preconceito que já vivia por sua escolha religiosa, em sua família, relacionamento e terapias anteriores, denota, em nossa compreensão, sua busca por um ambiente seguro em que pudesse manifestar-se livremente sendo quem ela era, para além de seu espaço religioso (terreiro). Sua busca revela a possibilidade de apreender sobre si mesma, a partir de si mesma e sobre o que se apelava em sua vida: poder estar vestida com sua fé, (in)corporada.

A segunda narrativa, ao passo que lançou luz a uma vivência de intolerância religiosa e ampliou nossa visão nos aproximando do racismo da sociedade brasileira, pela falta ética-proselitista de uma profissional, elucidou-nos, também, sobre a compreensão do terreiro de umbanda como um espaço terapêutico e de cura para os adeptos. Uma cura que está no seio de sua constituição e história e que pode interlocucionar com os saberes da psicologia, afinal um não (pode) anula(r) o outro. Como diz Fontes (2017)

Na medida em que o espaço psicoterapêutico se define e se realiza a partir da demanda feita por pessoas que se encontram em situação de sofrimentos e dilemas humanos para os quais não encontram estratégias psíquicas capazes de reduzir e minorar suas angústias pessoais, existenciais, relacionais e por vezes religiosas e espirituais, há que se incluir nesse espaço de ajuda todas as dimensões de sua vida (p.38)

Mas como fazê-lo se os psicólogos “tendem a se apresentar receosos dessa inclusão, seja por razões teórico-metodológicas, por conflitos espirituais/religiosos vividos e nem sempre elaborados em sua própria biografia” (Fontes, 2017, p. 39), ou ainda, “por preconceitos construídos sobre o sistema de crenças de seus clientes?” (Fontes, 2017, p. 39). A atuação de psicólogos despreparados, lançados em uma estrutura social secular de preconceito e intolerância, pode, infelizmente, carregar-se

imbuída da mesma que teve a corte inaciana frente às santidades ou do que já foi obrigatório da igreja combater, afinal, os calundus coloniais eram uns *alaridos dos infernos...*

Naõ era ainda de todo dia; quando ouvi tropel de calçado na varanda: e considerando andar nella o dono da caza, me puz apé; e saindo da camera, o achei na varanda , e lhe dei os bons dias, e elle tambem a mim. Perguntou-me como havia eu passado a noyte? Ao que lhe respondi: Bem de agasalho, porém desvelado; porque naõ pude dormir toda a noyte. Aqui acodio elle logo, perguntando-me, que causa tivera? Respondi-lhe, que fora procedido do estrondo dos atabaques, pandeyros, canzãs, botijas, e castanhetas; com taõ horrendos alaridos que seme representou a confusão do Inferno. E para mim, me disse o morador, nao ha cousa mais sonora', para dormir com sossego. (...) Senhor, me disse o morador, se eu soubera que haviéis de ter esse desvelo, mandaria que esta noyte naõ tocassem os pretos seus Calundùs. Agora entra o meu reparo, lhe disse eu. Pois, Senhor, que cousa he Calundùs? Saõ huns folguedos, ou adivinhações; me disse o morador, que dizem estes pretos que costumão fazer nas suas terras, e quando se achão juntos, tambem usaõ delles cá, para saberem varias cousas; como as doenças de que procedem; e para adivinharem algumas cousas perdidas; e tambem para terem ventura em suas caçadas e lavouras; e para outras muitas cousas" (Pereira, 1728, pp. 115-116, *ipsis litteris*).

Um banho de ervas maceradas para lavar a cabeça e a alma – e a divindade que habita na cabeça -, assim como indicado no terreiro para o seu tratamento, ao passo que nos indica uma noção de cuidado de saúde completamente diferente da habitualmente produzida e contemplada no campo psicológico, nos ensina, também, sobre a indigência do alcance e do saber do psicólogo neste contexto. Lavar a cabeça, os pensamentos, a alma de pesos históricos que carregamos, muitas vezes sem consciência de nós mesmos, é um dispositivo formidável e inalcançável como proposta factível à psicologia, mas que se mostra presente, tangível e articulável no espaço clínico quando há o diálogo com outros saberes.

A terceira narrativa desafia as racionalidades científicas acerca do conceito de saúde e convoca os profissionais à suspensão dos juízos de valores subjacentes às suas escolas de saber, na abertura que possibilita a admissão do encontro com as diferentes concepções e sabedorias que pulsam na heterogênea umbanda, deixando claro os distintos papéis do psicólogo e do sacerdote.

Evidente que incorporar foi considerado uma doença... Como dissemos, a partir da década de 1920, a ideologia eugênica era predominante na escola psiquiátrica, através da Liga de Higiene Mental que acabou por também influenciar mormente a escola psicológica (Costa, 2006). Contemporâneos e incentivadores a esse movimento são, respectivamente, os estudos de Rodrigues (1986/2014) e Ramos (1934/1988). As Religiões Afro-Indígenas, sobretudo as de matriz banto,

como a umbanda, que já despontava herdeira da quase findada macumba, sofriam o desterro das compreensões raciais, culturais e patológicas dos modelos científicos e da própria psicologia e, portanto, ascendentemente eurocêntrica, como expõem Neubern (2013).

Além disso, no Brasil, a passagem do século XIX para o século XX foi marcada por inúmeras e profundas transformações. À época, a sociedade brasileira vivenciava a troca de poder de uma monarquia absoluta e escravista para uma república pseudo-abolicionista, fator que por si só exige reconfigurações das mais diversas. Foi nesse cenário que Rodrigues (1896/2014), interpretou a possessão como "um estado de sonambulismo provocado, com cisão e substituição da personalidade" (p. 81). Ramos (1934/1988), por sua vez, em o 'Negro Brasileiro', retomou as possessões demoníacas e relacionou-as à "possessão espírito-fetichista" (p. 198). Em sua justificativa, tal vinculação estaria relacionada com o atraso cultural e, por consequência, com a incidência de patologias das populações incultas.

Compreendendo Concone (1987) e Cumino (2016) e levando em consideração as diferentes manifestações ou vertentes umbandistas, isto é, seus distanciamentos e aproximações na organização do culto e sua cosmovisão, em que se pese a incorporação ou transe de possessão ser um fenômeno habitualmente observado em seu campo, havendo elementos comuns e dissonantes em sua compreensão, acreditamos ser necessário, no contexto do consultório, especificamente, remeter-se não apenas ao modo que cada grupo umbandista interpreta o fenômeno possibilitando uma aproximação e ambientação, mas, também, ao modo como cada paciente, inserido nessas diferentes manifestações, idiossincraticamente abre-se ao seu entendimento, procurando respeitar e apreender, junto com ele(s), a potência de saúde ou de adoecimento que dele(s) pulsam.

A quarta narrativa acompanha em essência as outras três, pois expõe a necessidade de se (re)pensar o processo formativo do psicólogo, auscultando à percepção do lastro lacunar em que estão sendo formados e preparados os profissionais para lidar com temas fronteiriços como religião e espiritualidade, principalmente, de religiões historicamente marginalizadas, pois como dissemos, as diferentes expressões religiosas não ocupam lugares equânimes socialmente.

Ao nos aproximarmos da história de legitimação da umbanda, por exemplo, somos direcionados à compreensão sobre a própria história de formação do Brasil, ambas indelevelmente erigidas em um contexto escravagista e diaspórico. “Apesar de o Estado Novo ter sido contra o desenvolvimento dos cultos afro-brasileiros, houve um enaltecimento deles pela elite intelectual e artística, com o propósito de definir nossa identidade nacional” (Filho, 2021, p. 85).

A umbanda ao tornar-se legitimamente brasileira, como muitos autores expuseram²¹¹, visando sua legitimação, funda-se nacionalista e, como tal, à época - e mesmo agora para alguns de seus segmentos/vertentes - obrigou-se “a integrar sua cosmologia às contradições de uma sociedade de classe, que assina ao negro uma posição subalterna dentro de um mundo de dominância branca” (Ortiz, 1999, p. 8).

Tendo como norte o objetivo específico *‘compreender, a partir da metodologia de narrativas de experiência, possíveis pontos de intersecção entre os saberes psicológicos e umbandistas na experiência clínica’*, foi possível depreender que ao trazer à baila conteúdos que dialogam com os saberes não-hegemônicos das religiões matriciais afro-indígenas como a umbanda, a utilização desse método mostrou-se assaz por possibilitar a aproximação de seu múltiplo universo por uma via promissora que tangencia interpretações não reducionistas, pois viabiliza o alcance de suas muitas formas de manifestação a partir da própria experiência de quem as vivencia. Nesse sentido, seu lastro nos serviu *historiograficamente* como ponte ao encontro de nós mesmos e de quem fomos, podemos ser e estamos sendo como psicólogos clínicos.

1.7.1. Questões Metodológicas

Acrescentamos, todavia, que ao se adotar a escolha por essa metodologia dois pontos de reflexão foram levantados.

O primeiro deles é sobre a definição do tema e a clareza dos objetivos a serem investigados. O segundo trata diretamente sobre os procedimentos escolhidos e a sugestão que privilegia a recuperação das narrativas em

²¹¹ Ver o capítulo ‘3 Um pouco sobre a Umbanda’. Sobretudo sobre a *Quimbanda* e sobre a *Umbanda*.

videogravações. Isso, porque, assim como afirmam Oliveira e Satriano (2017), “a autonarrativa produzida em texto ou na escolha de objetos (documentos pessoais) favorece ao pré-julgamento, há mais tempo para optar (conscientemente ou não) o que e o quanto apresentar” (p. 380).

Além disso, exponho que para a utilização deste método – deste *caminho* -, deve-se compreender que estaremos desnudos para nós mesmos e para nossa consciência. Há de se espelhar erros e acertos, daquele que somos como profissionais e como pessoas. Com alguma sorte, talvez, possamos nos encontrar nas encruzilhadas de saberes encantados, que pulsam curas... E uma delas possa nos alcançar.

“Se quer seguir-me, narro-lhe; não uma aventura, mas experiência, a que me induziram, alternadamente, séries de raciocínios e intuições. Tomou-me tempo, desânimos, esforços. Dela me prezo, sem vangloriar-me. Surpreendo-me, porém, um tanto à-parte de todos, penetrando conhecimento que os outros ainda ignoram.

O senhor, por exemplo, que sabe e estuda, suponho nem tenha ideia do que seja na verdade – um espelho?

Demais, decerto, das noções de física, com que se familiarizou, as leis da óptica. Reporto-me ao transcendente. Tudo, aliás, é a ponta de um mistério. Inclusive, os fatos. Ou a ausência deles. Duvida?

Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo.

Fizemo-nos no concreto. O espelho, são muitos, captando-lhe as feições; todos refletem-lhe o rosto, e o senhor crê-se com aspecto próprio e praticamente imudado, do qual lhe dão imagem fiel.

Mas - que espelho?

Há-os “bons” e “maus”, os que favorecem e os que detraem; e os que são apenas honestos, pois não. E onde situar o nível e ponto dessa honestidade ou fidedignidade?

Como é que o senhor, eu, os restantes próximos, somos, no visível?”

(Guimarães Rosa, 2005, p.113)

1.8. Os saberes Não-hegemônicos da Umbanda nas Pesquisas, suas Vertentes e Manifestações

A pequena quantidade de pesquisas que se debruçam na encruzilhada de saberes entre Psicologia e umbanda, nos obriga a ressaltar que ao psicólogo cabe o asseguramento do diálogo respeitoso frente a pluralidade de expressões religiosas, evidentemente baseando-se na laicidade assim como disposto na Resolução nº7 de 2023 (CFP, 2023).

Depreendemos, todavia, que assentar-se na laicidade do estado para a prática psicológica, de onde a formação de psicólogos possui papel constituinte, não quer dizer promover apostasias, tão pouco um amparo em proselitismos.

A Psicologia, os espaços de formação de psicólogos necessitam ser laicos. Mas isso não quer dizer que não haja o encontro do sagrado, do religioso e do espiritual. Ser laico não significa negar as diversas religiões e espiritualidades que constituem e orientam a sociedade e suas diferentes posições sociais. Ser laico, tão pouco, significa ser ateu. Significa, neste contexto, estar preparado para respeitar e acolher a diversidade constituinte das existencialidades que podem se apresentar e, junto delas, trilhar caminhos possíveis.

Em relação aos saberes não hegemônicos da umbanda, ao se pesquisar sobre esta religião, sugerimos tanto uma retomada histórica de sua construção secular quanto assumir as diferentes vertentes ou 'escolas' existentes dentro de seu universo, pois perpassam diretamente assuntos nos quais o compromisso social da Psicologia pode se debruçar, dado a especificidade idiossincrática de cada vertente e de cada manifestação de umbanda e o modo como se manifestam.

Nos resultados por nós obtidos com as revisões ou com os depoimentos, por exemplo, navegamos por alguns dos apontamentos históricos constitutivos da umbanda. Notamos, contudo, que a falta de enaltecimento das diferentes manifestações ou vertentes de seu culto, pode dificultar a aproximação compreensiva às suas manifestações fenomênicas.

Afinal, a umbanda, essa prática espiritual e religiosa matricial afro-indígena, apresenta em seu universo uma formação em bricolagem, que se modulou cheia de conflitos e complexidades. Pesquisas que possam discutir esse cenário, trazendo à tona a tematização entre Psicologia, Clínica, Formação de Psicólogos, Religião, Espiritualidade e Religiosidade mostram-se cada vez mais importantes.

Todavia, não raramente podemos encontrar no campo da pesquisa em psicologia, dificuldades para trazer à luz estudos e processos psicológicos que estão associados a práticas religiosas não hegemônicas - como estudos sobre a mediunidade ou sobre práticas religiosas não tradicionais, por exemplo - “muitas vezes mediante restrições embaladas em retórica científica e politizada” (Bairrão, 2016, p. 23). Retóricas, que de acordo com Bairrão (2016) são de cunho mais propriamente “religioso do que científico, [que] na prática têm combatido especialmente as concepções de mundo e espiritualidades oriundas de setores sociais não hegemônicos e étnico raciais africanos e indígenas” (p. 25).

Alinhados a isso, nos cabe ressaltar a necessidade e a importância que pesquisas pautadas pela iniciativa de investigar temas étnicos, africanos, indígenas, culturais, sociais, religiosos e espirituais em inter-relação com a psicologia, principalmente no Brasil, podem facilitar o desencobrimento secular de preconceitos e estigmas dando força para novos aprendizados e significações.

Tal provimento acompanha em consonância a Lei nº 10.639/03 e a Lei nº 11.645/08 (BRASIL, 2003; BRASIL, 2008). Ressaltamos, também, que o Conselho Nacional de Educação estabelece em suas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (CNE/CP 001/2004) a inclusão de disciplinas de Educação das Relações Étnico-Raciais e questões que concernem ao universo Afro-Brasileiro, deixando imperativo que as Instituições de Ensino Superior as incluam em suas grades (BRASIL, 2004).

Entretanto, é importante ressaltar que dentre as dissertações (Huang, 2014; Borges, 2014 e Taceli, 2014) e as teses (Torres, 2016; Mellagi, 2016 e Fontes, 2016) finalizadas entre 2014-2016 e recuperadas em nossa revisão, não foram encontradas referências aos materiais, notas e diretrizes produzidas no mesmo período pelo Sistema Conselhos de Psicologia. Ausência que pode sugerir por um lado o desconhecimento das produções dos Conselhos de Psicologia, justamente por se tratarem de literatura cinzenta e, por outro, a necessidade de se manter o diálogo constante e rigoroso entre os campos científico e religioso.

Acreditamos, também, que pesquisas posteriores podem dar continuidade a essas investigações em conformidade com as construções elaboradas pela ANPEPP e pelo DIVERPSI que refletem o aqui elencado como aspectos necessários à formação de futuros psicólogos, que possibilitem o vigorar das

conquistas obtidas nas exigências da Lei nº 10.639/03 e Lei nº 11.645/08 (BRASIL, 2003; BRASIL, 2008), nas Instituições de Ensino Superior, quando a umbanda é invocada.

Nossas inquietações e reflexões do início aqui permaneceram presentes. Afinal, há um aparente ostracismo que ainda existe em relação a temas religiosos e ou espirituais, na postura dos psicólogos que dialogam com diferentes motivos. Todavia, espera-se desse profissional, de acordo com os dispositivos das DCNs, que ele possa se (re)encontrar com as figuras pertencentes ao ethos socio-cultural-espiritual brasileiro - o mundo ou sociedade comum em seus diferentes contextos.

Mas como é possível para além de uma experimentação que, como vimos, pode não ser benéfica tanto para os pacientes, quanto para o próprio profissional, se encontramos nos dispositivos das DCNs Psicologia nem o fornecimento do mínimo sobre as religiões, suas diferenças e composições, que constituíram a malha social brasileira?

Nesse sentido, por ser ela a estrutura basilar dos cursos de formação em psicologia, sua composição precisa ser repensada. Ao que nos consta ela pode representar um retorno, minimização ou fornecimento de noções reducionistas que foram, justamente, o ponto de crítica e de luta para sua fundamentação.

ENCERRAMENTO

*Adeus cangoma, adeus,
Adeus que eu já vou embora!
Eu vou meu cangoma fica
Aqui até a outra hora*

(Jongo do Quilombo São José, 2004, n.p.)

Como encerrar?

Optamos por *cantar para subir*, pois a gira continua e amanhã ou depois, esbarraremos com os temas discutidos nesta pesquisa em nossos consultórios, salas de aula ou em alguma encruzilhada que se ilumina com a presença de Exu e dos ancestrais.

Diz-se no linguajar comum às umbandas: ‘canta para subir!’. Significa dizer que acabou, mas que depois tem mais... Cantar para subir é uma expressão realmente muito simbólica e pertinente. Acontece, geralmente, ao final das giras, no momento em que os ancestrais voltarão ao plano espiritual, isto é, deixarão o plano terreno, desincorporarão.

Na subida, contudo, permanecem seus ensinamentos, a sacralidade de sua presença e a magia que mora no silêncio de sua partida que continua(rá) incorporada nos adeptos que carregam sua força cotidianamente. Assim, ao terminar seu *trabalho*, voltar para Aruanda ou para o mundo espiritual, o ancestral deixa *corporada* sua presença e lega aos que ficaram sua sabedoria.

Iniciei a tese por ter me encontrado em intensos conflitos em minha atuação profissional. Julgo que, pelo sim e pelo não, *se não fosse Preto-Velho* realmente *eu não* saberia como *caminhar*...

O começo da jornada foi permeado de dúvidas e angústias... Mas foi possível seguir caminho à medida que as revisitações da história e revisões da literatura nos permitiram enxergar as/às pistas da *presença*. Como já era de se esperar, podemos dizer nesse momento que tratar de questões religiosas e espirituais se mostrou um exercício de cuidadosa aproximação, pois esta tese não é um teste de hipótese, senão um horizonte que tem algum norte de indicações, chegadas e reaberturas.

O que fiz em relação à minha sensação de não suficiência aos atendidos que me procuravam com questões religiosas e espirituais foi justamente o que aqui está ‘corporadamente’ escrito. Porém, preciso dizer que em relação às demandas assentadas no terreiro das religiões matriciais afro-indígenas, mesmo sendo do *mesmo chão*, elas revelavam-se ainda mais complexas. Justamente por compartilhar desta fé, pensei em um primeiro momento que se tratava de um vínculo que me cegava aos caminhos possíveis. Apre(e)ndi, entretanto, caminhando com a fenomenologia e com a umbanda que o mundo também se revela em seu ocultamento, onde o mistério do sagrado o permeia e faz morada. Se deixarmos.

A cada texto que eu lia sobre o assunto, a cada congresso que eu participava, com cada colega que eu conversava, a cada sessão de supervisão, a cada orientação realizada, a cada gira, incorporação e toque do tambor, minha percepção se alterava, mas mantinha um núcleo comum: tratava-se de um fenômeno religioso imanentemente permeado por idiosincrasias, de um universo sedimentado historicamente com marginalizações, perpassando por casos de patologização, intolerância, reducionismo e falta de compreensão das mais diversas.

A umbanda ao se manifestar congrega ao mesmo tempo muitos universos, mas recolhe-se em suas *milongas*... E eu era convidado a me familiarizar, a cada vez, com cada um(a) deles(as). Durante os atendimentos, entretanto, compreendi que eu não compartilhava a mesma fé dos meus pacientes. Em verdade essa é uma compreensão muito cara a esta tese, pois as religiões matriciais afro-indígenas não compartilham de um texto sagrado comum. Cada terreiro tem uma maneira particular de realizar seus ritos; cada terreiro possui uma linguagem e cosmovisão próprias e, quando muito, compartilham apenas de alguns aspectos símiles.

Deparei-me com diferenças gigantescas entre práticas religiosas de terreiro para terreiro verbalizadas pelos pacientes no consultório, nos textos, nos depoimentos, na revisão da história. E foi pela diferença na expressão de cada um deles que me detive e pude me (des)encontrar.

Não existem religiões naturais. Existem religiões. Cada uma delas é formada por pessoas que compartilham de uma mesma fé e a expressam de um modo muito próprio. A esse movimento de pessoalidade, considera-se nesta pesquisa, o que habitualmente chamamos de religiosidade. Assim, foi seguindo como psicólogo fenomenológico, que também é umbandista, que encontrei algum terreno para a prática. E será nesse mesmo solo, com algum cuidado e preparo, que poderemos

ver o broto do que se plantou, ou melhor, que as análises desta pesquisa - desta experiência - foram e são (d)escritas. Contudo, nesse cenário, os próprios aspectos religiosos em consonância positiva e pragmática e a espiritualidade - ao que parece, por seu caráter não institucional (religioso) -, possuem maior vínculo com pesquisas na área da saúde, penetrando mais facilmente no limite dos cercados que dividem as terras cultivadas. Mas não é apenas nesse terreno que esse encontro pode sumarizar-se, pois a psicologia não se trata apenas disso, tão pouco a umbanda. Nelas, respectivamente, a saúde também é alcançada em sessões de encontros silenciosos, às vezes difíceis, às vezes alegres; e com pontos cantados e riscados, com a cabeça lavada em banhos e amacis, formidáveis dispositivos de saúde que estão ao alcance daqueles que se arriscam no desterro que é o viver.

Nos horizontes possíveis deste conjunto, o papel da religião e da espiritualidade apresenta-se muito importante, apesar de muitas vezes ser desconsiderado em discussões e compreensões contemporâneas, justamente na intersecção de seus saberes entre a psicologia, principalmente com relação aos saberes não-hegemônicos da umbanda. Em verdade, o fato de os participantes, assim como eu, não terem tido disciplinas voltadas ao ensino sobre religião e espiritualidade, quiçá, religiosidade em suas formações, que acompanham os resultados das revisões, infelizmente não nos choca, mas preocupa e aponta para a necessidade de uma atinência.

Na esteira dessa constatação, parece-nos particular e disruptivamente contraditório os participantes - me incluo aqui -, terem revelado a possibilidade de terem tido um espaço terapêutico em que puderam falar e refletir sobre religião. Afinal, apesar dos resultados indicarem a clínica como um terreno de possibilidade desse encontro, são poucos os estudos que focam-na como um espaço possível à sua recepção. Para além, nenhum dos participantes teve algum ensino voltado especificamente à importância e à possibilidade do espaço clínico como um abrigo de diferentes saberes que pode ser melhor explorado, inclusive na fronteira dos intensos conflitos dos psicólogos frente aos temas que envolvam religião, espiritualidade e suas possibilidades de superação, incluindo suas próprias crenças pessoais e a importância de se fazer as pazes com esse aspecto do *ser* humano.

É assim que reafirmamos acreditar que, mesmo sem um preparo, os psicólogos clínicos se deparam, invariavelmente, com questões concernentes às

temáticas religiosas e espirituais, de modo que religião, espiritualidade e psicoterapia não podem mais habitar em um arrabalde estranho e sem uma comunicação horizontalmente direta, mesmo que cuidadosa.

Retomando os depoimentos, que foram ao encontro de nossos sentimentos do/no início e nos motivaram a pesquisar sobre este conjunto, notamos que estes também foram sentidos pelos participantes em sua trajetória profissional e pessoal. A superação das dificuldades inerentes a esse campo de interlocução foi revelada das mais diferentes maneiras, mas todas elas indicando uma iniciativa própria, tanto dos participantes quanto minha, o que nos parece um contundente e proposital amadorismo proporcionado pela formação, lastreado em um projeto de modernização e em uma fragilidade asséptica que procura não se contaminar para não se perder, ou melhor, não se desencontrar da/na demarcação de seus limites.

A importância de os clínicos poderem se preparar para contemplar a religiosidade do outro, no mistério indissolúvel do viver que se apresenta na clínica como um convite a novos saberes, não pode ser consumada apenas por uma experiência que provê um preparo teórico e prático privilegiado somente nos estágios – nas supervisões de estágio. Parece-nos o mínimo, mas que ainda está longe do básico.

Reitero aqui que, basear em uma postura ética que procure acolher a religiosidade manifestada, sem, no entanto, confrontá-la desrespeitosamente, parece-nos ser uma delas – o que apesar de óbvio, como se viu nos exemplos que seguiram ao longo de nossa jornada, nos encontramos com situações e experiências em que nem sempre esse respeito é efetivo. Mas o fato de haver um afastamento entre os campos psicológico e religioso, sejam eles quais forem, dificulta uma relação, talvez até mesmo empática, que obriga a importância do processo terapêutico pessoal na possibilidade do enfrentamento às dificuldades e suas possíveis superações. Sobretudo em função dos conflitos e preocupações éticas existentes no choque inter e intra religiosos entre psicólogos e atendidos. Em verdade, parece-nos que essa situação é uma remediação de um sofrimento provocado, que pode ser repensado e, talvez, evitado.

Um desses choques é o espelhamento social que efetivamente acontece na clínica psicológica e que também se revela nos cursos de formação. Há inclusive uma cultura institucional, um certo agenciamento cultural rígido que exerce um controle demasiado proibitivo no curso de psicologia no tocante ao trato com

questões religiosas. Parece que ainda estamos perdidos em uma certa (re)atualização do hoje (Heidegger, 1927/2015), em uma busca incansável de se cobrir as lacunas existentes na formação de psicólogos, mas presos entre tempos, visando algum preparo para o mínimo enlevo dos elementos religiosos e espirituais.

A saída tem sido baseada no respeito à escolha individual, no acolhimento à religiosidade, como um fator determinante de abertura possível ao alcance dos professores. Mas isso também é o mínimo, ainda longe do básico.

A temática é estruturalmente impedida, como se na moderna sustentação científica da formação em psicologia não pudessem ser deslindados outros saberes - que necessariamente se inter-relacionam com os saberes psicológicos, mas que foram eximidos por serem considerados retrógrados. Parece-nos, mais uma vez, uma tentativa de autoafirmação por exclusão de um campo que ainda se enxerga fragilizado e ameaçado. E essa ameaça executa-se culturalmente em algumas Instituições de Ensino Superior como uma ojeriza e um fundamento que se translitera disfarçado em um ostracismo religioso naturalizado.

Em alusão, devemos lembrar que "a medicina moderna só começou a desenvolver-se depois do século XIV (...) Por mil anos, o povo teve um único agente de saúde: as curandeiras" (Dandara e Ligiéro, 2018, p. 99). As ou os curandeiros, acusados de feitiçaria, geralmente eram aqueles considerados utilizar poderes sobrenaturais para promover cura em todas as suas dimensões. Na virada do século passado, a água, um dos elementos maometanos que mais influenciou as práticas religiosas populares,

(...) fluida ou rezada é considerada objeto potente para a prática ilegal da medicina. Segundo os peritos nela se descarregam fluidos magnéticos dos médiuns. A água fluida é perigosa porque potente. É proibida por não ser usada por médico diplomado. Mas não se nega seu valor de cura" (Velho, 1992, p. 188)

Após a instalação da medicina como campo no Brasil, a partir de 1808 com a fundação da *Faculdade de Medicina da Bahia*, dos estudos realizados em 1886 por Franco da Rocha, em seu levantamento estatístico sobre as raças e a incidência de transtornos mentais, do ideal eugênico e a criação da Liga de Higiene Mental, ainda em 1920, há uma (retro)influência nas escolas social e psicológica, esta última, no aporte clínico, modelo tido como tradicional que acaba por fundamentar-se impermistamente natural, positivista e reducionista. A própria história da psicologia, de acordo com Soares (2010), remonta uma relação interdisciplinar com a *Escola de*

Cirurgia “A partir da primeira década de 1900, as teses, ensaios e atividades dos médicos, (...) trazem caráter científico mais preciso e interesse Psicológico mais definido, pelo uso de métodos e técnicas de Psicologia” (pp. 14-15), com uma maior objetividade e confiabilidade.

No início do processo de modernidade e urbanização, substituindo o conceito de raça, é a falta ou o atraso cultural que faz a combustão para a produção da magia e, nesse caso, da magia incorporada por espíritos ignorantes que procura promover malefícios e, ao longo das décadas de 1920 e 1930, com a criação da repressão especializada ao baixo espiritismo, contra a lei. No entanto,

Há, nas cerimônias dos cultos negro-brasileiros um capítulo da mais alta importância para a psicologia. É a possessão feitichista dos chamados 'estados de santo', para os gegê-nagôs, 'manifestação de espírito', para os cultos syncreticos, espírito-bantus (Ramos, 1934/1988, p. 169, *ipsis litteris*).

Os curandeiros ainda pullulam em varios pontos do Brasil. O seu desaparecimento não está condicionado á simples repressão policial, mas ao trabalho lento da cultura. As rezas" as garrafadas", os 'banhos de folha', as 'mesas', que sei mais? - são ainda procurados por verdadeira legião de crentes (Ramos, 1934/1988, p. 145, *ipsis litteris*).

Só o trabalho lento da verdadeira cultura - cultura que destrúa a illusão magica da nossa vida emocional - conseguirá a ascensão a etapas mais adiantadas, com a substituição dos elementos pre-logicos em elementos mais racionais (...) A nossa mentalidade colectiva não está ainda preparada para compreender a verdadeira noção de causalidade. Acha-se imoregnada de elementos mysticos, pre-logicos, herdados, na maior parte, da magia e da religião negro-feitichistas, transportadas da Africa para cá. (Ramos, 1934/1988, pp. 296-297, *ipsis litteris*).

É nesse ínterim que para Ortiz (1978/1999), "(...) a dominação simbólica do branco que acarretará o desaparecimento ou a metamorfose dos valores tradicionais negros; eles tornam-se caducos, inadequados a uma sociedade moderna" (p. 27). Assim, "a reforma da cidade pressupõe uma luta contra os considerados poluidores", e é aí que "intensificam-se os processos criminais contra feiticeiros e aqueles que fazem mal à saúde pública e à nacionalidade" (Velho, 1992, p. 190); é aí que está, em nossa compreensão, grande parte das bases que conhecemos das relações entre religião, espiritualidade e sobretudo das religiões matriciais afro-indígenas, nos cursos de psicologia.

Não obstante, como dizíamos, as religiões são compostas por pessoas, assim sendo, caminhamos na possibilidade de compreensão das religiosidades em um todo constitutivo da experiência do aí-ser no mais *indizível de cada um*. E o mais (in)dizível também se mostra pelo invisível.

Como compreendemos ao longo da pesquisa, muitas vezes as sessões são realizadas com a presença de Ancestrais. Para o mundo do paciente umbandista o Caboclo, o Marinheiro, a Baiana ou a Pomba-gira que o orienta, que guia-o, acompanha-o, e portanto, essas entidades estão na clínica junto dos psicólogos. São muitas vozes, linguagens e muitos saberes a serem considerados na interlocução ou nos limites desse encontro.

Por vezes, pode parecer que os limites se confundam ou se misturem. Quem sabe essa também não seja uma interlocução de saberes que se manifesta na intersecção de suas dificuldades, e por isso amedronte.

Neste ponto podemos, para além do que já está dito, afirmar um pouco do que ficou para esse psicólogo-pesquisador-sacerdote, pois os limites nos fizeram refletir sobre as fronteiras ou avizinhamentos. Isto é, há limites para o saber religioso como também há para os saberes psicológicos. A questão defendida não é que se fundam ou amalgamem-se, mas sobretudo, que eles possam se inter-relacionar em campos fecundos ao florescimento dentro de suas possibilidades. Todavia, o degredo que ainda parece existir no campo científico-psicológico, demonstra uma impossibilidade de troca ou de consideração aos distintos saberes oriundos das religiões e espiritualidades, bem como, e específica e acentuadamente, dos saberes ancestrais das religiões matriciais afro-indígenas, muito em função de toda a carga histórica de estigmas e (in)compreensões a elas direcionadas.

Assim, ressaltamos, refletindo sobre esse campo fronteiro, que os limites já se encontram e residem em uma mesma vizinhança, e há a possibilidade de não se misturarem e não se perderem. Talvez essa pesquisa trate sobre essas cercas ou sobre um avizinhamento que precisa deixar de ser negligenciado, em que possa ser permitido o familiarizar entre si e com si mesmo. Cada um em sua casa, mas compartilhando dos mesmos acessos, da mesma comunidade e das mesmas saídas... Quem sabe na irrupção dessa vizinhança também se construam outras enchanças e, porque não, diálogos.

À vista disso, uma das interlocuções, e só nos foram possíveis algumas, correlata à psicoterapia e à daseinsanalyse é a cura. O paciente ou analisando com certeza pode ser curado. Cura, como nos faz saber Heidegger (1927/2012), é cuidado, lançamento ao mundo e abertura onde o ser desdobra seus envios, se ocupando e pre-ocupando. Curar, no sentido de estar sem doença, não é algo restritamente relacionado à daseinsanálise, pois ninguém fica 'curado' da 'doença'

de estar lançado em um mundo em que cada um deve realizar-se como si mesmo. Curar-se é cuidar de si, assumir-se integralmente como mundo e abrir-se para suas próprias e mais autênticas ou empobrecidas possibilidades.

Foi nesse cuidar que pudemos notar que o distanciamento entre ciência e religião poderia ser considerado abnóxio, afinal, teoricamente são searas distintas e bem delimitadas em seu plantio, cultivo e colheita. Contudo, a construção científica do campo psicológico, que inospitalizou a religião em favor de sua autoafirmação no crescente positivismo do século XIX permanece muito similar contemporaneamente. Junto a isso, compreendemos, que as religiões não são interpretadas e nem tão pouco ocupam posições equânimes histórica, cultural e socialmente.

Ao que nos consta, como observou Valle (2005), o cenário determinado pelo viés antirreligioso predominante nas escolas psicológicas até as últimas décadas do século XX, passou por uma pequena transformação tendo sinais de abertura para o retorno de sua importância. Muitos foram os autores que procuraram uma (re)aproximação e é a partir dessa movimentação histórica que podemos compreender que o projeto de afastamento entre religião e psicologia permanece nas intersecções de saberes labirínticas, de complexo manejo, estruturadas em uma aparentemente tênue divisão que emana o risco de contaminação de e para ambas as partes. No entanto, as fronteiras entre os dois saberes possuem delimitação. Talvez por esse motivo o cenário se mantenha com poucas alterações significativas, apesar do trato que alguns pesquisadores e autores têm tido nas últimas duas décadas. Como fonte de produção de conhecimento, destacamos as produções realizadas pelo Núcleo Configurações Contemporâneas da Clínica Psicológica, da PUC-SP, em especial, as duas últimas coletâneas publicadas²¹².

O que parece-nos ocorrer é que, habitar em um campo em que há aspectos comuns ou compartilháveis sugere abertura, reflexão e reposicionamento e, portanto, assombra e dá medo. Talvez seja um certo medo robustecido pela história da efetividade das mandingas e da saúde que pululam em (in)compreensões transformadoras que delas emanam. Mas de modo algum nos parece inçar possíveis recrudescimentos, pelo contrário. E é nesse ponto que a religiosidade se mostra em sua possibilidade efetiva de cuidado, de maneira principal, quando o encontro compõem-se com religiões matriciais afro-indígenas.

²¹² BASSANI, M. A. (org.) **Diálogos entre psicologia, espiritualidade e meio ambiente: o sagrado em perspectiva**. São Paulo: EDUC, PIPEq, 2020 e BASSANI, M. A. (org.) **Clínica Psicológica Contemporânea: a natureza em perspectiva**. São Paulo: EDUC, PIPEq, 2023.

Entretanto, mesmo que na(s) umbanda(s) possa(m) se observar uma maior abertura com relação ao seguimento de dogmas, a incidência de estudos sobre ela(s) é ainda menor em comparação a outras profissões de fé. Ao passo que se observa, principalmente a partir da década de 2000, um crescente de pesquisas com temas entre psicologia e religião, principalmente psicologia e espiritualidade, temas sobre a umbanda não parecem seguir essa mesma curva. Pormenorizadamente, os resultados indicam uma tímida produção entre as dissertações e teses nos últimos 26 anos, se comparada a outras religiões.

Assim como a clínica espelha(-se) (n)a sociedade brasileira, a umbanda, como foi constituída, remonta ao período seiscentista e desde então vem se estabelecendo em toda a sua não-linearidade contraditória e conflituosa, como um reflexo da própria polifonia multicultural do país. Decorre dessa historicidade o heterogêneo terreno de suas manifestações como algo que se apresenta inexorável e parece dificultar a aproximação da psicologia a respeito de seu fenômeno. É nessa encruzilhada de saberes que a clínica e a formação precisam ser consideradas atores constituintes, porque localizam-se no reflexo social que constitui esse mundo; o nosso mundo. Compreendemos que se auxiliando pela fé, pela reconstituição da história dos povos e de cada um, de conflitos e complexidades, a partir do sagrado que habita em seus adeptos, dos ancestrais dessa e de outras terras, da folha que é usada como remédio, do tambor que encanta com música, da defumação que purifica, de historicidade(s) que retoma(m) o possível em suas próprias aberturas, que as umbandas, formadas por muitas histórias e historiografias, acontecem e bailam com significações não hegemônicas que indicam transformações e outros horizontes de possibilidades.

As entidades que se manifestam nos terreiros de umbanda, e que fazem parte efetiva da vida cotidiana dos adeptos, são como exemplos de conduta a serem seguidos, pois carregam o enraizamento de sabenças encantadas antepassadas. Como os congás em sua eminente diversidade, como a especificidade que cada erva possui para cada ocasião e demanda, é particular a forma como cada umbandista concebe-se nessa rede interligada de relações que é o mundo - o seu próprio mundo.

Podemos considerar, portanto, que pelo menos na clínica, a religiosidade é um ponto de importante troca, cuidado e reflexão, além de parecer ser uma alternativa que pode facilitar o intercâmbio entre os saberes científicos da psicologia

e da(s) umbanda(s). Mas cabe, nesse lastro de/da interlocução, um certo interromper que silencia.

Interromper [a palavra] significa devolver o elemento sonoro da palavra para o não sonoro, para onde ela antes se resguardava: consonância do quieto. (...)Esse interromper da palavra é propriamente o passo atrás para o caminho do pensamento” (Heidegger, 2003, p. 171).

Se Heidegger (2003) nos disse que é *a linguagem a morada do ser*, podemos sugerir que a verdade do ser de cada umbandista se revela em uma particular experiência constitutiva de mundo que pode estar permeada de uma fecunda e originária forma de viver-com a ancestralidade. Não bastasse isso, as próprias umbandas parecem ter uma forma de comunicação que retém sua existência de um modo muito singular.

Nesse contexto, quando um umbandista diz *atin*, ele não se refere ao espírito que defende o organismo expurgando substâncias. Não podemos reduzir sua manifestação à habitual resposta cultural. Mas, com certeza, podemos crer que se trata de ‘saúde’, pois é mais um dos inúmeros dispositivos de cura em que ele encontra a si mesmo. Talvez relacionado à própria *kura*.

São outras e diversas línguas que compõem a umbanda, que podem não se fundir, mas com alguma certeza se misturam dando vida e concretude a uma forma de experimentar o mundo que desponta não como um modo ou veículo transmissional de comunicação de seus conteúdos, ou como informativo apenas, mas como linguagem originária de existir e resistir. De viver.

Como dissemos, ainda assim, os psicólogos podem esbarrar em crenças e valores pessoais que contrastam com os valores umbandistas, além de uma vinculação quase direta a um reducionismo patológico a respeito do transe de possessão, da incorporação e do próprio contato com o *invisível*, somados a toda secular pecha que circundam as diferentes manifestações religiões matriciais afro-indígenas. Há, além disso, preconceitos no próprio seio dessas religiões, como, por exemplo, a questão da Nagoização exposta por Parés (2010) e, também, a maneira como se deu a formação da umbanda, cheia de mitos e disputas. Temos nessa constatação outro importante fator de cuidado à sua aproximação por parte da psicologia. Isto é, não bastasse a carga preconceituosa a ela despejada social e culturalmente, há de se lembrar que existem processos de querências, clivagem e expurgos dentro de seu próprio universo religioso, constituídos por noções envezadamente eurocêntricas, culturais e ideológicas de cientistas e pesquisadores.

Os adeptos, ao não serem compreendidos em sua própria religiosidade, dificilmente se sentirão acolhidos ou respeitados, seja na clínica, seja na formação, seja nas pesquisas.

Foram essas algumas das dificuldades mais aparentes e expostas por nossa investigação. Mas essas dificuldades, precisamos dizer, também são do mundo de referência que reflete a sociedade brasileira que a psicologia retrata. E como retrata, nos referimos aqui, também, a reparações e resgates históricos que cabem aos psicólogos, e não apenas de alguns pesquisadores que têm se esforçado ao diálogo e à redução da resistência que existe entre esses saberes, mas da psicologia como um todo.

A fim de poder acolher essa postura faz-se necessário ao psicólogo aprender sobre religião, espiritualidade e religiosidade e sobre a constituição do campo religioso da umbanda e seus saberes heterogêneos na formação. Não obstante, na formação, de acordo com as entrevistas, foi possível compreender que existem e circulam preconceitos contra alunos que são umbandistas e contra a própria *instituição* umbanda. Talvez por esse motivo seja mais difícil uma abertura, diálogo ou encontro.

Ademais, notamos que questões religiosas se misturam com questões de racismo. Frente a esse cenário, uma das possibilidades à mão do docente é poder se colocar como um facilitador que oportuniza a descristalização de condutas dessa ordem. Mas como se pode exigir essa atuação, em diferentes contextos religiosos, se não há Diretrizes Curriculares em Psicologia que orientem à especificação das contradições existentes entre as diferentes religiões em nossa sociedade e as diferentes posições sociais que ocupam?

Nas DCNs-Psicologia 2011 (Brasil, 2011), por exemplo, não encontramos resultados específicos, mas menções que sugerem relações:

Art. 3º O curso de graduação em Psicologia tem como meta central a formação do psicólogo voltado para a atuação profissional, para a pesquisa e para o ensino de Psicologia, e deve assegurar uma formação baseada nos seguintes princípios e compromissos: I - construção e desenvolvimento do conhecimento científico em Psicologia; II - compreensão dos múltiplos referenciais que buscam apreender a amplitude do fenômeno psicológico em suas interfaces com os fenômenos biológicos e sociais; III - reconhecimento da diversidade de perspectivas necessárias para compreensão do ser humano e incentivo à interlocução com campos de conhecimento que permitam a apreensão da complexidade e multideterminação do fenômeno psicológico; IV - compreensão crítica dos fenômenos sociais, econômicos, culturais e políticos do País, fundamentais ao exercício da cidadania e da profissão; V - atuação em diferentes contextos, considerando as necessidades sociais e os direitos humanos, tendo em vista a promoção da

qualidade de vida dos indivíduos, grupos, organizações e comunidades; VI - respeito à ética nas relações com clientes e usuários, com colegas, com o público e na produção e divulgação de pesquisas, trabalhos e informações da área da Psicologia (p. 1).

Art. 8º As competências reportam-se a desempenhos e atuações requeridas do formado em Psicologia, e devem garantir ao profissional o domínio básico de conhecimentos psicológicos e a capacidade de utilizá-los em diferentes contextos que demandam a investigação, análise, avaliação, prevenção e atuação em processos psicológicos e psicossociais e na promoção da qualidade de vida (Brasil, 2011, p. 8).

No documento de 2023 (Brasil, 2023), as DCNs-Psicologia apresentaram dois resultados específicos. As determinações do Art. 25º, entretanto, são relativas à formação de professores:

Art. 8º, §5º inciso IV – Trabalhar respeitando a diversidade e mostrar competência cultural, tendo em vista os seguintes princípios: a) atuar tendo como fundamento o conhecimento e a compreensão do contexto histórico, político, social e cultural de clientes, usuários, colegas, grupos, organizações, populações e outros atores; b) respeitar as diversidades de gênero, sociocultural, étnico-racial, religiosa e outras; e c) trabalhar de maneira acolhedora, empática e efetiva considerando todas as formas de diversidade. (p. 5).

Art. 25º. A formação de professores de Psicologia deve promover competências básicas para uma prática pedagógica reflexiva e crítica comprometida com a ética da educação e ética escolar. Parágrafo único. São competências básicas esperadas do professor de Psicologia, dentre outras: VII: identificar questões e problemas socioculturais, educacionais e outros com postura investigativa, integrativa e propositiva em face de realidades complexas, a fim de contribuir para a superação de exclusões sociais, étnico-raciais, econômicas, culturais, religiosas, políticas, de gênero, de portadores de deficiências e necessidades especiais entre outras (pp. 9-10, *et passim*).

Após essa primeira busca, como dissemos, perquirimos com relação a atuação clínica em ambos os documentos. Encontramos nas DCNs-Psicologia 2011 (Brasil, 2011):

Art. 12. Os domínios mais consolidados de atuação profissional do psicólogo no País podem constituir ponto de partida para a definição de ênfases curriculares, sem prejuízo para que, no projeto de curso, as instituições formadoras concebam recortes inovadores de competências que venham a instituir novos arranjos de práticas no campo.

e) Psicologia e processos clínicos, que envolve a concentração em competências para atuar, de forma ética e coerente com referenciais teóricos, valendo-se de processos psicodiagnósticos, de aconselhamento, psicoterapia e outras estratégias clínicas, frente a questões e demandas de ordem psicológica apresentadas por indivíduos ou grupos em distintos contextos (pp. 4-5, *et passim*).

Já nas DCNs-Psicologia 2023 (Brasil, 2023), encontramos:

Art. 10. Sem prejuízo de recortes inovadores, são possibilidades de ênfases curriculares, entre outras, para o curso de Psicologia (p.6)

e) os processos clínicos, que envolvem a concentração em competências para atuar em práticas e estratégias clínicas, em face aos problemas de ordem psicológica ou psicossocial apresentados por indivíduos ou grupos em distintos contextos (p. 7).

Realizada a pesquisa ao disposto pelas DCNs-Psicologia, retomo uma vez mais o que ressaltai no início e acrescento o que já nos é possível, pois em minha formação, assim como para os participantes, para além de discussões sobre laicidade, ética e a postura de respeito à diversidade religiosa, não houve ênfase em aspectos religiosos. Mais do que isso, parecia um assunto em exílio, desproporcionalmente menos importante ou um tabu a ser evitado na modernização científica.

Poderíamos depreender que, talvez, tenha sido uma questão ocorrida apenas em meu curso, afinal a oferta das ênfases é de livre escolha pelas Instituições de Ensino Superior. Entretanto, para além do encontro com outros pesquisadores, Zangari e Machado (2018) e Cunha e Scorsolini-Comin (2019; 2019a), para citar apenas alguns, sobre religião, religiosidade e espiritualidade, e dos depoimentos dos profissionais que entrevistamos, existe o que se nomeou de uma lacuna na formação dos psicólogos.

Há nas DCNs-Psicologia uma diminuição da ênfase ao aspecto tradicional, clínico. O que compreendemos como importante ao retomarmos a história de formação *da* e *em* psicologia. Entretanto, como preparar o psicólogo para o atendimento a diferentes contextos? Em diferentes tempos ou temporalidades? E de contextos religiosos quando estes necessitam ser contemplados na atuação clínica? Em diferentes religiões, cada uma com sua especificidade? Será a falta de compreensão sobre as diferentes religiões afro-indígenas, suas histórias e seus espaços sociais, em um país com a malha social como a do Brasil, um retrocesso nas DCNs-Psicologia? Ou quem sabe de uma parca interpretação destas pelas Instituições de Ensino Superior? Ou ainda, um assunto que não interessa à modernidade científica?

Como apresentamos, toda a pesquisa procurou se aproximar destes pontos de reflexão. Em primeiro lugar, realizamos consultas e revisões da literatura, seguidas por uma tentativa de análise sobre nossa formação e nossa própria experiência na atuação clínica, a partir das narrativas, para assim, junto de outros profissionais professores de graduação em psicologia e que também atuavam na clínica, continuar com a busca e poder produzir algum conjunto de conhecimento

que pudessem auxiliar na construção de pontes. O que nos levou à específica compreensão sobre a dificuldade de aproximação em relação a contextos ou temas umbandistas dada as características de seu campo, em disputa e com tantas vertentes e modos de expressão quantas se pode imaginar. Por toda a sua extensão, deixamos exemplos, vivências e experiências que, procurando se afastar de um passado obnubilado por uma cronologia retilínea, neutra e estanque, pudessem dialogar com os profissionais da psicologia e que, de alguma maneira, auxiliasse na lida clínica e formativa de quem vive ou se depara com o tema, no resfolegar assombroso de sua abertura.

Mas, será suficiente?

Pareceu-nos que é um começo...

Em vista disso que os saberes psicológicos – leia-se a postura da psicologia em sua extensão clínica, formativa e enquanto campo científico - pode resgatar o possível e, quem sabe, buscar novas referências; afinal aqui entendemos que os saberes marginalizados e sagrados são seus co-constituidores e, também, da sociedade brasileira, pois acontecem em uma referência de mundo que se inter-relaciona desde sempre.

É também nessa direção que o exercício de rememoração das experiências em narrativas nos auxiliou a enxergar não apenas a clínica psicológica de outra maneira, como espelhou nossa própria imagem enquanto psicólogos e sobre a formação em psicologia. E uma vez desnudo, coloco-me como parte desse arcabouço cristalizado. Com algum empenho e *desvendamento*, talvez, possamos nos encontrar em caminhos cheios de saberes encantados, que pulsam curas e uma delas possa nos alcançar e auxiliar no cuidado que a temática exige. Pode ser que alcancemos a nós mesmos na busca.

Devemos exaltar que reconhecemos tanto a laicidade da Psicologia como ciência, quanto sua diversidade de práticas e epistemologias, sobretudo no Brasil e sua idiossincrática colcha de retalhos étnica, religiosa, cultural e social, onde, de uma forma ou de outra, sempre se lutou contra a égide de específicos dogmas religiosos em suas políticas de estado. Compreendemos que enfatizar pesquisas que relacionem a prática clínica e diferentes religiões, sobretudo de religiões matriciais afro-indígenas, além de se mostrarem cada vez mais importantes, podem resgatar valiosos saberes velados no processo diaspórico que, em verdade, pelo espelhamento social e histórico, constituem o terreno da psicologia clínica e da

formação de psicólogos; também reflexos de nossa sociedade, mesmo que haja uma insistente tentativa de desconsiderá-los - ora, a força que luta contra, o faz por já ter incumbido-se do valor de seu quimérico e umbrático algoz.

Vale-nos dizer, por fim, que sempre caminhamos com um limite muito claro na delimitação desta tese, pois apesar de umbandistas, nossa investigação focou sobre a visão da psicologia e de suas extensões clínica e formativa a respeito de temas religiosos, espirituais e da umbanda. Talvez fosse importante investigar a história a partir de textos, sacerdotes, dirigentes e dos próprios adeptos dessa seara religiosa sobre sua relação com temas psicológicos e com a psicologia propriamente dita.

Além disso, nossos levantamentos e os depoimentos dos participantes não chegaram a relatar sobre quais seriam as instâncias superiores que executam os agenciamentos de controle nas Instituições de Ensino Superior. Indicamos a necessidade de pesquisas ulteriores poderem refletir sobre as constantes avaliações que são realizadas a elas, o modo como acontecem, o que é exigido, o que é rentável e o que cabe ao *corpus* da ciência psicológica na modernidade.

Assim, caminho trilhado, deixamos o mapa rabiscado, na esperança de que outros pesquisadores possam continuar a explorá-lo e/ou (se) encontrem (em) outras encruzilhadas que *corporam*, que existem e persistem na temporalidade da (des)atualização do moderno, que fundam linguagem e são como são em uma experiência particular que compreende(-se) mundo e transcendem para si mesmas, (in)acabadamente abertas.

As veredas percorridas são apenas de início, afinal.

De mais a mais, as umbandas nascidas, as não nascidas e as irrompidas resistem. Situam-se na floresta, nas ruas, entre almofadas dos consultórios, no plano pedagógico das Universidades, nas entrelinhas de pesquisas, mesmo em sua evitação.

Elas acontecem e se (re)transformam em seus encantamentos, depois do encruzo que indica o cuidadoso caminho da *arte de curar* - pelo menos àquelas que sustentam-se em seu antepassado. E nelas há brotos que dão bons frutos, que renascem e têm consigo a impiedosa, constituidora e libertadora força ancestral.

Em sua heterogeneidade entendemos que, em alguns terreiros de umbanda e na vida diária de seus adeptos, o povo marginalizado é louvado de joelhos... Pede-se agô, benção, proteção e companhia aos sábios Pedros, Firminos e Joaquins, às sábias Marias, aos valentes Araribóias, Tupinambás e Sete-Flechas. À pequena

Estrelinha e aos pequeninos Lucas, Zequinha e Pedrinho. Aos Oguns Beira-Mar e Yara. Aos compadres Tranca-Ruas e Caveiras e às comadres Rosas.

Nesses terreiros, os brilhos dos fios de contas, as chamas das velas, o barulho dos feitiços, parecem ser perturbadores, pois ritualizam potência e individualidades à vista dos facínoras dogmáticos de raça, cor e crenças, em que a umbanda é a representação do múltiplo-étnico-cultural, o 'cruz credo' colorido que retira o fenômeno do expurgo social e resgata-o em sua possibilidade de constituidor legítimo.

A umbanda, em seu vasto campo religioso, ainda parece ameaçar e cheirar mal! Cheira a guiné, benjoim e alfazema, pois relembra, resgata, defuma, venta e exala a terapia da fumaçada dos povos originários dessa terra e do amalgamento africano que horroriza as tonalidades cinzas que são a favor do desencantamento.

Ainda é ameaçador o sinal de fumaça que sai dos terreiros, mesmo para alguns umbandistas. É o cheiro que deflagra a intransigência e a ignorância com a santidade, com o calundu, com a cabula, com a macumba e com a quimbanda, que fedem como o Diabo que foi colocado nas encruzilhadas.

Sim, é o fim desta gira e estamos *cantando para subir*. E então permanecemos, continuamos...

E não é sobre isso que, também, (deveria) trata(r)-se a clínica, a formação e o pesquisar em psicologia?

REFERÊNCIAS

- ABREU, A. P. F. de. **Psicologia e Religiosidade: Um Estudo sobre Representação Social de alguns aspectos da Religião Católica e sua Expressão no Contexto Psicoterápico**. 2000. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, 168p. 2000.
- ANCONA-LOPEZ, M. Psicologia e Religião: Recursos para Construção do Conhecimento. **Rev. Estudos de Psicologia**, PUC-Campinas, v. 19, n. 2, pp. 78-85, 2002.
- ANCONA-LOPEZ, M., BASSANI, M. A. **O Espaço Sagrado: Espiritualidade e Meio Ambiente**. Santo André: ESETec Editores Associados, 2009.
- ARAUJO, T. R. P. P. de. **Estrutura e dinâmica de casais em grupos religiosos**, 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia). - Universidade Católica de Brasília, Brasília, 72p., 2011.
- ASSIS JUNIOR, A. de. **Dicionário kimbundu-português, linguístico, botânico, histórico e corográfico. Seguido de um índice alfabético dos nomes próprios**. Luanda: Edição de Argente, Santos e Cia Ltda, 1923?.
- AUGRAS, M. **O Duplo e a Metamorfose**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Espiritualidade brasileira e clínica psicológica. In: ANGERAMI-CAMON, V. A. (Org.), **Espiritualidade e prática clínica** (pp. 193-214). São Paulo: Thomson, 2004.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. **A Força Social da Umbanda**. [Entrevista Concedida a] Carlos Haag. *Revista Pesquisa FAPESP*, São Paulo, n. 188, 2011, p. 85 – 89.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Psicologia e Práticas Espirituais: Diálogos e Fronteiras. In CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA (CRP). **Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: práticas e técnicas – Volume 2**, São Paulo: CRP – SP, 2016.
- BARROS, M. L. de. **Labareda, Teu Nome é Mulher: Análise Etnopsicológica do Feminino à luz de Pombagiras**, 2010. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade

de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 392p.,2010.

BASSANI, M. A. **Pátio Da Cruz: O Fascínio dos 2 Franciscos para as pessoas de nosso tempo**. 09 out. 2020. Publicado pelo canal TVPUC. [Produzido por] Núcleo de Fé e Cultura – PUC-SP Coordenadoria de Pastoral Universitária – PUC-SP. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=I5bY5pg3LhQ>. Acesso em 07 de abril de 2021.

BASSANI, M. A. **Revisão Bibliográfica**. São Paulo: PUC/SP. Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica. (Mimeo), 2015.

BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1961. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br>.

BASTIDE, R. **As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia da Interpenetração de Civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. Tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1985.

BASTIDE, R. **O Sonho, o Transe e a Loucura**. [Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura]. São Paulo: Três Estrelas, 1972/2016.

BENEDUZZI, T. M. **Experiências de integração da espiritualidade na clínica psicológica**. 2012. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012, 100p.

BENELLI, S. J. **A Produção da Subjetividade na Formação Contemporânea do Clero católico**. Tese (Doutorado em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social). Universidade de São Paulo – USP-SP, São Paulo, 2007, 486p.

BENISTE, J. **História dos Candomblés no Rio de Janeiro: O encontro Africano com o Rio e os personagens que construíram sua história Religiosa**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019.

BETTOI, W. e SIMÃO, M. I. Profissionais para si ou para outros?: algumas reflexões sobre a formação dos psicólogos. **Psicologia: Ciência e Profissão [online]**. 2000,

v. 20, n. 2 , pp. 20-31. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1414-98932000000200005>>. Epub 11 Set 2012. ISSN 1982-3703. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932000000200005>. Acesso em 20 jun 2021.

BOLIVAR B. A. “De nobis ipsis silemus?”: epistemologia de la investigación biográfico-narrativa en educación. **Revista Electrónica de Investigación Educativa**, México, DF, v. 4, n. 1, 2002.

BORGES, M. G. P. **Sentidos do Suicídio: uma escuta de mães que perderam seus filhos**, 2014. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Universidade Católica de Brasília – UCB, Brasília, 161p., 2014.

BRAGA, L. **Umbanda Magia Branca e Quimbanda Magia Negra**. 11. ed. Rio de Janeiro [s.n.], 1942/1957.

BRASIL. Conselho Federal de Educação - **Parecer No 403/62 de 19 de dezembro de 1962. Dispõe sobre o currículo de Psicologia**. Diário Oficial da União, Brasília, 1962.

BRASIL. **Lei Federal nº 4.119 de 27/08/1962**. Dispõe sobre os cursos de formação em Psicologia e regulamenta a profissão de Psicólogo. Diário Oficial da União, Brasília, 1962a.

BRASIL. **Lei no 10.216, de 6 de abril de 2001**. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. Diário Oficial da União, Brasília, 2001.

BRASIL. **Lei n.º 10.639, de 09 de janeiro de 2003**. Altera a Lei 9394/96 para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e cultura afro-brasileira”, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 26 jul. 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. Ancona-Lopez. **Parecer CNE/CES n.0062/2004**. Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de Graduação em Psicologia.

BRASIL. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico raciais e para o ensino da História afro-brasileira e africana**. Brasília/DF: Ministério da Educação/Secad, 2004. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt->

br/centrais-de-conteudo/acervo-linha-editorial/publicacoes-diversas/temas-interdisciplinares/diretrizes-curriculares-nacionais-para-a-educacao-das-relacoes-etnico-raciais-e-para-o-ensino-de-historia-e-cultura-afro-brasileira-e-africana. Acesso em 13 jun. 2021.

BRASIL. **Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.** Brasília, DF, fev, 2007

BRASIL. **Lei 11.645 de 10 de Março de 2008.** Altera a Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, 2008. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=10101-lei-11645-10-03-2008&Itemid=30192. Acesso em: 26 jul. 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. **Resolução nº 5, de 15 de março de 2011.** Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de graduação em Psicologia, estabelecendo normas para o projeto pedagógico complementar para a Formação de Professores de Psicologia. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2011.

BRASIL. Ministério da Educação. **Projeto de Resolução de 17 de fevereiro de 2022. Parecer n.179/2022.** Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de graduação em Psicologia. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. **Resolução CNE/CES 1/2023.** Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de graduação em Psicologia. Diário Oficial da União, Brasília, 23 de outubro de 2023, Seção 1, pp. 55-57. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/docman/outubro-2023-pdf/252621-rces001-23/file>.

BRASIL, R. T.. Psicologia escolar: o desafio da crítica em tempos de cinismo. **Psicologia Escolar e Educacional [online]**. 2012, v. 16, n. 2 , pp. 219-227. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-85572012000200004>>. Epub 08 Jan 2013. ISSN 2175-3539. <https://doi.org/10.1590/S1413-85572012000200004>. Acesso em 18 jun 2021.

BRASILEIRO, T. S. A. e SOUZA, M. P. R. de. Psicologia, diretrizes curriculares e processos educativos na Amazônia: um estudo da formação de psicólogos. **Psicologia Escolar e Educacional [online]**. 2010, v. 14, n. 1, pp. 105-120.

Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-85572010000100012>>. Epub 19 Out 2010. ISSN 2175-3539. <https://doi.org/10.1590/S1413-85572010000100012>. Acesso em 19 jun 2021.

BROWN, D. **Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil**. Michigan: University of Michigan Press, 1986.

CACCIATORE, O. G. **Dicionário de cultos afro-brasileiros: com a indicação da origem das palavras**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1988.

CALIA, A. D. e BASSANI, M. A. A umbanda visita a clínica: psicologia ambiental, dimensões culturais, formação e prática. In: Conselho Federal de Psicologia (CFP). **Catálogo de práticas em psicologia ambiental** [recurso eletrônico]. Conselho Federal de Psicologia. — 1. ed.— Brasília : CFP, 2022.

CALIA, A. D.; FONSECA, F. S. G. e BASSANI, M. A. Interpretação Fenomenológica de um Mito de Herança Iorubá: Contribuições à Prática Clínica. In: BASSANI, M. A. (Org.) **Clínica Psicológica Contemporânea: A Natureza em Perspectiva**. São Paulo: Educ: PIPEq, 2023.

CALUNDU, G., Calundus: a alimentação e a cura. **Revista Calundu**, 3(1), 7, 2019. <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v3i1.25242>

CAMPOS, A. F. **Deus na cadeira vazia: psicoterapia e espiritualidade nas percepções de Gestalt-terapeutas**. 2019. 201 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019, 201 p.

CARNEIRO, E. **Ladinos e Crioulos**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.

CARNEIRO, E. **Religiões Negras: notas de etnografia religiosa; Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1936/1981; 1937/1981.

CARVALHO, J. B. B.; BAIRRÃO, J. F. M. H.. Umbanda e quimbanda: alternativa negra à moral branca. **Psicologia USP**, v. 30, p. e180093, 2019.

CASTRO, Y. P. de **Falares Africanos na Bahia: um vocabulário Afro-Brasileiro**. 2ªed. Rio de Janeiro; Topbooks, 2005.

CASTRO, Y. P. de. **Camões com Dendê: o português do Brasil e os falares afro-brasileiros**. Rio de Janeiro, RJ: Topbooks. 2022.

CAVALHEIRO, C. M. F. **Espiritualidade na clínica psicológica: um olhar sobre a formação acadêmica no Rio Grande do Sul** 2010. Dissertação (mestrado em Psicologia) Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2010, 143p

CAVALHEIRO, C. M. F.; FALCKE, D. Espiritualidade na Formação Acadêmica em Psicologia no rio Grande do Sul. **Estudos de Psicologia (campinas)** 31(1), 35-44 - March 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-166X2014000100004>, 2014.

CHATELAIN, H. **Grammatica elementar do Kimbundo ou Lingua de Angola**. Genebra: TYP. de Charles Schuchardt, 1888-1889.

CHATELAIN, H. **Folk-Tales of Angola: Fifty Tales, with Ki-mbundu Text Literal English Translations Introducrion, na Notes**. Boston and New York: Published for The American Folk-lore Society, G. E. Stechert & Co., 1894.

CHECCHIA, A. K. A.; SOUZA, M. P. R. Queixa escolar e atuação profissional: apontamentos para a formação de psicólogos. In: MEIRA, M. E. M.; ANTUNES, M. A. **Psicologia Escolar: teorias críticas**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003, pp.105-138.

COCIUFFO, T. **Encontro Marcado com a Loucura: ensinando e aprendendo Psicopatologia**. São Paulo: Luc, 2007.

CONCONE, M. H. V. B. **Umbanda: uma religião brasileira**. Coleção Religião e Sociedade Brasileira, 4. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1987.

CONCONE, M. H. V. B. Imagem Identidade dos Cultos Afro-Brasileiros. **Revista Teoria e Pesquisa**. São Carlos: UFSCar, Faculdade de Ciências Sociais, n.16, p.10-23, 1996.

CONCONE, M, H, V, B. A Umbanda, as notícias e os números. **Revista Pós Ciências Sociais**, 11(21), 2014. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2869>. Acesso em: 05 out. 2022.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). **Código de Ética profissional dos psicólogos.** Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP) (2013) **Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a Questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade.** Disponível em: <https://site.cfp.org.br/documentos/posicionamento-do-sistema-conselhos-de-psicologia-para-a-questao-da-psicologia-religiao-e-espiritualidade/>. Acesso em: 23 abr. 2021.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP) **Subsídios para a Campanha: Não à Medicalização da Vida,** 2013. Disponível em: [Caderno AF.pdf \(cfp.org.br\)](#). Acesso em: 13 jul. 2023.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP) **CNE discute Diretrizes Curriculares da Psicologia.** Brasília, 8 abr. 2019. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/cne-discutediretrizes-curriculares-da-psicologia/>. Acesso em: 10 jun. 2023.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP) (2023) Resolução nº 7, de 06 de abril de 2023 **Estabelece normas para o exercício profissional em relação ao caráter laico da prática psicológica.** Disponível em: <https://atosoficiais.com.br/cfp/resolucao-do-exercicio-profissional-n-7-2023-estabelece-normas-para-o-exercicio-profissional-em-relacao-ao-carater-laico-da-pratica-psicologica?origin=instituicao>

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO (CRP-SP) (2014) **Psicologia, Laicidade, espiritualidade, Religião e os Saberes Tradicionais: Referências básicas para atuação profissional,** 2014.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO (CRP-SP) **Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas – Volume 1.** São Paulo: CRP - SP, 2016.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO (CRP-SP) **Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: práticas e técnicas – Volume 2.** São Paulo: CRP – SP, 2016a.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO (CRP-SP). **Psicologia, laicidade do estado e o enfrentamento à intolerância religiosa**. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. - São Paulo: CRP SP, 2019.

CORRÊA, D. A. **A concepção de religiosidade na obra de Viktor Emil Frankl**, 2013. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013, 68 p.

CORRÊA, D. A. e BROJATO, H. C. Experiência religiosa e saúde: uma perspectiva fenomenológica. **Revista Científica UMC Mogi das Cruzes**, v. 1, n. 1, agosto 2016. Disponível em: <http://seer.umc.br/index.php/revistaumc/article/view/27>. Acesso em: 23 abr. 2020.

COSTA, V. C. da. As Religiões Afro-Brasileiras nos Últimos Vinte Anos. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 15, no 44, 1988, pp. 39-54. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1883/2188>. Acesso em: 13 dez. 2022.

COSTA, H. S. C. da. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira**, 2013. Tese (Doutorado em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2013, 175 f.

COSTA, J. F. **História da Psiquiatria no Brasil: um corte ideológico**. 5ª ed. rev. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

COSTA, V. C. da. Cabula e Macumba. **Síntese**, nº41, 1987, p. 65-85. Disponível em: <https://www.faje.edu.br>. Acesso em: 17 out. 2022.

COSTA, V. C. da. As Religiões Afro-Brasileiras nos Últimos Vinte Anos. **Síntese**, nº44, 1988. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1883>. Acesso em: 18 out. 2022.

COSTA-ROSA, A. da. **Práticas de Cura nas Religiões e Tratamento Psíquico em Saúde Coletiva: Algumas Relações entre Práticas de Cura Místico-Religiosas e o Tratamento dos Ambulatórios de Saúde Mental na Rede Pública**. 1995. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo – USP-SP, São Paulo, 192p., 1995.

CRESWELL, J. **Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Traditions**. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1998.

CRESWELL, J. W. **Projeto de Pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. Tradução: Magda França Lopes. 3a. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CRUZ, J. M. O. (2009). Práticas psicológicas em Centro de Referência da Assistência Social. **Psicologia em Foco**, 2, 11-27. Disponível em: <https://periodicos.piodecimo.edu.br/online/index.php/psicologioemfoco/article/view/26> Acesso em 20 de jun 2021.

CUMINO, A. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2011.

CUMINO, A. **Médium: Incorporação não é possessão**. 2ª ed. São Paulo: Madras, 2016.

CUMINO, A. **Qual a Origem da Umbanda? – Dia 02 – O que a Umbanda Ensina**, 2021. 16 mar. 2021. Publicado pelo canal Umbanda Ensino a Distância - Umbanda EAD. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VEPqsMPxrlk&t=2473s>. Acesso em 08 de abril de 2021.

CUNHA, V. F. **Religiosidade/Espiritualidade (R/E) na prática clínica psicológica: Experiências de psicoterapeutas**. 2017. 128f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Uberaba, 2017, 128p.

CUNHA, V. F.; SCORSOLINI-COMIN, F. A Dimensão Espiritualidade/Espiritualidade na Prática Clínica: Revisão Integrativa da Literatura Científica. A Dimensão Religiosidade/Espiritualidade na Prática Clínica: Revisão Integrativa da Literatura Científica. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília, v. 35, e35419, 2019a. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010237722019000100519&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 13 de mai 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102.3772e35419>.

CUNHA, V. F.; SCORSOLINI-COMIN, F. A religiosidade/espiritualidade (R/E) como componente curricular na graduação em Psicologia: relato de experiência. **Psic. Rev.** São Paulo, volume 28, n1, 193-214, 2019. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/39837/0>. Acesso em: 13 de mai. 2021.

DANDARA; LIGIÉRO, Z. **Umbanda: paz, liberdade e cura**. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 1998.

DANDARA e LIGIÉRO, Z. **Iniciação à Umbanda**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2000.

DANDARA e LIGIÉRO, Z. **Iniciação à umbanda**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

DAILBERT, R. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos (Rio de Janeiro)**, 28(55), 2015, pp. 7-25. <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100002>.

DELGADO, D. D. **Cruzes e Encruzilhadas: Sincretismo e identidade nos terreiros de Umbanda no eixo Rio – São Paulo**. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, 2022.

DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Tradução de Sandra Regina Netz. 2. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DIAS, R. de N. **Correntes ancestrais: os pretos-velhos do Rosário**. 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2011, 309p.

EJZENBAUM, D. M. O. **Laços Sagrados da Procriação: Ressonâncias no Desenvolvimento da Feminilidade. Um Estudo Sobre a Vivência da Infertilidade em Mulheres Judias**. 2003. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 154p., 2003.

ELLENBERGER, H. F. **The discovery of the unconscious**. New York: Fontana Press, 1970/1994.

ELIADE, M. **Mito E Realidade**. [Traduzido por] Pola Civelli. 2ª ed. Editora Perspectiva: São Paulo. Coleção Debates, 1986.

FERAUDY, R. (Babajananda). **Serões do Pai Velho: O Catecismo de Umbanda**. Obra mediúnica. Porto Alegre: Fundação Educacional e Editorial Universalista, 1987.

FERRAROTTI, F. Sobre a autonomia do método biográfico. In: NÓVOA, A.; FINGER, M. (orgs.) **O método (auto)biográfico e a formação**. Lisboa: Ministério da Saúde. Departamento de Recursos Humanos da Saúde/Centro de Formação e Aperfeiçoamento Profissional, 1988, pp. 17- 34.

FERREIRA DIAS J. A religião se faz com a colheita da terra: problematização conceitual de “religião” em África e o caso yorùbá. **Etnográfica [en linea]**. 2013, 17(3), 457-476, ISSN: 0873-6561. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=372339177002>. Acesso em 21 jun 2021.

FERREIRA NETO, J. L. **A Formação do Psicólogo: Clínica, Social e Mercado**. São Paulo: Escuta; Belo Horizonte: Fumec/FHC, 2004.

FIGUEIREDO, L. C. M., de SANTI, P. L. R. **Psicologia, uma (nova) Introdução: Uma visão histórica da psicologia como ciência**. 3ª ed. 10ª reimpressão, São Paulo: EDUC, 2016.

FILHO, M. A. S. **As “Umbandas” dentro da Umbanda** (s.d.). Disponível em: <https://templopanteranegra.com.br/umbanda-omoloko/as-umbandas-dentro-da-umbanda/>. Acesso em 27 abr. 2022.

FILHO, M. A. S. Chega de Estultice – estudo etimológico das palavras Umbanda e Kimbando | Parte 1. **Revista Senso**, 2017. Disponível em: [Chega de Estultice – estudo etimológico das palavras Umbanda e Kimbando | Parte 1 - Revista Senso](#).

FILHO, M. A. S. **Santidade: Culto Indígena que influenciou a Umbanda**. 23 out. 2020. Publicado pelo canal: Tradição – Mario Filho. Disponível em: <https://www.youtube.com/g6MLo48GWUs>. Acesso em: 07 de abril 2021.

FILHO, M. A. S. **Malês: A Influência do Islam nas Tradições Religiosas Afro-brasileiras**. 23 fev. 2020a. Publicado pelo canal: Tradição – Mario Filho. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1IZIMfuQ7ZY>. Acesso em: 17 dez. 2022.

FILHO, M. A. S. **Religião Afro-Brasileira: Breve estudo sobre as religiões importadas da África**. São Paulo: Lafonte, 2021.

FILHO, M. A. S. **Cabula: a avó da Umbanda e mãe da Macumba!**. 12 mar. 2021a. Publicado pelo canal: Tradição – Mario Filho. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bGzhx3p16bM&t=13s>. Acesso em: 08 de abril 2021.

FILHO, M. A. S. (Ahmad Abdul Haqq) **Islamismo**. São Paulo: Lafonte, 2021b.

FIRBIDA, F. B. G. e FACCI, M. G. D. A formação do psicólogo no estado do Paraná para atuar na escola. **Psicologia Escolar e Educacional [online]**. 2015, v. 19, n. 1, pp. 173-184. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2175-3539/2015/0191817>>. ISSN 2175-3539. <https://doi.org/10.1590/2175-3539/2015/0191817>. Acesso em 18 jun 2021.

FLECK, M. P. de A. O instrumento de avaliação de qualidade de vida da Organização Mundial da Saúde (WHOQOL-100): características e perspectivas. **Ciência & Saúde Coletiva [online]**, v. 5, n. 1, pp. 33-38, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232000000100004>. Acesso em: 23 de abr. 2021.

FONTENELLE, A. **A Umbanda através dos séculos**. 5. ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1942?.

FONTENELLE, A. **Exu**. São Paulo: Parfizal, 1951/2018.

FONTES, F. Religiosidade e prática psicoterapêutica clínica contribuições à Psicologia da Religião. **Revista de Estudos da Religião(REVER)**, Vol. 17, Nº. 2, 2017, pp. 37-49. DOI: <http://dx.doi.org/10.23925/1677-1222.2017vol17i2a3>.

FONTES, F. C. C. **Terapia Sociocomunitária, Estilo de Coping Religioso/Espiritual e Qualidade De Vida: Investigando Relações**. 2016. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo – USP-SP, São Paulo, 2016, 246p.

FOUCAULT, M. **História da Loucura: na idade clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Neto, São Paulo: Perspectiva, 9.^a ed., 1961/2010.

FOUCAULT, M. **O Nascimento da Clínica**. Trad. Roberto Machado, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 7^a ed., 1963/2011.

FREYRE, G. **Casa-grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 1933/2006.

FREITAS, J. De. **Umbanda: Reportagens, Entrevistas, Comentários, Rituais, etc..** [s.n.], 1941?.

FREITAS, M. H. de. **Crença Religiosa e Personalidade em estudantes de psicologia: Um estudo por meio do Questionário Pratt sobre crença religiosa e do Método de Rorschach**. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia). Brasília, Universidade de Brasília, 2002.

FREITAS, M. H. de; ZANETI, N. B. & PEREIRA, S. H. N. (Orgs.). **Psicologia, Religião e Espiritualidade**. Curitiba: Juruá, 2016.

FRIAS, R. R. Matriz Iorubá da religiosidade Afro-Brasileira: Levantamento de Teses e Dissertações de Psicologia Abridadas pela Universidade de São Paulo. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA (CRP) (2016). **Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas – Volume 1**. São Paulo: CRP - SP, 2016.

GIRALDI, E. **O Transe de Possessão Consciente na Umbanda: Um Exemplo para a Hipótese de Duas Consciências-Mediatas-De-Outros no Mesmo Momento?** 2003. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo – USP-SP, São Paulo, 592p., 2003.

GIRALDI, E. **Transe de Incorporação na Consciência Mediata de Outros na Umbanda**, 1998. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade de São Paulo – USP-SP, São Paulo, 167 p., 1998.

GIUMBELLI, E. "Zélio de Moraes e as Origens da Umbanda no Rio de Janeiro" In: SILVA, V. G. (org.): **Caminhos da Alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002

GIUMBELLI, E.. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, v. 9, n. 19, p. 247–281, jul. 2003. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000100011>.

GOMES, D. M. **O Itinerário de Crenças no Tecer de Redes Sociais Familiares: Relações entre Mitos Religiosos e Mitos Familiares em Famílias Adventistas do**

Sétimo Dia 2003. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo – USP-SP, São Paulo, 280p., 2003.

GOMEZ, M. L. T. **A Negação De Culto a Maria e a Produção dos Discursos Feministas Religiosos: Uma Prospecção Subjetiva do Tema da Submissão Cultural da Mulher**. 2005. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo – USP-SP, São Paulo, 209p., 2005.

GONZÁLEZ REY, F. **La Investigación Cualitativa em Psicología. Rumbos y Desafíos**. São Paulo: Educ, 1999.

GUEST G, BUNCE A, JOHNSON L. **How Many Interviews Are Enough? Field Methods**. 2006; 18(1): 59-82. Disponível em: <http://www.journals.sagepub.com>. Acesso em: 15 de jun. 2021.DOI: <https://doi.org/10.1177/1525822X05279903>.

GUIMARÃES ROSA, J. **Primeiras Estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

HEIDEGGER, M. **Todos nós ... Ninguém**. Tradução brasileira de Dulce Maria Critelli. São Paulo, Editora Moraes, 1981.

HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução: Fausto Castilho. Campinas/ Petrópolis: Editora da Unicamp/ Editora Vozes, 1927/2012.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10ªed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, Sp: Editora Universitária São Francisco, 1927/2015.

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas**. 3a. ed. ver. São Paulo: Escuta, 1987/2017.

HENDGES, M. **Relações de Poder em Comunidades Religiosas**. 2003. Dissertação (Mestrado Em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul., Rio Grande do Sul, 182p. 2003.

HILL, T, E, **Mudanças de atitude em jovens durante uma experiência religioso-grupal de um fim de semana**. 1975. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade de São Paulo – USP-SP, São Paulo, 78p., 1975.

HOLANDA, A, Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica. **Análise Psicológica**. 24. 363-372. 10.14417/, 2006, pp. 363-372. Disponível em: <http://publicacoes.ispa.pt/index.php/ap/article/view/176>. Acesso em 13 out. 2022. DOI: <https://doi.org/10.14417/ap.176>.

HOLANDA, A. Fenomenologia da Religião em G. Van der Leeuw. In: HOLANDA, A. **Psicologia, Religiosidade e Fenomenologia**, Campinas, SP: Editora Alínea, 2004, pp. 47-54.

HUANG, M. F. de C. **Estudo Comparativo do Coping Religioso em Mulheres Protestantes de Origem Chinesa, Taiwanesa e Brasileira, na Grande São Paulo (mediante a Escala CRE-Breve)**, 2014. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Universidade de São Paulo – USP-SP, São Paulo, 102p., 2014.

JACUPÉ, K. W. **A Terra dos Mil Povos: história indígena do Brasil contada por um índio**. 2ª ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JARROS, R. B. et al . Estudo bibliométrico da produção brasileira na interface da psicologia com espiritualidade-religiosidade. **Psic**, São Paulo , v. 9, n. 2, p. 251-258, dez. 2008. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-73142008000200014&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 17 out. 2022.

JONGO DO QUILOMBO SÃO JOSÉ, Quilombo São José, Valença, [s.n.], 2004.

JUNIOR, A. de A. **Dicionario Kimbundu-Portugues, Linguistico, Botanico, Historico E Corografico. Seguido de um Indice Alfabetico dos Nomes Proprios**. Edição de Argente, Santos & Cia Ltda, LUANDA, [1923?].

KAMEL, N. M. **Islã: Uma Psicologia Religiosa das Relações Interpessoais entre Deus e o Homem e das Relações Sociais dos Homens entre Si**. 2001. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade de São Paulo , São Paulo, 143p., 2001.

KAMEL, N. M. **Maomé, o Servo de Deus: Uma Interpretação Psicossocial dos Papéis Religiosos**. 2007. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 429p., 2007.

KLOPPENBURG, B. **Posição Católica Perante a Umbanda**. 3ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes Limitada, 1954/1957.

KLOPPENBURG, B. **O Espiritismo no Brasil: Orientação para os Católicos**. 2ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes Limitada, 1960/1964.

KLOPPENBURG, B. **Umbanda no Brasil: orientação para os católicos**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes Limitada, 1961.

KOLLER, S. H.; COUTO, M. C. P. P.; HOHENDORFF, J. V. (Orgs). **Métodos de Pesquisa: manual de produção científica**. Porto Alegre, RS: Penso, 2014.

LÉPINE, C. Transe e possessão no culto dos orixás: uma revisão das interpretações. In: BAIRRÃO, F. M. H.; COELHO, M. T. A. D. (Orgs.) **Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados**. Salvador : EDUFBA, 2015, pp. 41-80.

LIMA, V. **Cultos Afro-Paraibanos: Jurema, Umbanda e Candomblé**. Rio de Janeiro, RJ: Fundamentos de Axé, 2020.

LIMA, V. C. de e SOUZA, R. de T. Formação Humana e Competências: O Debate Nas Diretrizes Curriculares De Psicologia. **PSICOLOGIA & SOCIEDADE [ONLINE]**. 2014, V. 26, N. 3, PP. 792-802. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://DOI.ORG/10.1590/S0102-71822014000300027](https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000300027)>. EPUB 09 OUT 2014. ISSN 1807-0310. [HTTPS://DOI.ORG/10.1590/S0102-71822014000300027](https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000300027). Acesso em 20 jun 2021.

LODY, R. **Tem Dendê, Tem Axé: Etnografia do Dendezeiro**. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

LOPES, N. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. 4. ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LOPES, N. **Dicionário Banto do Brasil: Repertório etimológico de vocábulos brasileiros originários do Centro, Sul, Leste e Sudoeste Africanos**. Rio de

Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Rio de Janeiro. Centro Cultural José Bonifácio, 2012.

LOPES, N. **Dicionário Escolar Afro-brasileiro**. 2ªed. São Paulo: Selo Negro, 2015.

LOPES, N. **Bantos, Malês e Identidade Negra**. 4. Ed. rev. atual. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MABUNDU, F. Réflexions sur les Religions Traditionnelles Africaine. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, Ano XXII, N° 84, jul/dez 2014. DOI: <https://doi.org/10.19176/rct.v22i84.21640>

MACÊDO, A. C. **Encruzilhadas da interpretação na umbanda**. 2015. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2015.

MACHADO, J. L. & HOLANDA, A. F. Religiosidade e Bem-Estar Psicológico no Contexto da Clínica Psicoterápica: um estudo fenomenológico. In: FREITAS, M. H. de; ZANETI, N. B. & PEREIRA, S. H. N. (Orgs.). (2016) **Psicologia, Religião e Espiritualidade**. Curitiba: Juruá, pp. 63-84, 2016.

MAGNANI, J. G. C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

MAHFOUD, M. **Folia de Reis: Festa Raiz ou Experiência Religiosa em Comunidades da Estação Ecológica Juréia-Itatins na Perspectiva da Psicologia Social Fenomenológica**. 1996. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo – USP-SP, São Paulo, 242p., 1996.

MARTINS, J. R. **Encantaria na Umbanda**. 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 113p., 2011.

MATTA e SILVA, W. W. da. **Umbanda de Todos Nós (a lei revelada)**. 4. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1956/1974.

MEDEIROS, K. M. C. **O Prazer De Jesus é Curar: O Sentido da Cura no Discurso Pentecostal da Assembleia De Deus**. 2000. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, 102p. 2000

MELLAGI, A. G. **Peacekeepers e Controle do Estresse nas Missões de Paz: Um Estudo das Funções da Religião no Processo de Enfrentamento**. 2016. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo, São Paulo 154p., 2016.

MELLAGI, A. G. **O Enfrentamento Religioso em Pacientes Portadores de HIV/AIDS: Um Estudo Psicossocial entre Homens Católicos e Evangélicos**. 2009. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade de São Paulo – USP-SP, 82p., 2009.

MELLO, C. C. do A. Aquém da possessão: a noção de irradiação nos estudos das religiões de matriz africana. **Anuário Antropológico** [Online], v.45 n.2 | 2020. DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.5861>

MELLO, M. L. e OLIVEIRA, S. S. Saúde, religião e cultura: um diálogo a partir das práticas afro-brasileiras. **Saúde e Sociedade** [online]. 2013, v. 22, n. 4, pp. 1024-1035. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-12902013000400006>>. Epub 31 Jan 2014. ISSN 1984-0470. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902013000400006>. Acesso em 21 jun. 2021,

MESQUITA, L. R. de A. **Psicologia e Religiosidade: Um Estudo Fenomenológico**. 2002. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, 125p. 2002.

MOTT, L. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do Instituto de Arte e Cultura**, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez, 1994.

MOURA, M. L. S. de; MENANDRO, P. R. M. (orgs). **IX Simpósio de Pesquisa e Intercâmbio Científico, Águas de Lindóia (ANAIS)**. Rio de Janeiro: Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia ANPEPP, 2002.

NASCIMENTO, A. R. A. do; SOUZA, L. de e TRINDADE, Z. A. Exus e Pombas-Giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. **Psicologia em Estudo** [online]. 2001, v. 6, n. 2 pp. 107-113. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-73722001000200015>>. Epub 10 Jan 2005. ISSN 1807-0329. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722001000200015>. Acesso em 21 jun. 2021.

NEGRÃO, L. N. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social, Revista de Sociologia USP**, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, 1993.

NEGRÃO, L. N. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996.

NEGRÃO, L. N. Magia e religião na Umbanda. **Revista USP**, (31), 76-89, 1996a. doi: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i31p76-89>

NEUBERN, M. S. O que significa acolher a espiritualidade do outro? Considerações de uma clínica *Ethnopsy*. In: FREITAS, M. H. de; PAIVA, G. J. de.; MORAES, C. **Psicologia da religião no mundo ocidental contemporâneo: desafios da interdisciplinaridade**. Brasília, DF: Universa, 2013.

NOGUEIRA, L. C. Do Negro ao Branco: breve história do nascimento da umbanda. **Caminhos: Revista de Ciências da Religião**, v. 5, n. 2, 2007, pp. 487-491. DOI: <https://doi.org/10.18224/cam.v5i2.427>.

NOGUEIRA, A. L. L. Dos tambores, cânticos, ervas... Calundus como prática terapêutica nas Minas setecentistas. In: PIMENTA, T. S. e GOMES, F. (orgs.) **Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil**. Rio de Janeiro : Outras Letras, 2016.

NOGUEIRA, G. D.; AZEVEDO, M. M. C. T. de; DIÉNE, A. A. L. Tradição afrorreligiosa brasileira sob a releitura de iniciadas/os. **Revista Calundu**, [S. l.], v. 5, n. 2, 2022. DOI: 10.26512/revistacalundu.v5i2.41372. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/41372>. Acesso em: 27 set. 2022.

NUNES, B. A questão do outro em Heidegger. **Nat. hum.**, São Paulo , v. 3, n. 1, p. 51-59, jun. 2001. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302001000100002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 15 out. 2022.

NUNES-PEREIRA, S. H. **É Meu Avô, Ora!: Um Estudo sobre Pretos-Velhos no Imaginário Social Brasileiro**, 2006. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 119p., 2006.

OLIVEIRA, J. H. M. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**, Limeira, Editora do Conhecimento, 2008.

OLIVEIRA, M. C. S. L. de (org.) **Anais do 17º Simpósio de Pesquisa e Intercâmbio Científico da ANPEPP**. Ciência, Democracia e Cotidiano: Desafios para a Produção do Conhecimento e Pós-Graduação em Psicologia. Brasília: Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia ANPEPP, 2018.

OLIVEIRA, V. M. de, e SATRIANO, C. R. Narrativa autobiográfica do próprio pesquisador como fonte e ferramenta de pesquisa. **Linhas Críticas**, 23(51), 369–386, 2018. DOI: <https://doi.org/10.26512/lc.v23i51.8231>.

ORTIZ, R. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OTTO, R. (1917) **O Sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. [Traduzido por] Walter O. Schlupp – São Leopoldo: Sinoda/EST: Petrópolis: Vozes, 2007.

PAGLIUSO, L. **Famílias de santo as histórias dos ancestrais e os enredos contemporâneos**. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 194p., 2012.

PAIVA, G. J. de. et al. Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. **Psicologia: Teoria e Pesquisa [online]**. 2009, v. 25, n. 3 [Acessado 17 Outubro 2022] , pp. 441-446. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-37722009000300019>>. Epub 04 Dez 2009. ISSN 1806-3446. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722009000300019>.

PAIVA, G. J. de; ZANGARI, W.; VERDADE, M. M.; de PAULA, J. R. M.; de FARIA, D. G. R.; GOMES, D. M.; FONTES, F. C. C.; RODRIGUES, C. C. L.; TROVATO, M. L. & GOMES, A. M. de A. Psicologia da religião no Brasil: A produção em periódicos e livros. **Psico. Teoria e Pesquisa**. (vol. 25, n. 3, pp 441-446), 2009 Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-37722009000300019>. Acesso em: 13 dez. 2021.

PARÉS, L. N. O Mundo Atlântico e a Constituição da Hegemonia Nagô no Candomblé Baiano. **Revista Esboços**, v. 17 n. 23, 2010. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2010v17n23p165>.

PARÉS, L. N. Africanos Ocidentais. In: SCHWARCZ, L. M. e GOMES, F. dos S. (Orgs) **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, pp. 77-83.

PARÉS, L. N. Religiosidades. In: SCHWARCZ, L. M. e GOMES, F. dos S. (Orgs) **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018a, pp. 377-383.

PASQUALIN, F. A. **Modo de Vida e Vivência do Morto na Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito**. 2009. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 121p.,2009.

PASSEGGI, M. da C. Reflexividade Narrativa e Poder Auto(Trans)Formador. **Práxis Educacional**, [S. l.], v. 17, n. 44, p. 93-113, 2021. DOI: 10.22481/praxisedu.v17i44.8018. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/praxis/article/view/8018>. Acesso em: 13 out. 2022.

PESSOTI, I. A Loucura e as épocas. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 1995.

PEIXOTO, A. da C. **Obra Nova de Lingua Geral de Mina**. República Portuguesa: Ministério das Colónias. Manuscrito da Biblioteca Pública de Évora, Editora Ática Limitada, 1741/1944. Disponível em: <https://purl.pt/16608>.

PEIXOTO, N. **As Flores de Obaluaê: o poder curativo dos Orixás**. Porto Alegre: BesouroBox, 2018.

PINEL, P. **Tratado médico-filosófico sobre a alienação mental ou a mania**. [tradução de Joice Armani Galli]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1800/2007.

PINHO, R. B. de. S. **Crenças religiosas e conhecimento psicológico na perspectiva do aluno do curso de psicologia**. 2012. Dissertação (mestrado em

Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012, 86p.

PINTO, T. da S. **O Eró (segredo) da Umbanda**. Rio de Janeiro: Editora Eco, [1969?].

PITOMBEIRA, D. F.; XAVIER, A. S.; BARROSO, R. E. C.; OLIVEIRA, P. R. S. de. Psicologia e a Formação para a Saúde: Experiências Formativas e Transformações Curriculares em Debate. **Psicologia: Ciência e Profissão [online]**. 2016, v. 36, n. 2., pp. 280-291. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1982-3703001722014>>. ISSN 1982-3703. <https://doi.org/10.1590/1982-3703001722014>. Acesso em 18 jun. 2021.

PRANDI, R. **Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo Hucitec, 1991.

PRANDI, R. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos [online]**. 1998, v. 4, n. 8 [Acessado 20 Outubro 2022], pp. 151-167. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-71831998000100008>>. ISSN 1806-9983. <https://doi.org/10.1590/S0104-71831998000100008>.

PRANDI, R.; VALLADO, A. & SOUZA, A. R. de. Candomblé de Caboclo em São Paulo. In: PRANDI, R. **Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

PRANDI, R. **Segredos Guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PROENÇA JÚNIOR, D.; SILVA, E. R. Contexto e processo do Mapeamento Sistemático da Literatura no trajeto da Pós-Graduação no Brasil. **TransInformação, Campinas**, v. 28, n. 2, p. 233-240, maio/ago, 2016.

RAMOS, A. **O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise**. 2ª ed. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1940/1988.

RECHTMAN, R. & BOCK, A. M. B. Formação do Psicólogo para a Realidade Brasileira; Identificando recursos para a atuação profissional. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília, 2019, v. 35, e3551. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/0102.3772e3551>.

REIS, J. J. **Rebelião Escrava no Brasil: A história do levante dos malês em 1835**. Edi. rev. e ampl. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

REIS, J. J. Revisitando "Magia Jeje na Bahia". In: COSTA, V.; GOMES, F. **Religiões Negras no Brasil: Da escravidão à pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016, pp. 13-40.

RIBAS, J. T. de P. **A experiência religiosa em uma casa brasileira de raiz africana lorubá**. 2001. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 135p., 2001.

RIBEIRO, R. Y.; FRIAS, R. R.; FRIAS, E. R. Sacralização do corpo na religião tradicional lorubá. Notas de cunho etnopsicológico. In: BASSANI, M. A. (Org.) **Diálogos Entre Psicologia, Espiritualidade e Meio Ambiente: O Sagrado em Perspectiva**. São Paulo: Educ, 2020, pp. 189-202.

RIO, J. **As Religiões do Rio**. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1904/2015.

ROCHA, M. B. da, SEVERO, A. K. de S. e FÉLIX-SILVA, A. V. Nos batuques dos quintais: as compreensões dos povos de Umbanda sobre saúde, adoecimento e cuidado. **Physis: Revista de Saúde Coletiva [online]**. 2019, v. 29, n. 03, e290312. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-73312019290312>>. Epub 25 Nov 2019. ISSN 1809-4481. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312019290312>. Acesso em 21 jun 2021.

RODRIGUES, R. N. **O Animismo Feitichista dos Negros Baianos**. 2. ed. Salvador: P55 Edições, 1896/2014.

RODRIGUES, R. N. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 1933/2010.

RODRIGUES, N. C. E PRADO, G. DO V. T. Narrativa Autobiográfica: um jeito outro de fazer pesquisa qualitativa em educação. v. 1: **Investigação Qualitativa em Educação**, p. 218-22, 2015.

ROHDE, B. F. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre a tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Revista de Estudos da Religião - REVER**, São Paulo, v. 9, mar. 2009.

ROHDE, B. F. **A umbanda tem fundamento, e é preciso preparar: abertura e movimento no universo umbandista**. 2010. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Comunicação, Salvador, 2010, 157 p.

ROSA, J. G. **Primeiras Estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

ROTTA, R. R. **Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda**. 2010. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010. doi:10.11606/D.59.2010.tde-22042010-154134. Acesso em: 20 jan. 2023.

RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SÁ JUNIOR, M. T. de. **A Invenção da Alva Nação Umbandista : a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)**, 2004. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Mato Grosso do Sul Dourados, MS: UFMS, 2004, 107p.

SÁ JUNIOR, M. T. de. Do Kimbanda à Quimbanda: encontros e desencontros. **Revista Cantareira** – Revista Eletrônica de História Volume 1, Número 3, Ano 2, Ago. 2004 Disponível em: <http://www.historia.uff.br/Cantareira>.

SAFRA, G. Espiritualidade e Religiosidade na Clínica Contemporânea. In: AMATUZZI, M. M. (org.). **Psicologia e Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 205-2012.

SAMPAIO, D. S. **“De Fora do Terreiro”: O discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965**. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007, 225p.

SANTOS, B. de S. Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Esencial. Volume I: Para um pensamento alternativo de alternativas. Compilado por Maria

Paula Meneses... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

SANTOS, V. S. **As Bolsas de Mandinga no Espaço Atlântico: Século XVIII**. 2008. Tese (Doutorado em História Social). Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008, 256p.

SANTOS, F. de O. e TOASSA, G. A formação de psicólogos escolares no Brasil: uma revisão bibliográfica. **Psicologia Escolar e Educacional [online]**. 2015, v. 19, n. 2, pp. 279-288. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2175-3539/2015/0192836>>. ISSN 2175-3539. <https://doi.org/10.1590/2175-3539/2015/0192836>. Acesso em 18 jun. 2021.

SCHÜNNEMANN, H. E. S. **A Noção de Providência em Adventistas do Sétimo Dia**. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade de São Paulo – USP-SP, São Paulo, 1995, 133 p.

SCHUCK, N. **O Conceito de Religião em Heidegger: uma possibilidade de superação pela fenomenologia da religião**. 2015. Tese (doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, 2015, 210p.

SCHWARCZ, Lilian. **O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e a questão racial no Brasil. 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SENGL, C. S. **Religião e Autoconhecimento**. 2000. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Santa Catarina, 192p., 2000.

SILVA, F. O. da Tessituras constitutivas da abordagem (auto)biográfica como dispositivo de pesquisa qualitativa **Práxis Educativa**, vol. 15, e2012960, 2020 Universidade Estadual de Ponta Grossa . DOI: <https://doi.org/10.5212/PraxEduc.v.15.12960.006>.

SILVA, F. O. e RIOS, J. A. V. P. Aprendizagem experiencial da docência no PIBID. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 13, n. 1, p. 202-218, jan./abr. 2018. DOI: <https://doi.org/10.5212/praxeduc.v.13i1.0012>.

SILVA, I. B. P. da. A santidade de Jaguaripe: catolicismo popular ou religião indígena? **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v.26, n.1/2, 1995, p.65-70. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/10398>. Acesso em: 17 dez. 2022.

SILVA, L. de P.; GOTO, T A. Psicologia e Espiritualidade na Produção Científica Brasileira: uma revisão de literatura. **Numen – revista de estudos e pesquisa da religião**: v. 23 n. 2, 2020: DOI: <https://doi.org/10.34019/2236-6296.2020.v23.31324>.

SILVA, L. M. F. e SCORSOLINI-COMIN, F. A umbanda e os processos de saúde-doença. **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, 41(2), 215-228, 2020.. DOI:10.5433/1679-0383.2020v41n2p215. Disponível em: <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/seminasoc/article/view/39607#:~:text=A%20partir%20dos%20sentidos%20dispon%C3%ADveis,como%20forma%20de%20mercado%20pessoal>. Acesso em: 04 dez. 2021.

SILVA, L. M. F. e SCORSOLINI-COMIN, F. Na sala de espera do terreiro: uma investigação com adeptos da umbanda com queixas de adoecimento. **Saúde e Sociedade [online]**. 2020, v. 29, n. 1, e190378. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-12902020190378>>. Epub 30 Mar 2020. ISSN 1984-0470. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902020190378>. Acesso em 21 jun. 2021.

SILVA, P. B da. **Altruísmo na Auto Imagem de Pastores e Pastoras Metodistas**. 2010. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 268p., 2010.

SILVA PRADO, A. Um Outro Olhar Sobre a Repressão Sofrida pelos Calundus no Nordeste e Sudeste do Brasil: Séculos XVI a XVIII. **Revista Em Favor De Igualdade Racial**, 4(2), 17–31, 2021. DOI: <https://doi.org/10.29327/269579.4.2-3>

SILVA, V. G. da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da Devoção brasileira**. 5ªed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, V. G. da. (2012). Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. **Revista de Antropologia**, 55(2), 1085-1114. doi: <http://dx.doi.org/10.11606/21790892.ra.2012.59309>

SILVA, V. G. da. **Orixás da Metrópole**. 2. ed. – São Paulo: FEUSP, 2022. (Coleção Viramundo).

SIMAS, L. A. **O Corpo Encantado das Ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SIMAS, L. A. **Umbandas: Uma História do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SLENES, R. W. **Africanos Centrais**. In: SCHWARCZ, L. M. e GOMES, F. dos S. (Orgs) **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, pp. 64-70.

SOARES, A. R. A Psicologia no Brasil. **Psicologia: Ciência e Profissão** [online]. 2010, v. 30, n. spe, pp. 8-41. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1414-98932010000500002>>.

SOUZA, L. de. **No Mundo dos Espíritos: Inquérito de A Noite**. 2. ed. Limeira, São Paulo: Editora do Conhecimento, 1925/2012.

SOUZA, L. de. **O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda**. 3. ed. Rio de Janeiro: Fundamentos do Axé, 1933/2019.

SOUZA, L. de M. e. Revisitando o Calundu. In: GORENSTEIN, L; CARNEIRO, M. L. T. (orgs). **Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e antissemitismo**. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

SOUZA, L. de. M. e **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, M. P. R. de. e BARBOSA, D. R. Formação de Psicólogos e Diretrizes Curriculares Nacionais em Psicologia. In: SOUZA, M. P. R. de; CHECCHIA, A. K. A.; RAMOS, C. J. M.; TOASSA, G.; SILVA, S. M. C. da e BRASILEIRO, T. S. A. (Orgs.) **Diretrizes Curriculares e Processos Educativos: Desafios para a Formação do Psicólogo Escolar**. Curitiba, CRV, 2020.

STEFANI, J.; CRUZ, N. O. DA . Compreensão e linguagem em Heidegger: existência, abertura ontológica e hermenêutica. **Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso**, v. 14, n. 2, p. 112–127, abr. 2019.

SWEET, J. **Recrutar África. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**. Lisboa: Ed. 70, 2007.

TACELI, I. C. **Religiosidade e valores em adolescentes de uma cidade do Triângulo Mineiro - Brasil**. 2014. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Católica de Brasília, Brasília, 223p., 2014.

TORRES, C. M. **Religiosidade e Experiências Anômalas no Protestantismo Brasileiro**. 2016. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo – USP-SP, São Paulo, 161 p., 2016.

TRINDADE, D. F. **A História da Umbanda no Brasil**. Limeira, São Paulo: Editora do Conhecimento, 2014.

VAINFAS, R. **A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VALLE, J. E. dos R. Religião e Espiritualidade: Um olhar psicológico. In: AMATUZZI, M. M. (org.). **Psicologia e Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 83-108.

VELHO, Y. M. A. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

VELHO, Y. M. A. **Medo do Feitiço: Relações entre Poder e Magia no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Orgão Do Ministério Da Justiça, 1992.

VENTURA, L., e CRUZ, D. M. Metodologia de narrativas autobiográficas na formação de educadores. **Revista Diálogo Educacional**, 19(60), 426–446, 2019. DOI: <https://doi.org/10.7213/1981-416X.19.060.AO06>.

VEIT, C. A. **Condições Afetivo-Emocionais, Introspecção e Controle Geral em Sacerdotes Católicos**. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 134p., 2002.

VERGER, P. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. [Trad.] Maria Aparecida da Nóbrega. 6ª ed. Salvador, Corrupio, 1981/2002.

VERGOTE, A. **A Psicologia Religiosa**. São Paulo: Loyola, 1998.

WORLD HEALTH ORGANIZATION – WHO. **WHOQOL and spirituality, religiousness and personal beliefs (SRPB) (General Report)**, 1998. Retirado do sítio da World Health Organization: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/70897/WHO_MSA_MHP_98.2_eng.pdf;jsessionid=4F39F64C487642D5025930AA03FECA6B?sequence=1.

ZANGARI, W. **Incorporando papéis: uma Leitura Psicossocial do Fenômeno da Mediunidade de Incorporação em Médiuns de Umbanda**, 2003. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo – USP-SP, São Paulo, 350p., 2003.

ZANGARI, W.; MACHADO, F, R. (orgs) **Cartilha Virtual Psicologia & Religião: Histórico, subjetividade, saúde mental, manejo, ética profissional e direitos humanos**. Realização: Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais. Departamento de Psicologia Social e do trabalho – Instituto de Psicologia – Universidade de São Paulo, 2018. Disponível em: https://www.usp.br/interpsi/?page_id=368. Acesso em 23 de abr. 2021.

REFERÊNCIAS DO GLOSSÁRIO

ABRAHAM, R. C. **Dictionnary of Modern Yoruba** Londres, University of London Press, 1973.

AWOLALU, J. O. What is African Traditional Religion? **Studies in Comparative Religion**, Vol. 10, No. 2. (Spring, 1976). Disponível em: www.studiesincomparativereligion.com.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Subterrâneos da Submissão: Sentidos do Mal no Imaginário Umbandista. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, 2, 55–67, 2002. Recuperado de: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6825>.

BANDEIRA, C. **O Que é a Umbanda: Ensaio histórico doutrinário**. Editora Eco, 1970.

BENISTE, J. **Dicionário Yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BÍBLIA CATÓLICA. Disponível em: <https://www.google.com/amp/s/amp.bibliainline.com.br/acf>. Acesso em 20 abr. 2023.

BIRMAN, P. **O Que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.

BLUTEAU, R. **Suplemento ao Vocabulario Portuguez e latino (Parte 2: Letras M-Z)**. Lisboa: Patriarcal Officina da Musica, 1728, p.262.

BRAGA, L. **Umbanda Magia Branca e Quimbanda Magia Negra**. 11. ed. Rio de Janeiro [s.n.], 1942/1957.

BRASIL. **Código Penal de 1890**. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 02 fev. 2023.

CACCIATORE, O. G. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros: com origem das palavras**. Rio de Janeiro: Forense - Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977.

CAMPOS, J. da S. **A voz dos campanários baianos**. Bahia: Imp. Oficial do Estado, 1936.

CANTIGAS de Umbanda e Candomblé: pontos cantados e riscados de orixás, caboclos, pretos-velhos e outras entidades. Rio de Janeiro: Pallas, 2011

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978/1978.**

CASTRO, Y. P. de **Falares Africanos na Bahia: um vocabulário Afro-Brasileiro. 2ªed. Rio de Janeiro; Topbooks, 2005.**

CASTRO, Y. P. de. **Camões com Dendê: o português do Brasil e os falares afro-brasileiros.** Rio de Janeiro, RJ: Topbooks. 2022.

COSTA, V. C. da. Cabula e Macumba. **Síntese**, nº41, 1987, pp. 65-85. Disponível em: <https://www.faje.edu.br>. Acesso em: 17 out. 2022.

COSTA, V. C. da. As Religiões Afro-Brasileiras nos Últimos Vinte Anos. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 15, no 44, 1988, pp. 39-54. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1883/2188>. Acesso em: 13 dez. 2022.

COSTA, H. S. C. da. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira**, 2013. Tese (Doutorado em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2013,175 f.

CROWTHER, S. A. **A Vocabulary of the Yoruba Language.** San Juan, Puerto Rico: Africana Collection, Editorial Nuevo Mundo, 1852/2011.

CUMINO, A. **História da Umbanda: Uma religião brasileira.** São Paulo: Madras, 2011.

CUMINO, A. **Exú não é Diabo.** 4. ed. São Paulo: Madras, 2021.

CUNHA, L. O Livro de Leal de Souza. In: SOUZA, L. de. **O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda.** 3. ed. Rio de Janeiro: Fundamentos do Axé, 1933/2019.

DANTAS, B. G. **Vovô Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DA TRINDADE, V. **Oganilu: o caminho do Alabê - Visita aos instrumentistas da Religião dos Orixás**. Embú das Artes, SP: EMBUscadasARTES, 2019.

DE ALMEIDA, M. V. O marujo, **Etnográfica** [Online], Número especial | 2022. DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.12717>.

DECRETO nº 24.531, de 2 de julho de 1934. Câmara dos Deputados. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-24531-2-julho-1934498209-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em 02 abr. 2023

DIAS, R. de N.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Aquém e além do cativo dos conceitos: perspectivas do preto-velho nos estudos afro-brasileiros. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, [S. l.], v. 20, p. 145–176, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6629>. Acesso em: 12 mai. 2022.

DOPAMU, P. A. **Exu: o inimigo invisível do homem**. São Paulo: Ododuwa, 1990.

FÁTÓKUN, S. A. The Concept of Expiatory Sacrifice in the Early Church and in African Indigenous Religious Traditions. In: ADOGAME, A. (Org.) **African Traditions in the Study of Religion, diaspora and gendered societies essays in honour of Jacob Kéhîndé Olupona**. Burlington: Ashgate, 2013.

FERAUDY, R. **Umbanda, essa desconhecida... Umbanda Esotérica e Cerimonial**. Porto Alegre: Fundação Educacional e Editora Universalista, 1986.

FERREIRA, T. **Pedagogia da Circularidade: ensinagens de terreiro**. Rio de Janeiro: Telha, 2021.

FERRETTI, S. F. **Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas**. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.

FIGUEIREDO, B. **Okê Caboclo!** Rio de Janeiro: Editora Eco, 196-.

FILHO, M. A. S. Chega de Estultice – estudo etimológico das palavras Umbanda e Kimbanda | Parte 1. **Revista Senso**, 2017. Disponível em: <https://revistasenso.com.br/umbanda-e-kimbanda/chega-de-estultice-estudo-etimologico-das-palavras-umbanda-e-kimbanda-parte-1/>. Acesso em 13 abr. 2023.

FILHO, M. A. S. **Influência Yorùbá na Umbanda**. 22 fev. 2020. Publicado pelo canal: Tradição – Mario Filho. Disponível em: <https://youtu.be/OIPiLqLy1Kc>. Acesso em 20 ago. 2022.

FILHO, M. A. S. **Malês: A Influência do Islam nas Tradições Religiosas Afro-brasileiras**. 23 fev. 2020a. Publicado pelo canal: Tradição – Mario Filho. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1IZIMfuQ7ZY>. Acesso em: 17 dez. 2022.

FILHO, M. A. S. **Religião Afro-Brasileira: Breve estudo sobre as religiões importadas da África**. São Paulo: Lafonte, 2021.

FILHO, M. A. S. (Ahmad Abdul Haqq) **Islamismo**. São Paulo: Lafonte, 2021a.

FILHO, M. A. A. **Guia-chefe e os Nossos Guias Espirituais**. 24 mar. 2023. Publicado pelo Canal Tradição - Mario Filho. Disponível em: <https://youtu.be/qMVO8iy5xGE>. Acesso em 5 de abril de 2023.

FILHO, M. A. S. **As Sete Linhas de Umbanda e suas controvérsias**. Disponível em: <https://templopanteranegra.com.br/umbanda-omoloko/as-sete-linhas-de-umbanda-e-suas-controversias/>. Acesso em 28 abr. 2022.

FILHO, M. A. S. **As “Umbandas” dentro da Umbanda (s.d.)**. Disponível em: <https://templopanteranegra.com.br/umbanda-omoloko/as-umbandas-dentro-da-umbanda/>. Acesso em 27 abr. 2022.

FONSECA, I. **Enterrem-me em pé: os ciganos e a sua jornada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FONTENELLE, A. **Exu**. São Paulo: Parfizal, 1951/2018.

FREITAS, B. T. de. e PINTO, T. da S. **As Mirongas de Umbanda**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1953/[1969?].

GALANTE, R. B. F. **"Essa gunga veio de lá!": sinos e sineiros na África Centro-Ocidental e no Brasil centro-africano**. 2023. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023. doi:10.11606/T.8.2023.tde-23052023-132320.

GASPAR, E. D. (org.) **Guia de Religiões Populares do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

GLOSSÁRIO Tupi-Guarani. Lebooks Editora, 2016.

GUERRA, Fernando. Tem sertanejo na Umbanda de boiadeiro: inserção, ressignificação e adaptabilidade de novas entidades ao panteão umbandista. **Revista Três Pontos**, v.11, n.1, jan./jun. 2014.

JEHA, S. A cidade-encruzilhada: o Rio de Janeiro dos marinheiros, século XIX. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**; nº 09. Rio de Janeiro, 2015. pp. 77-89. Disponível em: https://www.academia.edu/43216668/A_cidade_encruzilhada_o_Rio_de_Janeiro_dos_marinheiros_s%C3%A9culo_XIX_Crossroad_city_Rio_de_Janeiro_of_the_sailors_19th_century. Acesso em: 15 dez. 2023.

JONGO do Quilombo São José. Rio de Janeiro [s.n.], 2004.

JUNIOR, A. B. **O Livro Essencial da Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

JUNIOR, A. B. **Dicionário de Umbanda**. São Paulo: Anúbis, 2016.

LANDES, R. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LIMA, L. F. de. **Oxum: a mãe da água doce**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LINARES, R.; TRINDADE, D. F. e COSTA, W. V. **Iniciação à Umbanda**. São Paulo: Madras, 2009.

LOPES, N. **Logunedé: “Santo Menino que Velho Respeita”**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

LOPES, N. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. 4. ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LOPES, N. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. 2ªed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LOPES, N. **Dicionário Escolar Afro-brasileiro**. 2ªed. São Paulo: Selo Negro, 2015.

LOPES, N. **Bantos, Malês e Identidade Negra**. 4. ed. rev. e atual. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MACEDO, A. C. e BAIRRÃO, J. F. M. H. Estrela que vem do Norte: os baianos na umbanda de São Paulo. **Paidéia (Ribeirão Preto) [online]**. 2011, v. 21, n. 49, pp. 207-216. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-863X2011000200008>>. Epub 19 Set 2011. ISSN 1982-4327. <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2011000200008>. Acessado 13 nov 2023.

MACEDO, L. e BAIRRÃO, J. F. M. H, O Oriente Cigano na Umbanda. **Memorandum** 38: [1-29], jan, 2021, pp. 1 - 29. Disponível em: <https://pesquisa.bvsalud.org/porta1/resource/pt/biblio-1352843>. Acesso em: 24 jul. 2023.

MAGEO, J. M. (1996). Spirit girls and marines: Possession and ethnopsychiatry as historical discourse in Samoa. **American Ethnologist**, 23(1), 61-82.

MAGEO, J. M. (2002). Intertextual interpretation, fantasy and Samoan dreams. **Culture & Psychology**, 8(4), 417-448.

MARCUSSI, A. A. Estratégias de mediação simbólica em um Calundu. **Revista de História**, São Paulo: USP, n.155, dez. 2006

MARTIN, G. (1977). As origens clássicas da figa. **Estudos Universitários**, 16(1/2), 52–80. Recuperado de <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/estudosuniversitarios/article/view/255907>.

MARTINEZ, N. **Os ciganos**. Campinas, SP: Papirus, 1989.

MARTINS, C. **Euá: a senhora das possibilidades**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

MARTINS, C. **Nanã: a senhora dos primórdios**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

MARTINS, C. **Obá: a amazona belicosa**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011a

MARTINS, C e MARINHO, R. **Iroco: o orixá da árvore e a árvore orixá**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

MARTINS, G. **Umbanda de Almas e Angola: ritos, magia e africanidade**. São Paulo: Ícone, 2011.

MATTA e SILVA, W. W. da. **Umbanda de Todos Nós (a lei revelada)**. 4. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1956/1974.

MATA e SILVA, W. W. da. **Umbanda e o Poder da Mediunidade**. 3. ed. São Paulo: Ícone, [1964?]/2011.

MATA e SILVA, W. W. da. **Umbanda do Brasil**. 4. ed. São Paulo: Ícone, [1969?]/2012.

MBITI, J. **African Religions and Philosophy**. New York: Anchor Books, 1970.

MEIRELES, C. **Batuque, samba e macumba: estudos de gestos e de ritmo, 1926-1934**. 3. ed. São Paulo: Global, 2019.

MELLO, F. P. de. **Estrela de Couro: A estética do Cangaço**. São Paulo: Escrituras, 2012.

MELLO, F. P. de. **Estrela de Couro: A estética do Cangaço**. 4ª ed. Recife: Cepe, 2021.

MENEZES, P. **Pequeno Dicionário de Umbanda**. Porto Alegre: Edições Livraria Olimpia. Coleção Cosme e Damião, 1956.

MOLINA, N. A. **Saravá Ogun**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, s.d.

MOLINA, N. A. **Saravá Oxoce**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, s.d.a.

MOTT, L. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do Instituto de Arte e Cultura**, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez, 1994.

NEGRÃO, L. N. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996.

NEGRÃO, L. N. Magia e Religião na Umbanda. **Revista USP**, n. 31, p. 76-89, 1996a. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i31p76-89. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25977>. Acesso em: 11 abr. 2023.

NOGUEIRA, A. L. L. Dos tambores, cânticos, ervas... Calundus como prática terapêutica nas Minas setecentistas. In: PIMENTA, T. S. e GOMES, F. (orgs.) **Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil**. Rio de Janeiro : Outras Letras, 2016.

OLÚPÒNÀ, J. K. **African Religions: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 2014.

PAPPAS, S. "Origin of the Romani People Pinned Down", in **Live Science**, 6/dez./2012. Disponível em: <http://www.livescience.com/25294-origin-romani-people.html>. Acesso em: 13 jul. 2023.

PARÉS, L. N. O Mundo Atlântico e a Constituição da Hegemonia Nagô no Candomblé Baiano. **Revista Esboços**, v. 17 n. 23, 2010. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2010v17n23p165>.

PARÉS, L. N. **O Rei, o Pai e a Morte: a religião Vodun na Antiga Costa dos Escravos na África Ocidental**. São Paulo, Companhia das Letras, 2016.

PARÉS, L. N. Religiosidades. In: SCHWARCZ, L. M. e GOMES, F. dos S. (Orgs) **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, pp. 377-383.

PEIXOTO, A. da C. **Obra Nova de Lingua Geral de Mina**. República Portuguesa: Ministério das Colónias. Manuscrito da Biblioteca Pública de Évora, Editora Ática Limitada, 1741/1944. Disponível em: <https://purl.pt/16608>.

PEIXOTO, N. **Encantos de Umbanda: os fundamentos básicos do esoterismo umbandista**. 2.ed. Porto Alegre: BesouroBox, 2017.

PEIXOTO, N. **Iniciando na Umbanda: a psicologia dos Orixás e dos cristais**. 2.ed. Porto Alegre: BesouroBox, 2017a.

PINTO, T. da S. **O Eró (segredo) da Umbanda**. Rio de Janeiro: Editora Eco, [1969?].

PRANDI, R. **Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

PRANDI, R.; VALLADO, A. & SOUZA, A. R. de. Candomblé de Caboclo em São Paulo. In: PRANDI, R. **Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

PRANDI, R. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, [S. l.], n. 50, p. 46-63, 2001. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i50p46-63. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35275>. Acesso em: 10 mar. 2023.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

PRANDI, R. **Ogum: caçador, agricultor, ferreiro, trabalhador, guerreiro e rei**. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

QUEIROZ, R. Pós-facio. In: CUMINO, A. **Exu não é Diabo**. 4. ed. São Paulo: Madras, 2021.

RACHID, J. **A Força Mágica da Mediunidade na Umbanda**. São Paulo: Editora Parma Ltda, 1981.

RAMOS, A. **O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise**. 2ª ed. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1940/1988.

REIS, J. J. **Rebelião Escrava no Brasil: A história do levante dos malês em 1835**. Edi. rev. e ampl. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

REIS, J. J. Revisitando “Magia Jeje na Bahia. In: COSTA, V; GOMES, F. **Religiões Negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, p 13-40, 2016.

Reis, J. J. **A Morte é uma Festa: Ritos Fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

RIBEIRO, Y. R.; FRIAS, R. R. e FRIAS, E. R. Sacralização do corpo na religião tradicional Iorubá. Notas de cunho etnopsicológico. In: BASSANI, M. A. (Org.) **Diálogos entre Psicologia, Espiritualidade e Meio Ambiente: o sagrado em perspectiva**, São Paulo : EDUC, 2020, pp. 189-202.

ROHDE, B. F. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre a tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Revista de Estudos da Religião - REVER**, São Paulo, v. 9, mar. 2009.

ROTTA, R. R. **Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda**. 2010. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010. doi:10.11606/D.59.2010.tde-22042010-154134. Acesso em: 20 jan. 2023.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editora, 2019.

SANCHEZ-SILVA, V. **Devir Cigano: o encontro cigano-não cigano (rom-gadjé) como elemento facilitador do processo de individuação**. 2006. Dissertação de Mestrado, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 2006.

SANTOS, J. T. **O dono da terra**. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SARACENI, R. **Tratado Geral de Umbanda**. São Paulo: Madras, 2005.

SARACENI, R. **As Sete Linhas de Umbanda: A religião dos mistérios**. 7. ed. São Paulo: Madras, 2015.

SARACENI, R. **Umbanda sagrada : religião, ciência, magia e mistérios**. 7. ed. São Paulo : Madras, 2017.

SILVA, M. R. O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda: a religião e os "inquéritos" no jornalismo carioca da virada do século XX. In: SOUZA, L. de. **O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda**. 3. ed. Rio de Janeiro: Fundamentos do Axé, 1933/2019, pp. 295-303.

SILVA, V. G. da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da Devoção brasileira**. 5ªed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, V. G. da. **Exu: O guardião da casa do futuro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SILVA, V. G. da **Exu: Um Deus Afro-Atlântico no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

SILVA, V. G. da. **Orixás da Metrópole**. 2. ed. São Paulo: FEUSP, 2022a.

SIMAS, L. A. **Umbandas: Uma História do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SLENES, R. W. “Eu venho de longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silvia Hunold e PACHECO, Gustavo (Orgs.). **Memória do Jongo As gravações históricas de Stanley J. Stein, Vassouras, 1949**. Rio de Janeiro: Ed. Folha Seca, 2007.

SLENES, R. W. **Africanos Centrais**. In: SCHWARCZ, L. M. e GOMES, F. dos S. (Orgs) **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, pp. 64-70.

SOUZA, A. R. Baianos, novos personagens afrobrasileiros. In R. Prandi (Org.), **Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, pp. 304-317.

SOUZA, J. R. de. **Dicionário Africano de Umbanda: Línguas Sudanesas**. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora, LTDA, 1963.

SOUZA, L. de. **O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda**. 3. ed. Rio de Janeiro: Fundamentos do Axé, 1933/2019.

TAVARES, I. **Xangô**. 2ªed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

TENDA ESPIRITA MIRIM. **A Divisão do Corpo Mediúnico**. 2022. Disponível em: <https://tendaespiritamirim.com.br/>. Acesso em: 23 jul. 2023.

THEODORO, H. **Iansã: rainha dos ventos e das tempestades**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VAINFAS, R. **A Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

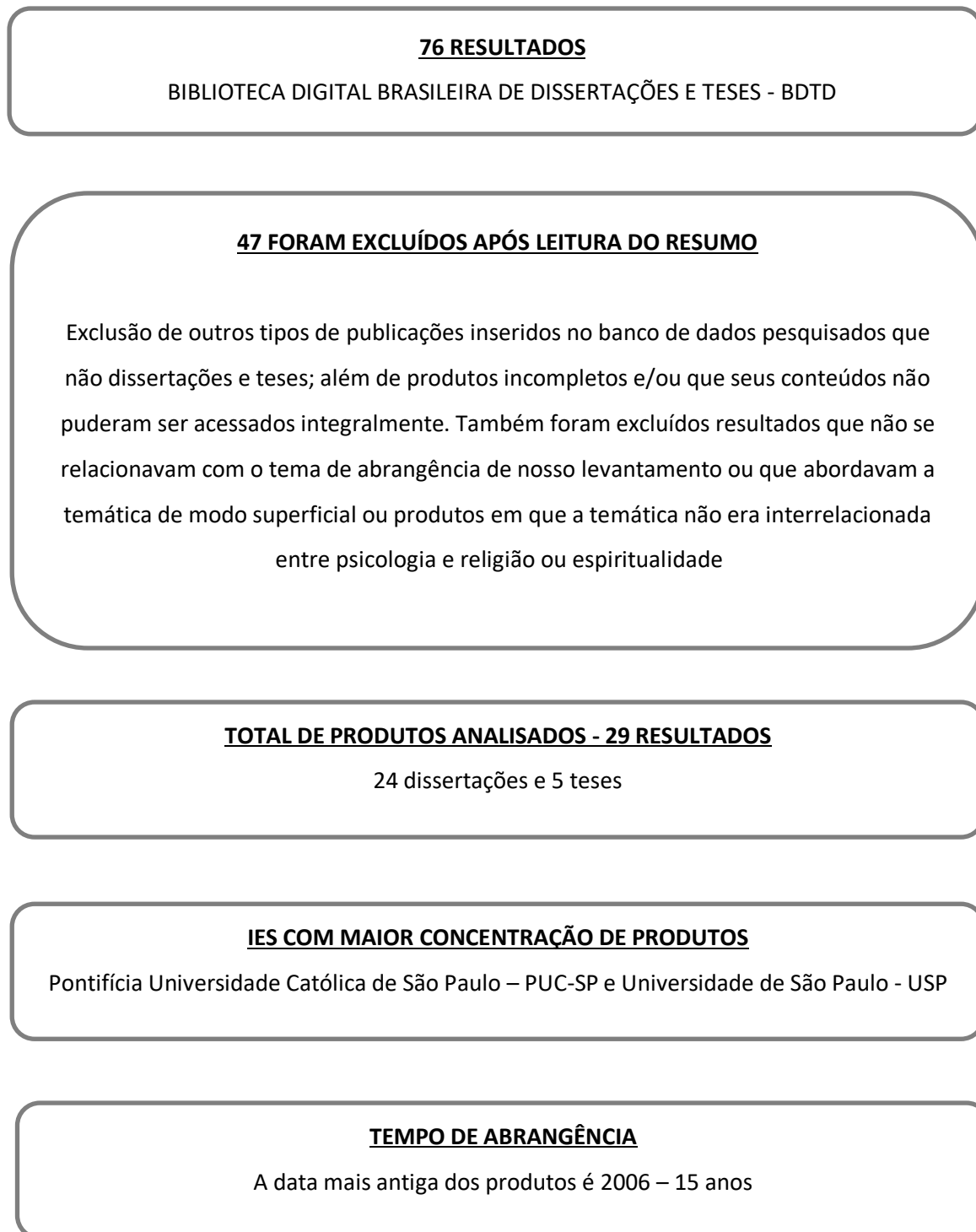
VELHO, Y. M. A. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

VERGER, P. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo.** [Traduzido por] Maria Aparecida de Nóbrega – 6ªed. Salvador: Corrupio, 1981/2002.

APÊNDICE

Apêndice A:

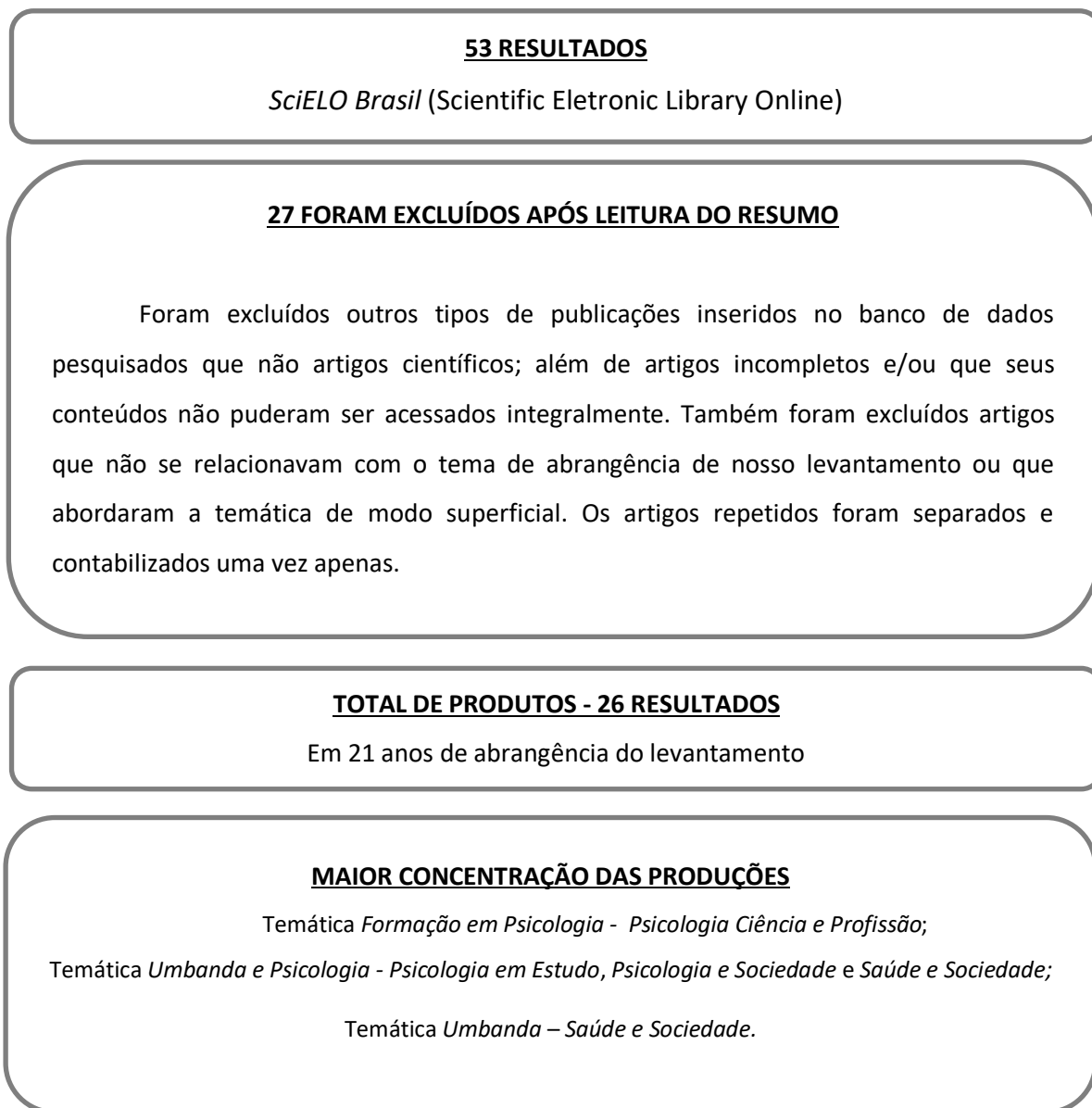
Figura 30: Fluxograma dos Resultados - BDTD



Fonte: Elaborado pelo autor

Apêndice B

Figura 31: Fluxograma dos Resultados - SciELO Brasil



Fonte: Elaborado pelo autor

Apêndice C: Imagens das anotações (recuperação das vivências) originais das narrativas autobiográficas, realizadas pelo pesquisador no bloco de notas do celular.

15/09/22 - Posso usar minha guia?

Algum tempo depois de formado, de acordo com minhas anotações, aproximadamente um ano, uma paciente chegou ao consultório por indicação de uma de minhas professoras - que sabia à época que eu era Umbandista e me disse que eu poderia ajudar a paciente pela proximidade que eu tinha com o tema

- Insegurança e despreparo ao lidar com a explicitação de minha própria religiosidade quando solicitada na situação clínica.

Dificuldades:

- Rituais realizados em seu terreiro;
- Os significados de algumas expressões típicas de terreiro que subjaziam sua prática religiosa (vocabulário)
- A questão das quizes (proibições) de alimentos que provocavam incompreensões de seu parceiro à época, ocasionando discussões entre o casal;
- O modo como foi possível nosso acordo terapêutico (frequência, reposição, financeiro), pois, em algumas vezes, nossas sessões aconteciam em algum dia de seus preceitos, nos quais ela não poderia sair de casa para ir ao consultório, ocasionando dificuldades de se manobrar reposições e a necessidade de sempre se reajustar valores.
- Alguns rituais feitos de tempos em tempos em sua casa, como suas firmezas que iam muito além de velas e banhos para determinadas entidades espirituais e esbarravam na intolerância de sua família, terminando em discussões.

Algumas sessões depois ela retomou a questão da guia e me contou o que havia acontecido com o outro psicólogo que se

consultava... Em certa ocasião, durante as sessões, que já se estendiam por um semestre, à paciente foi indicado que se despisse de sua guia de proteção, pois naquele ambiente seguro não era necessário se defender de nada.

- Incômodo da paciente

20/09/22 - Quando a psicologia se torna proselitista

Certa vez, atendi um homem que havia começado a ir a um terreiro por convite de sua namorada que era umbandista. À época, descobri durante as sessões, que não apenas pelo relacionamento, mas também, para se consultar com as entidades e pedir ajuda em sua vida profissional.

O terreiro que ele frequentava não se declarava cristão. Não havia imagens católicas nos altares. Apesar do estranhamento com toda aquela novidade, o paciente se sentia muito bem quando participava das giras.

Tempos depois, após ter se estabelecido no trabalho, começou a ter dificuldades no relacionamento e procurou ajuda psicológica.

A profissional que o atendeu sugeriu que o problema no relacionamento era baseado em valores. Com isso:

- Sugeriu que o paciente lesse a bíblia, pois todas as religiões têm em Jesus um parâmetro de conduta a ser seguido;
- Explicou que religiões não cristãs não poderiam compreender nossa sociedade e os relacionamentos deveriam se basear no amor e na confiança estabelecidos na escritura.

O paciente terminou o relacionamento e parou de ir ao terreiro. Se mudou de estado e trocou de trabalho, mas não se sentia feliz, momento no qual me procurou.

Ao contar sua história, me disse sentir um pesar muito grande, principalmente pelo modo como aconteceu o término de seu relacionamento. Se perguntava muitas vezes se a ex namorada e sua comunidade religiosa realizavam 'trabalhos, despachos e macumbas' que estavam impedindo-o de estar feliz.

Decidiu ir em outro terreiro perto de sua nova residência para receber orientações, uma vez que não conseguiríamos tangenciar esse aspecto em nossas sessões. Lá, foi orientado que não havia nenhum emagramento ou demanda contra ele.

Seu quadro depressivo perdurou algum tempo.

23/09/22 - Incorporar é uma doença?

Em uma oportunidade chegou ao consultório um paciente que havia tido uma experiência de incorporação em sua primeira visita em um terreiro.

Ele se declarava absolutamente sensível com questões espirituais e mesmo com medo de macumba, como ele se referia às religiões matriciais afro-indígenas, foi convidado por um amigo a ir em um terreiro para conversar sobre relacionamentos, tema que, também, motivou-o a procurar ajuda psicológica.

Durante nossas sessões, que tinham como base, em princípio, a

dificuldade que ele sentia quando se relacionava, veio à tona o acontecimento e, em meio a nossa conversa, ele me perguntou se incorporar poderia ser considerado doença.

O paciente fazia acompanhamento psiquiátrico havia tempos.

- O psiquiatra lhe disse que sua experiência de incorporação era fruto de sua personalidade histriônica e que, em sua compreensão, não havia questão espiritual nenhuma.

Eu realmente não sabia o que fazer com esse conteúdo. Em supervisão solicitei ajuda e, junto com a experiência da supervisora, traçamos um plano de ação: (1) poder esclarecer sobre as experiências religiosas a partir de estudos e bases científicas e (2) retomar o sentido da experiência em sua vida e, a partir daí, poder compreender o que ela significava para ele. Foi o que fiz.

A preocupação em ser uma doença ou sintoma de um transtorno, aos poucos foi dando espaço à sua compreensão sobre poder se sentir bem em um espaço religioso em que manifestações corporais, como a incorporação, são comuns, pois o paciente sentiu vontade em continuar frequentando.

Sobre relacionamento, a demanda que o fez procurar ajuda psicológica, um pouco antes de encerrarmos o acompanhamento, o paciente, ainda que com algumas dificuldades, estava podendo se relacionar intimamente.

29/09/22 - Você é da macumba?!

Escrevo agora uma passagem que aconteceu no quinto ou sexto

ano de exercício de minha profissão. Não passava das 14h. Eu acabara de voltar do almoço e estava me preparando para atender a paciente que se consultava havia algum tempo. Acredito que ela deva ter percebido a guia em meu pescoço e me perguntou se eu era da macumba.

- Questões que envolviam religiosidade e espiritualidade, até então, não haviam se manifestado.;
- A paciente tomou a frente e disse que não poderíamos continuar nossos encontros.
- Indaguei-a sobre o motivo e ela apenas respondeu que não gostaria de se tratar com um profissional como eu. Tentando resgatar alguma clareza naquela situação, perguntei que tipo de profissional eu era, mas nada obtive de resposta.
- Supus que minha guia a incomodava e ofereci removê-la. Minha intenção naquele momento era a de podermos, ao menos, encerrar os atendimentos de uma maneira mais amena.

A paciente foi se levantando do divã/sofá e, dirigindo-se à porta, disse que não adiantaria retirar a guia, pois eu estava impregnado com seu uso.

Lamentei que ela se sentisse desconfortável. Acompanhei-a até a porta de saída do sobrado em que atendo, nos despedimos de longe e nunca mais a vi.

Apêndice D: Questões Abertas para a entrevista

I. História e percurso profissional como Psicólogo Clínico;

- I.I Onde se formou?
- I.II Há quanto tempo atua?
- I.III Por qual abordagem da psicologia se orienta?
- I.IV Qual tipo de atuação?

II. História e percurso profissional como Docente de Psicologia;

- II.I Há quanto tempo atua?
- II.II Como foi sua formação para Docência?
- II.III Em qual Instituição de Ensino Superior atua?
- II.IV Quais disciplinas ministrou nos últimos 5 anos?

III. Psicologia, Religião ou Espiritualidade

- III.I Alguma vez se deparou com essas temáticas em sua vida profissional como Clínico?
- III.II Poderia nos contar como foi?
- III.III Sentiu alguma dificuldade? Como procurou auxílio?
- III.IV Pôde solucioná-la?
- III.V Conte um fato marcante que envolveu Religião ou Espiritualidade em sua prática Clínica;
- III.VI Alguma vez se deparou com essas temáticas em sua vida profissional como Docente?
- III.VII Poderia nos contar como foi?
- III.VIII Sentiu alguma dificuldade? Como procurou auxílio?
- III.IX Pôde solucioná-la?;
- III.X Conte um fato marcante que envolveu Religião ou Espiritualidade em sua prática Docente;

IV. Psicologia e Umbanda

- IV.I Alguma vez se deparou com essas temáticas em sua vida profissional como Psicólogo Clínico?
- IV.II Poderia nos contar como foi?
- IV.III Sentiu alguma dificuldade? Como procurou auxílio?
- IV.IV Pôde solucioná-la?

IV.V Conte um fato marcante que envolveu Umbanda em sua prática Clínica.

IV.VI Alguma vez se deparou com essas temáticas em sua vida profissional como Docente?

IV.VII Poderia nos contar como foi?

IV.VIII Sentiu alguma dificuldade? Como procurou auxílio?

IV.IX Pôde solucioná-la?

IV.X Conte um fato marcante que envolveu Umbanda em sua prática Docente.

ANEXOS

Anexo A: Capturas de Tela na plataforma BDTD.

Figura 32: Busca Avançada - BDTD

da x +

https://bdtd.ibict.br/vufind/Search/Advanced?edit=59626246

Idioma

BDTD
Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações

Página Inicial Sobre a BDTD Rede BDTD Acesso Aberto Brasil Serviços

Busca / Avançada

Dicas de Busca

Ajuda com a Busca Avançada

Ajuda com Operadores de busca

Busca Avançada

correspondência da busca: TODOS os Grupos

Busca por:

psico* AND religi* AND espiritualidade

Assunto

Título

Resumo Português

correspondência da busca:

QUALQUER Termo

Adicionar campo de busca

Retirar o grupo de busca

Busca por:

formacao OR graduação OR "ensino superior" OR "curs

Título

Assunto

Resumo Português

correspondência da busca:

QUALQUER Termo

Adicionar campo de busca

Adicionar Grupo de Busca

Buscar

Limpar

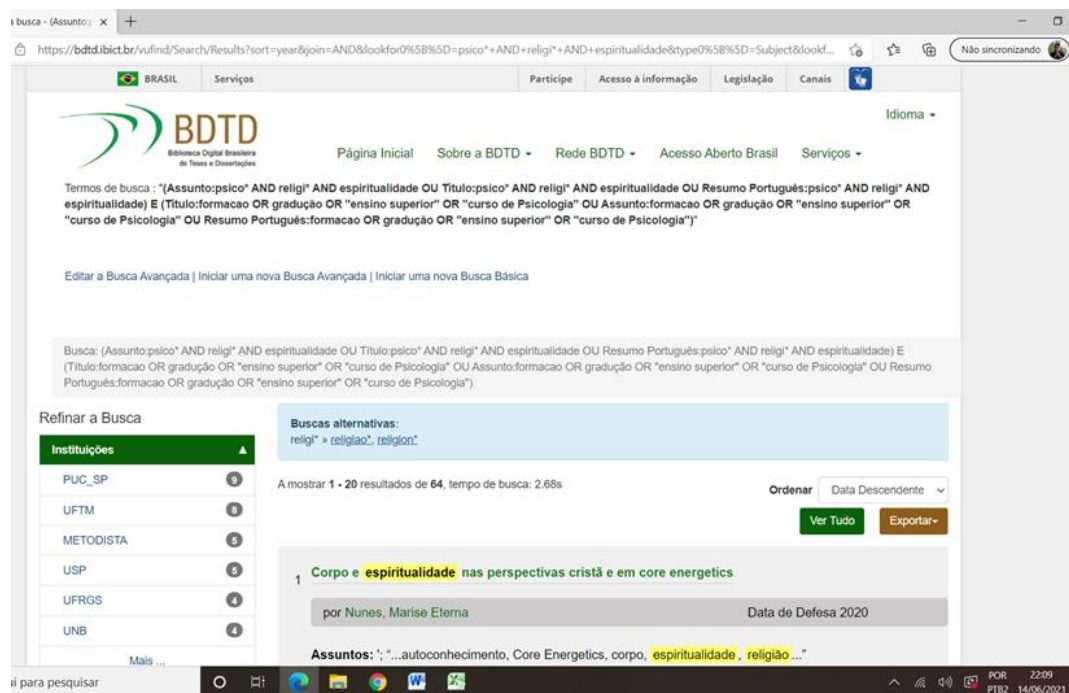
i para pesquisar

Windows

POR PTB2 22:09 14/06/202

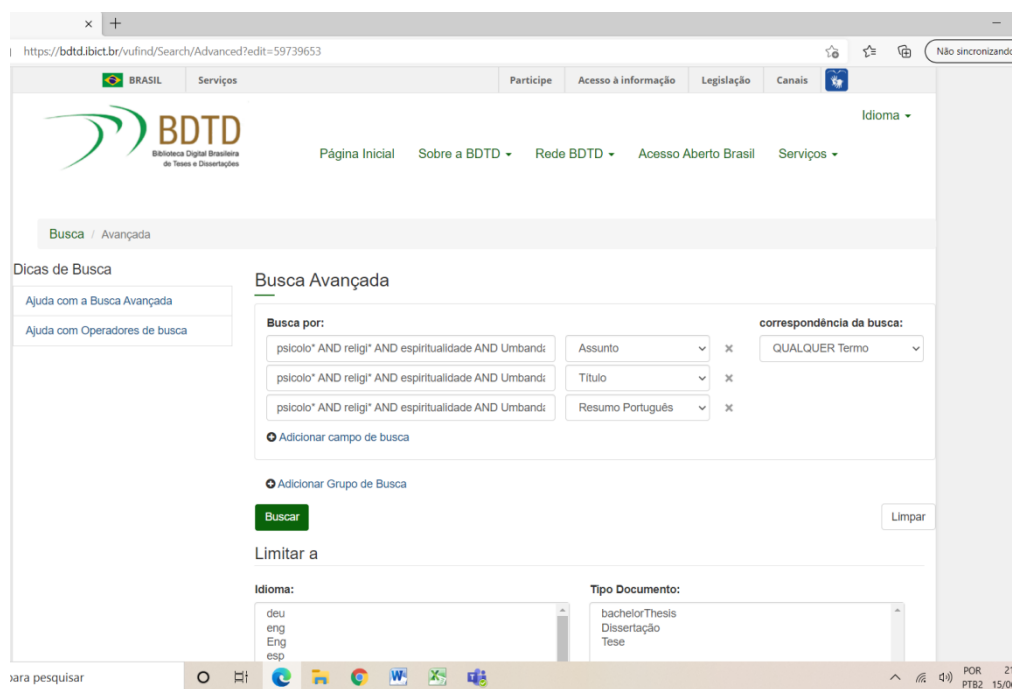
Fonte: <http://bdtd.ibict.br/vufind/>

Figura 33: Primeira Combinação de Descritores - BDTD



Fonte: <http://bdtb.ibict.br/vufind/>

Figura 34: Segunda Combinação de Descritores - BDTD



Fonte: <http://bdtb.ibict.br/vufind/>

Figura 35: Terceira Combinação de Descritores

The screenshot shows the BDTD search interface. The browser address bar displays the URL: <https://bdtb.ibict.br/vufind/Search/Advanced?edit=59739634>. The page header includes the BDTD logo and navigation links: [Página Inicial](#), [Sobre a BDTD](#), [Rede BDTD](#), [Acesso Aberto Brasil](#), and [Serviços](#). The search bar is set to "Busca / Avançada".

On the left, under "Dicas de Busca", there are links for "Ajuda com a Busca Avançada" and "Ajuda com Operadores de busca".

The main section is titled "Busca Avançada" and features a "correspondência da busca:" dropdown menu set to "TODOS os Grupos". Below this, there are two groups of search criteria, each with a "Busca por:" label and a "correspondência da busca:" dropdown menu set to "QUALQUER Termo".

Group 1:

- Busca por: psicolo* AND religi* AND espiritualidade AND Umbandi; Assunto
- psicolo* AND religi* AND espiritualidade AND Umbandi; Título
- psicolo* AND religi* AND espiritualidade AND Umbandi; Resumo Português

Group 2:

- Busca por: formacao OR graduação OR "ensino superior" OR "curs; Título
- formacao OR graduação OR "ensino superior" OR "curs; Assunto
- formacao OR graduação OR "ensino superior" OR "curs; Resumo Português

Each group has a link to "Adicionar campo de busca" and a button to "Retirar o grupo de busca". At the bottom, there is a "Adicionar Grupo de Busca" link and a "Limpar" button.

The footer shows the search bar with the text "ara pesquisar" and the system status: "POR 215 PTB2 15/06/".

Fonte: <http://bdtb.ibict.br/vufind/>

[illegible]

PRIMEIRA COMBINAÇÃO: Psico* AND Religi* AND Espiritualidade OU Título:Psico* AND Religi* AND Espiritualidade OU Resumo Português:Psico* AND Religi* AND Espiritualidade) E (Título:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia" OU Assunto:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia" OU Resumo Português:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia".

nome	data_nasc	autors	coautores	subjectsNQ	subjectsROR	instituição_departamento
De modo a avaliar a psicologia espiritual, o trabalho de Getúlio Estrogio de Aguiar, publicado no livro "Espiritualidade e Saúde", é apresentado.	1940	pinna (Carmos, Aira Ferreira) (V)	adicko (Ribeiro, Jorge Fernando) (V)			UNB
RELIGIÃO E ESPERANÇA: A DILEMA DA MORTE? O CASO DE UM INDIVÍDUO COM DOENÇA CRÔNICA E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A VIDA.	1940	pinna (D'Ávila, Carlos, Sérgio de) (V)	adicko (de Gama, Maria Beatriz Bentes) (V)	coskovic (Velly Borges, Marc S) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Análise da espiritualidade e religiosidade em indivíduos com depressão e transtornos de ansiedade: um estudo de caso.	1940	pinna (Zakaria, Bistraga de) (V)			Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em crianças e adolescentes: um estudo de caso.	1940	pinna (Coulart, Sueli Alves) (V)			Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Condições de vida e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Santos, Luciana Elisabete) (V)			Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Condições de vida e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Foti, Smeralda) (V)	adicko (Garcia, Carlos Augusto) (V)		Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (CUNHA, Vera Lúcia Nunes) (V)			Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Garcia, Sergio Lúcio) (V)	adicko (Bessari, Marlene Aparecida) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Análise da espiritualidade e religiosidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Pereira, Nilton Roberto) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Muniz, Luciana Fernandes) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos com doenças crônicas: um estudo de caso.	1940	pinna (Silva, Tássia Oliveira) (V)	adicko (Pereira, Denise Gennaro) (V)	ONCO (ONCO) (V)	Religião e Espiritualidade (V)	UBA
Religião e espiritualidade em indivíduos						

PRIMEIRA COMBINAÇÃO: Psico* AND Religi* AND Espiritualidade OU Título:Psico* AND Religi* AND Espiritualidade OU Resumo Português:Psico* AND Religi* AND Espiritualidade) E (Título:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia" OU Assunto:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia" OU Resumo Português:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia".

Anexo D: Segundo Resultado dos Originais (totais) do levantamento na plataforma BDTD

title	abstract_por	abstract_eng	authors	contributors	subjectCNPQ	subjectPSN	institutions_departments	programs	types	accesses	publicationDates	urls	formats	languages
A religiosidade e o homem: introdução à construção do sujeito de Deus a partir da sua prática religiosa. A busca pelo sagrado, sempre, se apresenta ao indivíduo de modo a torná-lo sujeito a práticas de fé. The search for the sacred, always, is made present in the man's life that was returned the practice (práticas religiosas, étnia) (Journal de Psicologia) [Artes.com.br/22642466/123338]			editado(a) Castro, Cleonir; e Silva, Beten [Artes.com.br/22642466/123338]	editado(a) Castro, Cleonir; e Silva, Beten [Artes.com.br/22642466/123338]	religião (CNPQ)	religião (PSN)	USAM	Religião de Psicologia	masterThesis	openAccess	2015	http://beta.arts.com.br/handle/pebs/3001	masterThesis	por
Psicanálise e política: aspectos de cura e conscientização a comunicação política. O tema de comunicação é um assunto relevante em psicanálise. Diferente de uma conversa comum (Communication) is an important subject in psychoanalysis. Differing from a common conversation, it (psicanálise, comunicação política) (Revista de Psicologia) [Artes.com.br/22642466/123338]			editado(a) dos Santos, Francisco; e Silva, Beten [Artes.com.br/22642466/123338]	editado(a) dos Santos, Francisco; e Silva, Beten [Artes.com.br/22642466/123338]	religião (CNPQ)	religião (PSN)	USAM	Religião de Psicologia	masterThesis	openAccess	2011	http://www.bases.usam.gov.br/handle/pebs/3001	masterThesis	por

SEGUNDA COMBINAÇÃO: Psico* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda OU Título:Psico* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda OU Resumo Português:Psico* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda.

Anexo E: Terceiro Resultado dos Originais (totais) do levantamento na plataforma BDTD

title	abstract_por	authors	contributors	subjectsCNFQ	subjectsPOR	instituti/programs	types	access/publication/url	formats	language	
Y??? Zulmira de Zumbi??: uma trajet?ria entre na????es de cando Esta tese ?? um desenho etnogr??fico da trajet?ria de Zulmira de		primary/Passos, Mavor Carlos Vieira[NA]]	advisor[Par??s, Luis Nicolau[NA]] referee[Rabelo, Miniam Cristina Antropologia		M??e Zulmira, Transina?????o, Eiko Celeste, CandidomB??, Ethnogr UFBA	Programa de P??e-Gradua?????o em Psicologia	doctoralTT openAcc	2016 http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/23894	doctoralTT por		
A experi??ncia religiosa de Yokaanam no contexto da sa??de mental Esta pesquisa tem como foco uma pessoa l??der de um moviment		primary/Vilela, Paula Rey http://lattes.cnpq.br/028634916	advisor[Freitas, Marta Helena de http://lattes.cnpq.br/299277915	CIENCIAS HUMANAS: P1 Psicologia [S??, Yokaanam Oceanro de (Mestre Yokaanam)] Experi? UCB		Programa Strictu Sensu em Psicologia	masterTh openAcc	2015 https://btd.ucb.br:S448/jspui/handle/tede/1362	masterTh por		
A religiosidade e o homem amaz?nica: a constru??o da subjetividade A busca pelo sagrado, sempre, se fez presente na vida do homem		primary/Rodrigues, ?nio Jos? de Andrada http://lattes.cnpq	advisor[Castro, Everton Helier Bentes de http://lattes.cnpq.br/394	CIENCIAS HUMANAS: P1 Religi?? Religiosidade Fenomenologia Religion Religiosity Phen: UFAM		Programa de P?s-gradua??o em Psicologia	masterTh openAcc	2015 http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/5002	masterTh por		
Encruzilhadas da interpreta??o na umbanda	A umbanda caracteriza-se como um culto de possess??o, cujos part	primary/Alice Costa Mac??do[NA]]	advisor[Jose Francisco Miguel Henriques Baira[NA]] referee[Val?ria Barbieri[NA]] Fabio S Cultos afrobrasileiros. Etnopsicologia Interpreta??o Psicologia e Re USP				doctoralTT openAcc	2015 http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137	doctoralTT por		
Epistemic??o contra os saberes e conhecimentos da religiosidade Este texto tem como objetivo apresentar meu interesse na invest		primary/Silva, Jalber Luiz da http://lattes.cnpq.br/515824	advisor[Oliveira, Luiz Fernandes de[NA]] referee[Oliveira, Luiz Fern?duca??o		educa??o (racismo) religiosidade de matriz africana epistemic??o UFRJ	Programa de P?s-Gradua??o em Educa??o, Contextos Contempor?masterTh openAcc	2015 http://tede.ufrj.br/jspui/handle/jspui/2150	masterTh por			
Dissocia??o, religiosidade e sa??de: um estudo no Santo Daim? e n: Este projeto pretendeu contribuir para a compreens??o das rela??es		primary/Suehy Akimi Mizumoto[NA]]	advisor[Wellington Zangari[NA]] referee[F?tima Regina Machado[NA]] Geraldo Jose de Pa? Ayahuasca (Coping Dissocia??o Mediunicidade Santo Daim? Sa??de USP			Psicologia Social	masterTh openAcc	2012 http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134	masterTh por		
Psican?lise e pr?ticas espirituais de cura: o inconsciente e a comu? O tema da comunica??o ? um assunto relevante em psican?lise. Di		primary/Alexandre Mantovani[NA]]	advisor[Jose Francisco Miguel Henriques Baira[NA]] referee[L?zulo Antonio ?vila[NA]] Mi comunica??o n?o-verbal contratransfer?ncia cura espiritual psica USP			Psicologia	doctoralTT openAcc	2011 http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137	doctoralTT por		
Correntes ancestrais: os pretos-velhos do Ros?rio	Complexa e abundante em possibilidades de conforma??o, a posse	primary/Rafael de Nuzzi Dias[NA]]	advisor[Jose Francisco Miguel Henriques Baira[NA]] referee[Carla Guanaes Lorenzi[NA]] Ateidade etnopsicologia preto-velho umbanda			USP	Psicologia	masterTh openAcc	2011 http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137	masterTh por	
Ades??o a cren??as crist?is normativas sobre a sexualidade : um estudo A dupla tem?tica da Religiosidade e da Sexualidade compreende a		primary/Monteiro, Robinson Gir?n geiro http://lattes.cnpq	advisor[?rres, Ana Raquel Rosas http://lattes.cnpq.br/18946397	CIENCIAS HUMANAS: P1 Identidade social Ades??o a cren??as Sexualidade Religiosidade Jo UFPA		Programa de P?s-Gradua??o em Psicologia Social	masterTh openAcc	2011 https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/tede/5883	masterTh por		
A constru??o social da cura em cultos umbandistas: estudo de caso M?ltiplas pessoas se aproximam da umbanda procurando solu??es p		primary/Alexandre Mantovani[NA]]	advisor[Jose Francisco Miguel Henriques Baira[NA]] referee[L?zulo Antonio ?vila[NA]] Ro cura psican?lise umbanda			USP	Psicologia	masterTh openAcc	2006 http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137	masterTh por	

TERCEIRA COMBINA??O: *Psicolo* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda OU T?tulo:Psicolo* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda OU Resumo Portugu?s:Psicolo* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda) E (T?tulo:Formacao OR Gradua??o OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia" OU Assunto:Formacao OR Gradua??o OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia" OU Resumo Portugu?s:Formacao OR Gradua??o OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia" – 10 resultados.*

Anexo F: Terceiro Conjunto de Resultados da Plataforma BDTD após leitura dos resumos – Resultados utilizados nas análises prévias

title	abstract_por	authors	contributors	subjectsCNPQ	subjectsPOR	instituti_programs	types	access	publication_urls	formats	language			
A religiosidade e o homem amazônida: a construção da subjetividade	A busca pelo sagrado, sempre, se faz presente na vida do homem	primary[Rodrigues, Enio José de Andrade]	advisor[Castro, Ewerton Helder Bentes de]	subjectsCNPQ[54 CIÊNCIAS HUMANAS: PS Religião]	subjectsPOR[Religiosidade]	instituti_programs[Phenô UFAM]	Programa de Pós-graduação em Psicologia	master	https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/5002	masterThespor	por			
Enxurradas da interpretação na umbanda	A umbanda caracteriza-se como um culto de possessão, cujos part	primary[Alice Costa Macêdo]	advisor[Jose Francisco Miguel Henriques Bairo]	referee[Valeria Barbieri]	Fabio S Cultos afro-brasileiros. Etnopsicologia	Interpretação Psicologia e Rel USP	Psicologia	doctoral	http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137	doctoral	por			
Epistemicídio contra os saberes e conhecimentos da religiosidade	Este texto tem como objetivo apresentar meu interesse na invest	primary[Silva, Jaleir Luiz de]	advisor[Oliveira, Luiz Fernando de]	referee[Oliveira, Luis Fern Educa	educa	Programa de Pós-Gradua	Contextos Contempor	master	https://tede.ufrn.br/jspui/handle/jspui/2150	masterThespor	por			
Psicanálise e práticas espirituais de cura: o inconsciente e a comun	O tema da comunicação é um assunto relevante em psicanálise	primary[Alexandre Mantovani]	advisor[Jose Francisco Miguel Henriques Bairo]	referee[Lázaro Antonio Ávila]	Vi comunicação não-verbal	contratransferência	cura espiritual	psica USP	Psicologia	doctoral	http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137	doctoral	por	
Correntes ancestrais: os pretos-velhos do Rosário	Complexa e abundante em possibilidades de conformação, a poss	primary[Rafael de Nuzzi Dias]	advisor[Jose Francisco Miguel Henriques Bairo]	referee[Carla Guanaes Lorenz]	alteridade	etnopsicologia	preto-velho	umbanda	USP	Psicologia	master	http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137	masterThespor	por
A construção social da cura em cultos umbandistas: estudo de caso	Muitas pessoas se aproximam da umbanda procurando soluçõe	primary[Alexandre Mantovani]	advisor[Jose Francisco Miguel Henriques Bairo]	referee[Lázaro Antonio Ávila]	Rio cura	psicanálise	umbanda	USP	Psicologia	master	http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137	masterThespor	por	

TERCEIRA COMBINAÇÃO: *Psicolo* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda OU Título:Psicolo* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda OU Resumo Português:Psicolo* AND Religi* AND Espiritualidade AND Umbanda) E (Título:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia" OU Assunto:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia" OU Resumo Português:Formacao OR Graduação OR "Ensino Superior" OR "Curso De Psicologia.*

Anexo G: Resultados Base de Dados SciELO Brasil – Primeira Combinação:

Title	Author(s)	Source	Journal	Language(s)	Publication year	Fulltext URL
Estratégias formativas em Serviço-Escola de Psicologia: Revisão Bibliográfica de Produção Científica	Galindo, Vicheiristina; Mourão, Tannara; Barcala-Pedrosa, Sousa; Tanirine; Brandão de Siqueira, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 40(1): 400-	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2020	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2020/01/010288.pdf
Pensando Família e Formação em Psicologia: Experiência da Grupo-Operativo com Crianças	Rosato, Lucas; Santiago, Tais; Maia, Barbara; Veleiro, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 40(1): 400-	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2020	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2020/01/010408.pdf
Construção de significados em bibliotecas: revisão de estágio em psicologia	Silva, Nátia; Oliveira, Patrícia; Martins, Assis; Laurendin, Candy; Estelle, et al.	Psicologia USP 31(1): 31(1)-	Psicologia USP	Português	2020	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2020/01/010225.pdf
AFORMAÇÃO DOS PSICÓLOGOS E A FORMAÇÃO DA PSICOLOGIA: UMA CONVERSACÃO COM O AFORMAÇÃO	Goulart, Daniel; Magalhães, Bumer; Enio, Parker; Jan, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 31(1): 31(1)-	Psicologia: Ciência e Profissão	Inglês, Português	2019	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2019/01/010308.pdf
Condições de Estudo de Psicologia e de Formação de Psicólogos em Instituições de Ensino Superior	Mazzei, Tânia; Machado, Carlos; Azeiteiro, Maria; Paula, Raimar, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 39(1): 39(1)-	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2019	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2019/01/010368.pdf
Impronta dos 15 Anos da Psicologia em Psicologia Brasileira	Raposo, Caroline; Tozzi, Noronha; Araujo, Paulo, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 38(1): 6-15	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2018	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2018/01/010368.pdf
Training in Psychology and the Institutional Scientific Initiation Scholarship Program	Oliveira, Adressa; Melo, Yara; Renato, Oliveira; Hajime, et al.	Psico-USF 22(2): 273-284	Psico-USF	Inglês	2017	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2017/01/010368.pdf
Obrigações e Testes em Relação aos Restos da Direção: uma Metodologia de Pesquisa	Kessler, Helena; Miller, Kellie; Daniel, Boiarovskiy; Rodrigues, Marina; de Rocha, Stuchman; Karine; et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 37(1): 161-171	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2017	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2017/01/010368.pdf
Visões Acadêmicas e Sociais em Relação aos Estudos de Psicologia	Andrade, Antonio; dos Santos, Tereza; et al., Gabriel; Azeiteiro, Artur; Nóbrega, Ana; et al., Maria; Paulo, Vir, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 36(1): 36(1)-	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2016	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2016/01/010368.pdf
Psicologia e Formação para a Saúde: Experiências de Formação e Transformações em Psicologia	Ribeiro, Mariana; de Fátima, Xavier; Alessandra, Silva; Barros, Raimundo; de Barros, Cordeiro, Oliveira, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 35(1): 260-291	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2016	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2016/01/010368.pdf
Students' engagement in school and in the variables: A literature review	VBG, Feliciano; Henriques, ROBY, MORE, COT, BOY, Joseph, CRUZ, Adilson; OLIVEIRA, Carolina, et al.	Estudos de Psicologia (Campinas) 38(1): 187-197	Estudos de Psicologia (Campinas)	Inglês	2016	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2016/01/010368.pdf
A formação de psicólogos escolares no Brasil: uma revisão bibliográfica	Santos, Fabiane; de Oliveira, Tassia; Gasle, et al.	Psicologia Escolar e Educacional 19(1): 279-288	Psicologia Escolar e Educacional	Português	2015	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2015/01/010368.pdf
Aprendizagem e desenvolvimento na formação de psicólogos	Hemerik, Carolina; de Araújo, Quaresima; Tatiara, Mendes, et al.	Cadernos de Pesquisa 46(1): 376-389	Cadernos de Pesquisa	Espanhol	2015	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2015/01/010368.pdf
Expectativas de educadores sobre a atuação do psicólogo escolar: relato de pesquisa	Rudolph, Lúcia; Evangelista; de Almeida, Gessy; Marinho, Oliveira; Leandro, Castro; Cordeiro, Denise, et al.	Psicologia Escolar e Educacional 19(1): 149-152	Psicologia Escolar e Educacional	Português	2015	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2015/01/010368.pdf
A formação do psicólogo no estado do Paraná para atuar na escola	Filipe, Fabiane; Batista; Gomes, Fátima; Mendes, Gonçalves; Dias, et al.	Psicologia Escolar e Educacional 19(1): 179-184	Psicologia Escolar e Educacional	Português	2015	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2015/01/010368.pdf
Formação e atuação de psicólogos em instituições de ensino superior	Uney, Vinícius; de Souza, Sérgio; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 35(1): 792-802	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2014	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2014/01/010368.pdf
Métodos de pesquisa em psicologia: desafios e perspectivas em psicologia	Vieira, Helena; Ferreira; de Almeida, Lúcia; Pereira, et al.	Psicologia em Estudo 18(1): 497-507	Psicologia em Estudo	Português	2013	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2013/01/010368.pdf
Centro de Atuação em Psicologia - CAP: uma nova escola especializada em atuação de psicólogos	Borges, Juliana; de Almeida, Oliveira; Sérgio; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 35(1): 101-114	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2013	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2013/01/010368.pdf
Psicologia escolar: o desafio da prática em tempos de crise	Brazil, Ricardo; Taveira, et al.	Psicologia Escolar e Educacional 16(1): 219-227	Psicologia Escolar e Educacional	Português	2012	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2012/01/010368.pdf
Pensamento crítico: formação de psicólogos em psicologia	Alberto, Maria; Fátima; Pereira, et al.	Estudos de Psicologia (Natal) 17(1): 421-426	Estudos de Psicologia (Natal)	Português	2012	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2012/01/010368.pdf
Formação de psicólogos em instituições de ensino superior: uma revisão bibliográfica	Uney, Vinícius; de Souza, Sérgio; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 32(1): 126-141	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2012	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2012/01/010368.pdf
Contribuição para a formação de psicólogos: análise de artigos de Carolina Boni publicados até 1996	Cândido, Gabriel; Vieira, Márcia; Moreira, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 32(1): 246-258	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2012	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2012/01/010368.pdf
Métodos de ensino e aprendizagem em História da Psicologia	Matos, Rosângela; Lúcia, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 32(1): 246-258	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2011	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2011/01/010368.pdf
Formação em psicologia e educação: um estudo de caso	Batista, Altamir; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 31(1): 281-294	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2011	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2011/01/010368.pdf
Psicologia: formação de psicólogos e a escola: desafios contemporâneos	Azeiteiro, Mariana; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida, et al.	Psicologia em Estudo 16(1): 157-168	Psicologia em Estudo	Português	2011	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2011/01/010368.pdf
Justiça social em psicologia: o que é formação para profissionais de psicologia?	Saviani, Lúcia, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 31(1): 578-585	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2010	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2010/01/010368.pdf
Lapin, Corina; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 30(1): 792-809	Psicologia: Ciência e Profissão	Espanhol	2010	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2010/01/010368.pdf	
Condições de atuação de psicólogos em psicologia	Noronha, Ana; Paula; Porto, Raposo, Caroline; Tozzi, Noronha; Araujo, Paulo, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 30(1): 192-201	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2010	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2010/01/010368.pdf
Psicologia: desafios e perspectivas de atuação em psicologia	Brasil, Ricardo; Taveira, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 30(1): 105-120	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2010	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2010/01/010368.pdf
Outros aspectos da formação de psicólogos	Souza, Lúcia; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 21(1): 339-350	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2009	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2009/01/010368.pdf
Psicologia e educação: um estudo de caso	Souza, Valdemir; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 21(1): 339-350	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2009	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2009/01/010368.pdf
Resistência profissional em psicologia: formação de psicólogos para a atuação em psicologia	Cordeiro, Denise; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 17(1): 176-184	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2008	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2008/01/010368.pdf
Aquela escola nos laboratórios: psicologia e a escola: práticas e concepções	Moraes, Mariana; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 10(1): 123-131	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2005	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2005/01/010368.pdf
Algumas reflexões sobre a formação de psicólogos	Silva, Nátia; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 24(1): 103-111	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2004	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2004/01/010368.pdf
Caracterização do ensino de psicologia em psicologia	Cordeiro, Denise; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 23(1): 451-457	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2003	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2003/01/010368.pdf
Psicologia e educação: um estudo de caso	Cordeiro, Denise; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 23(1): 42-49	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2003	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2003/01/010368.pdf
Os processos de formação de psicólogos em psicologia	Noronha, Ana; Paula; Porto, Raposo, Caroline; Tozzi, Noronha; Araujo, Paulo, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 15(1): 135-142	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2002	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2002/01/010368.pdf
Condições de formação de psicólogos em psicologia	Brasil, Ricardo; Taveira, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 21(1): 339-350	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2001	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2001/01/010368.pdf
Formação de psicólogos em psicologia	Cordeiro, Denise; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 5(1): 11-18	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2001	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2001/01/010368.pdf
Outros aspectos da formação de psicólogos em psicologia	Campo, Kelly; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 4(1): 11-19	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2000	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2000/01/010368.pdf
Profissionais para o futuro: algumas reflexões sobre a formação de psicólogos	Batista, Altamir; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida; de Almeida, et al.	Psicologia: Ciência e Profissão 20(1): 20-31	Psicologia: Ciência e Profissão	Português	2000	http://www.scielo.br/psicologia/pdf/psicologia/2000/01/010368.pdf

Primeira Combinação: "graduação em psicologia" OR "formação em psicologia" OR "curso de psicologia" OR "ensino superior em psicologia" OR "formação acadêmica em psicologia" OR "ensino de psicologia" OR "formação de psicólogos" AND Umbanda OR Religião OR Espiritualidade.

Anexo H: Resultados Base de Dados *SciELO Brasil* – Segunda Combinação:

Title	Author(s)	Source	Journal	Language(s)	Publication year	Fulltext URL
<i>Exus e Pombos-Giros: o masculino e Nascimento</i> , Adriano Roberto Afonso do, Souza, Lídio de, Trinda de, Zeidi Araújo		Psicologia em Estudo; 6(2); 107-113	Psicologia em Estudo	Português	2001	http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-737220010002000158&lang=pt
<i>Sublimidade do mal e sublimação do</i> Bairrão, José Francisco Miguel Henriques		Psicologia: Reflexão e Crítica; 17(1); 61-73	Psicologia: Reflexão e Crítica	Português	2004	http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-797220040001000098&lang=pt
<i>Práticas de cura místico-religiosas</i> , Costa-Rosa, Abílio da		Psicologia USP; 19(4); 561-590	Psicologia USP	Português	2008	http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-656420080004000128&lang=pt
<i>Religiosidade, juventude e sexualid</i> Silva, Cristiane Gonçalves da, Santos, Alessandro Oliveira, Licciardi, Daniele Carli, Paiva, Vera		Psicologia em Estudo; 13(4); 683-692	Psicologia em Estudo	Português	2008	http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-737220080004000068&lang=pt
<i>Análise do movimento em rituais u</i> Barbosa, Marielle Kellermann, Bairrão, José Francisco Miguel Henriques		Psicologia: Teoria e Pesquisa; 24(2); 225-233	Psicologia: Teoria e Pesquisa	Português	2008	http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-377220080002000138&lang=pt
<i>A criança celestial: perambulações</i> , Martins, Júlia Ritez, Bairrão, José F. M. H.		Fractal: Revista de Psicologia; 21(3); 487-505	Fractal: Revista de Psicologia	Português	2009	http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-029220090003000058&lang=pt
<i>Possessão e inversão da subalterni</i> Lages, Sônia Regina Corrêa		Psicologia & Sociedade; 24(3); 527-535	Psicologia & Sociedade	Português	2012	http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-718220120003000068&lang=pt
<i>O método psicanalítico aplicado à</i> Godoy, Daniela Bueno de Oliveira Américo de, Bairrão, José Francisco Miguel Henriques		Psicologia Clínica; 26(1); 47-68	Psicologia Clínica	Português	2014	http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-566520140001000058&lang=pt
<i>ESPÍRITOS COMPOSITORES E INST</i> Martelli, Thais Morelato, Bairrão, José Francisco Miguel Henriques		Psicologia em Estudo; 24(1); -	Psicologia em Estudo	Inglês, Português	2019	http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-737220190001002108&lang=pt
<i>Umbanda e quimbanda: alternative</i> Carvalho, Juliana Barros Brant, Bairrão, José Francisco Miguel Henriques		Psicologia USP; 30(1); -	Psicologia USP	Inglês, Português	2019	http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-656420190001002118&lang=pt
<i>"BATUCA LÁ, QUE EU BATUCO CÁ"</i> Rocha, Matheus Barbosa da, Severo, Ana Kalliny de Sousa, Félix-Silva, Antônio Vladimir		Psicologia & Sociedade; 31(1); -	Psicologia & Sociedade	Português	2019	http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-718220190001002338&lang=pt
<i>Na sala de espera do terreiro: uma</i> Silva, Luciana Macedo Ferreira, Scorsolini-Comin, Fabio		Saúde e Sociedade; 29(1); -	Saúde e Sociedade	Português	2020	http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-129020200001003128&lang=pt

Segunda Combinação: *Psicologia AND Umbanda*.

Anexo I: FILHO, M, A. S. As Umbandas” dentro da Umbanda. (s.d.) Disponível em: <https://templopanteranegra.com.br/umbanda-omoloko/as-umbandas-dentro-da-umbanda/>. Acesso em 27 abr. 2022.

Por [Mario Filho](#)

Este é um texto bastante explicativo sobre as diferentes manifestações de um fenômeno espiritual que acontece em solos brasileiros. Não concordo com muitas das coisas que estão aqui, não com relação ao escrito pelo autor, mas pela forma com que a Umbanda é trabalhada nas vertentes descritas.

Ainda não estão elencadas as novas manifestações da Umbanda, tais como a “Umbanda Astrológica”, “Umbanda Carismática”, “Umbanda Esotérica Ufológica” etc. Com o tempo, este artigo escrito por Renato Guimarães precisará ser ampliado.

Não podemos nunca esquecer que Umbanda é uma palavra africana, de origem já bastante conhecida, portanto há muitos erros no entendimento do que esse fenômeno espiritual representa.

Mas, vamos ao texto!

AS UMBANDAS DENTRO DA UMBANDA

Após pouco mais de 100 anos de fundação da Umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, essa religião cresceu e se diversificou, dando origem a diferentes vertentes que têm a mesma essência por base: a manifestação dos espíritos para a caridade.

O surgimento dessas diferentes vertentes é consequência do grau com que as características de outras práticas religiosas e/ou místicas foram absorvidas pela Umbanda em sua expansão pelo Brasil, reforçando o sincretismo que a originou e que ainda hoje é sua principal marca.

Embora essa classificação tenha sido elaborada por mim (ela não é fruto de um consenso entre os umbandistas e nem é adotada por outros estudiosos da religião), a mesma revela-se uma forma útil de condensar as diferentes práticas existentes, possibilitando um melhor estudo das mesmas.

UMBANDA BRANCA E DEMANDA

Outros nomes: É também conhecida como: Alabanda; Linha Branca de Umbanda e Demanda; Umbanda Tradicional; Umbanda de Mesa Branca; Umbanda de Cáritas; e Umbanda do Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Origem: É a vertente fundamentada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, por Pai Antônio e Orixá Malê, através do seu médium, Zélio Fernandino de Moraes (10/04/1891 – 03/10/1975), surgida em São Gonçalo, RJ, em 16/11/1908, com a fundação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Foco de divulgação: O principal foco de divulgação dessa vertente é a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Orixás: Considera que orixá é um título aplicado a espíritos que alcançaram um elevado patamar na hierarquia espiritual, os quais representam, em missões especiais, de prazo variável, o alto chefe de sua linha. É pelos seus encargos comparável a um general: ora incumbido da inspeção das falanges, ora encarregado de auxiliar a atividade de centros necessitados de amparo, e, nesta hipótese fica subordinado ao guia geral do

agrupamento a que pertencem tais centros. Acredita que existam 126 orixás, distribuídos em 06 linhas espirituais de trabalho. Os altos chefes de cada uma dessas seis linhas recebem o nome de um orixá nagô, embora não sejam entendidos como nas tradições africanas, existindo uma forte vinculação deles aos santos católicos.

Linhas de trabalho: Considera a existência de sete linhas de trabalho: de Oxalá (onde inclui os espíritos que se apresentam como Crianças), de Iemanjá, de Ogum, de Oxóssi, de Xangô, de Iansã e de Santo ou das Almas (onde inclui as almas recém-desencarnadas, os exus coroados, os exus batizados e as entidades auxiliares).

Entidades: Os trabalhos são realizados principalmente por Caboclos(as), Pretos(as) Velhos(as) e Crianças e não há giras para Boiadeiros, Baianos, Ciganos, Malandros, Exus e Pombagiras.

Ritualística: A roupa branca é a única vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e encontra-se o uso de guias, imagens, fumo, defumadores, velas, bebidas e pontos riscados nos trabalhos, porém os atabaques não são utilizados nas cerimônias.

Livros doutrinários: Esta vertente usa os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “O livro dos espíritos”; “O livro dos médiuns”; “O evangelho segundo o Espiritismo”; e “O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda”.

UMBANDA KARDECISTA

Outros nomes: É também conhecida como: Umbanda de Mesa Branca; Umbanda Branca; e Umbanda de Cáritas.

Origem: É a vertente com forte influência do Espiritismo, geralmente praticada em centros espíritas que passaram a desenvolver giras de Umbanda junto com as sessões espíritas tradicionais. É uma das mais antigas vertentes, porém não existe registro da data e do local inicial em que começou a ser praticada.

Foco de divulgação: Não existe um foco principal de divulgação dessa vertente na atualidade.

Orixás: Nesta vertente não existe o culto aos Orixás nem aos santos católicos.

Linhas de trabalho: Nesta vertente não é utilizada essa forma de agrupar as entidades.

Entidades: Os trabalhos de Umbanda são realizados apenas por Caboclos(as), Pretos(as) Velhos(as) e, mais raramente, Crianças.

Ritualística: A roupa branca é a única vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e não são encontrados o uso de guias, imagens, fumo, defumadores, velas, bebidas e atabaques.

Livros doutrinários: Esta vertente usa os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “O livro dos espíritos”; “O livro dos médiuns”; “O evangelho segundo o Espiritismo”; “O céu e o inferno”; e “A gênese”.

UMBANDA MIRIM

Outros nomes: É também conhecida como: Aumbandã; Escola da Vida; Umbanda Branca; Umbanda de Mesa Branca; e Umbanda de Cáritas.

Origem: É a vertente fundamentada pelo Caboclo Mirim através do seu médium Benjamin Gonçalves Figueiredo (26/12/1902 – 03/12/1986), surgida no Rio de Janeiro, RJ, em 13/03/1924, com a fundação da Tenda Espírita Mirim.

Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são: a Tenda Espírita Mirim (matriz e filiais); e o Primado de Umbanda, fundado em 1952.

Orixás: Nesta vertente não existe o culto aos santos católicos e os Orixás foram reinterpretados de maneira totalmente distinta das tradições africanas, não havendo nenhuma vinculação dos mesmos com elas. Considera a existência de nove Orixás: Oxalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Obaluaiê, Iemanjá, Oxum, Iansã e Nanã.

Linhas de trabalho: Considera a existência de sete linhas de trabalho: de Oxalá, de Iemanjá (onde inclui Iemanjá, Oxum, Iansã, Nanã), de Ogum, de Oxóssi, de Xangô, do Oriente (onde agrupa as entidades orientais) e de Yofá (onde agrupa os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas).

Entidades: Os trabalhos são realizados principalmente por Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as) e Crianças e não há giras para Exus e Pombagiras, uma vez que estes últimos não são considerados trabalhadores da Umbanda e sim da Quimbanda.

Ritualística: A roupa branca com pontos riscados bordados é a única vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e encontra-se o uso de fumo, defumadores e a imagem de Jesus Cristo nos trabalhos, porém as guias, velas, bebidas, atabaques e demais imagens não são usados nas cerimônias, havendo o uso de termos de origem tupi para designar o grau dos médiuns nelas.

Livros doutrinários: Esta vertente usa os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “Okê, Caboclo”; “O livro dos espíritos”; “O livro dos médiuns”; e “O evangelho segundo o Espiritismo”.

UMBANDA POPULAR

Outros nomes: É também conhecida como: Umbanda Cruzada; e Umbanda Mística.

Origem: É uma das mais antigas vertentes, fruto da umbandização de antigas casas de Macumbas, porém não existe registro da data e do local inicial em que começou a ser praticada. É a vertente mais aberta a novidades, podendo ser comparada, guardada as devidas proporções, com o que alguns estudiosos da religião identificam como uma característica própria da religiosidade das grandes cidades do mundo ocidental na atualidade, onde os indivíduos escolhem, como se estivessem em um supermercado, e adotam as práticas místicas e religiosas que mais lhe convêm, podendo, inclusive, associar aquelas de duas ou mais religiões.

Foco de divulgação: Não existe um foco principal de divulgação dessa vertente na atualidade, uma vez que não existe uma doutrina comum em seu interior. Entretanto, é a vertente mais difundida em todo o país.

Orixás: Nesta vertente encontra-se um forte sincretismo dos santos católicos com os Orixás, associados a um conjunto de práticas místicas e religiosas de diversas origens adotadas pela população em geral, tais como: rezas, benzimentos, simpatias, uso de cristais, incensos, patuás e ervas para o preparo de banhos de purificação e chás medicinais. Considera a existência de dez Orixás: Oxalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Obaluaiê, Iemanjá, Oxum, Iansã, Nanã e Ibejis. Em alguns lugares também são cultuados mais dois Orixás: Ossaim e Oxumaré.

Linhas de trabalho: Existem três versões para as linhas de trabalho nesta vertente:

Na mais antiga, são consideradas a existência de sete linhas de trabalho: de Oxalá (onde inclui as Crianças), de Iemanjá (onde inclui Iemanjá, Oxum, Nanã), de Ogum, de Oxóssi, de Xangô (onde inclui Xangô e Iansã), do Oriente (onde agrupa as entidades orientais) e das Almas (onde agrupa os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas);

Na intermediária, também são consideradas a existência de sete linhas de trabalho: de Oxalá, de Iemanjá (onde inclui Iemanjá, Oxum, Nanã), de Ogum, de Oxóssi, de Xangô (onde inclui Xangô e Iansã), das Crianças e das Almas (onde agrupa os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas);

Na mais recente, são consideradas como linha de trabalho cada tipo de entidade: de Caboclos(as), de Pretos(as)-Velhos(as), de Crianças, de Baianos(as), etc.

Entidades: Os trabalhos são realizados por diversas entidades: Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Crianças, Boiadeiros, Baianos(as), Marinheiros, Sereias, Ciganos(as), Exus, Pombagiras, Exus-Mirins e Malandros(as).

Ritualística: Embora a roupa branca seja a vestimenta principal dos médiuns, essa vertente aceita o uso de roupas de outras cores pelas entidades, bem como o uso de complementos (tais como capas e cocares) e de instrumentais próprios (espada, machado, arco, lança, etc.). Nela encontra-se o uso de guias, imagens, fumo, defumadores, velas, bebidas, cristais, incensos, pontos riscados e atabaques nos trabalhos.

Livros doutrinários: Esta vertente não possui um livro específico como fonte doutrinária.

UMBANDA OMOLOCÔ

Outros nomes: É também conhecida como Umbanda Traçada.

Origem: É fruto da umbandização de antigas casas de Omolocô, porém não existe registro da data e do local inicial em que começou a ser praticada. Começou a ser fundamentada pelo médium Tancredo da Silva Pinto (10/08/1904 – 01/09/1979) em 1950, no Rio de Janeiro, RJ.

Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são: os nove livros escritos por Tancredo da Silva Pinto; as tendas criadas por seus iniciados; e o livro “Umbanda Omolocô”, escrito por Caio de Omulu.

Orixás: Nesta vertente encontra-se um forte sincretismo dos Orixás com os santos católicos, sendo que aqueles estão vinculados às tradições africanas, principalmente as do Omolocô. Considera a existência de nove Orixás: Oxalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Obaluaiê, Iemanjá, Oxum, Iansã e Nanã.

Linhas de trabalho: Considera como linha de trabalho cada tipo de entidade: de Caboclos(as), de Pretos(as)-Velhos(as), de Crianças, de Baianos, etc.

Entidades: Os trabalhos são realizados por diversas entidades: Falangeiros de Orixá, Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Crianças, Boiadeiros, Baianos(as), Marinheiros, Sereias, Ciganos(as), Exus, Pombagiras e Malandros(as).

Ritualística: Embora a roupa branca seja a vestimenta principal dos médiuns, essa vertente aceita o uso de roupas de outras cores pelas entidades, bem como o uso de complementos (tais como capas e cocares) e de instrumentais próprios (espada, machado, arco, lança, etc.). Nela encontra-se o uso de guias, imagens, fumo, defumadores, velas, bebidas, cristais, incensos, pontos riscados e atabaques nos trabalhos. Nesta vertente também são utilizadas algumas cerimônias de iniciação e avanço de grau semelhantes à forma como são realizadas no Omolocô, incluindo o sacrifício de animais.

Livros doutrinários: Esta vertente usa os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “A origem de Umbanda”; “As mirongas da Umbanda”; “Cabala Umbandista”; “Camba de Umbanda”; “Doutrina e ritual de Umbanda”; “Fundamentos da Umbanda”; “Impressionantes cerimônias da Umbanda”; “Tecnologia ocultista de Umbanda no Brasil”; e “Umbanda: guia e ritual para organização de terreiros”.

UMBANDA ALMAS E ANGOLA

Outros nomes: É também conhecida como Umbanda Traçada.

Origem: É fruto da umbandização de antigas casas de Almas e Angola, porém não existe registro da data e do local inicial em que começou a ser praticada.

Foco de divulgação: Não existe um foco principal de divulgação dessa vertente na atualidade, uma vez que não existe uma doutrina comum em seu interior.

Orixás: Nesta vertente encontra-se um forte sincretismo dos Orixás com os santos católicos, sendo que aqueles estão vinculados às tradições africanas, principalmente as do Almas e Angola. Considera a existência de nove Orixás: Oxalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Obaluaiê, Iemanjá, Oxum, Iansã e Nanã.

Linhas de trabalho: Considera a existência de sete linhas de trabalho: de Oxalá, do Povo d'Água (onde inclui Iemanjá, Oxum, Nanã e Iansã), de Ogum, de Oxóssi, de Xangô, das Beijadas (onde agrupa as Crianças) e das Almas (onde inclui Obaluaiê e agrupa os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas).

Entidades: Os trabalhos são realizados por diversas entidades: Falangeiros de Orixá, Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Crianças, Boiadeiros, Baianos(as), Marinheiros, Exus e Pombagiras.

Ritualística: Embora a roupa branca seja a vestimenta principal dos médiuns, essa vertente aceita o uso de roupas de outras cores pelas entidades, bem como o uso de complementos (tais como capas e cocares) e de instrumentais próprios (espada, machado, arco, lança, etc.). Nela encontra-se o uso de guias, imagens, fumo, defumadores, velas, bebidas, cristais, incensos, pontos riscados e atabaques nos trabalhos. Nesta vertente também são utilizadas algumas cerimônias de iniciação e avanço de grau semelhantes à forma como são realizadas no Almas e Angola, incluindo o sacrifício de animais.

Livros doutrinários: Esta vertente não possui um livro específico como fonte doutrinária.

UMBANDOMBLÉ

Outros nomes: É também conhecida como Umbanda Traçada.

Origem: É fruto da umbandização de antigas casas de Candomblé, notadamente as de Candomblé de Caboclo, porém não existe registro da data e do local inicial em que começou a ser praticada. Em alguns casos, o mesmo pai-de-santo (ou mãe-de-santo) celebra tanto as giras de Umbanda quanto o culto do Candomblé, porém em sessões diferenciadas por dias e horários.

Foco de divulgação: Não existe um foco principal de divulgação dessa vertente na atualidade.

Orixás: Nesta vertente existe um culto mínimo aos santos católicos e os Orixás são fortemente vinculados às tradições africanas, principalmente as da nação Ketu, podendo inclusive ocorrer a presença de outras entidades no panteão que não são encontrados nas demais vertentes da Umbanda (Oxalufã, Oxaguiã, Ossain, Obá, Ewá, Logun-Edé, Oxumaré).

Linhas de trabalho: Considera como linha de trabalho cada tipo de entidade: de Caboclos(as), de Pretos(as)-Velhos(as), de Crianças, de Baianos, etc.

Entidades: Os trabalhos são realizados por diversas entidades: Falangeiros de Orixá, Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Crianças, Boiadeiros, Baianos(as), Marinheiros, Sereias, Ciganos(as), Exus, Pombagiras e Malandros(as).

Ritualística: Embora a roupa branca seja a vestimenta principal dos médiuns, essa vertente aceita o uso de roupas de outras cores pelas entidades, bem como o uso de complementos (tais como capas e cocares) e de instrumentais próprios (espada, machado, arco, lança, etc.). Nela encontra-se o uso de guias, imagens dos Orixás na representação africana, fumo, defumadores, velas, bebidas e atabaques nos trabalhos. Nesta vertente também são utilizadas algumas cerimônias de iniciação e avanço de grau semelhantes à forma como são realizadas nos Candomblés, incluindo o sacrifício de animais, podendo ser encontrado, também, curimbas cantadas em línguas africanas (banto ou iorubá).

Livros doutrinários: Esta vertente não possui um livro específico como fonte doutrinária.

UMBANDA ECLÉTICA MAIOR

Outros nomes: Não possui.

Origem: É a vertente fundamentada por Oceano de Sá (23/02/1911 – 21/04/1985), mais conhecido como mestre Yokaanam, surgida no Rio de Janeiro, RJ, em 27/03/1946, com a fundação da Fraternidade Eclética Espiritualista Universal.

Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são a sede da fraternidade e suas regionais.

Orixás: Nesta vertente existe uma forte vinculação dos Orixás aos santos católicos, sendo que aqueles foram reinterpretados de maneira totalmente distinta das tradições africanas, não havendo nenhuma vinculação dos mesmos com elas. Considera a existência de pelo menos nove Orixás: Oxalá, Ogum, Ogum de Lei, Oxóssi, Xangô, Xangô-Kaô, Yemanjá, Ibejês e Yanci, sendo que um deles não existe nas tradições africanas (Yanci) e alguns deles seriam considerados manifestações de um Orixá em outras vertentes (Ogum de Lei/Ogum e Xangô-Kaô/Xangô).

Linhas de trabalho: Considera a existência de sete linhas de trabalho, fortemente associadas a santos católicos: de São Jorge (Ogum), de São Sebastião (Oxóssi), de São Jerônimo (Xangô), de São João Batista (Xangô-Kaô), de São Custódio (Ibejês), de Santa Catarina de Alexandria (Yanci) e São Lázaro (Ogum de Lei).

Entidades: Os trabalhos são realizados principalmente por Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), e Crianças.

Ritualística: A roupa branca é a vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e encontra-se o uso de uma cruz, um quadro com o rosto de Jesus Cristo, velas, porém os atabaques, as guias, as bebidas e fumo não são utilizados nas cerimônias.

Livros doutrinários: Esta vertente usa os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “Evangelho de Umbanda”; “Manual do instrutor eclético universal”; “Yokaanam fala à posteridade”; e “Princípios fundamentais da doutrina eclética”.

AUMBHANDÃ

Outros nomes: É também conhecida como: Umbanda Esotérica; Aumbhandan; Conjunto de Leis Divinas; Senhora da Luz Velada; e Umbanda de Pai Guiné.

Origem: É a vertente fundamentada por Pai Guiné de Angola através do seu médium Woodrow Wilson da Matta e Silva, também conhecido com mestre Yapacani (28/06/1917 – 17/04/1988), surgida no Rio de Janeiro, RJ, em 1956, com a publicação do livro “Umbanda de todos nós”. Sua doutrina é fortemente influenciada pela Teosofia, pela Astrologia, pela Cabala e por outras escolas ocultistas mundiais e baseada no instrumento esotérico conhecido como Arqueômetro, criado por Saint Yves D’Alveydre e com o qual se acredita ser possível conhecer uma linguagem oculta universal que relaciona os símbolos astrológicos, as combinações numerológicas, as relações da cabala e o uso das cores.

Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são: os nove livros escritos por Matta e Silva; e as tendas e ordens criadas por seus discípulos.

Orixás: Nesta vertente não existe o culto aos santos católicos e os Orixás foram reinterpretados de maneira totalmente distinta das tradições africanas, não havendo nenhuma vinculação dos mesmos com elas. Considera a existência de sete Orixás: Orixalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Yemanjá, Yori, Yorimá, sendo que dois deles não existem nas tradições africanas (Yori e Yorimá).

Linhas de trabalho: Considera a existência de sete linhas de trabalho, que recebem o nome dos Orixás: de Oxalá, de Yemanjá, de Ogum, de Oxóssi, de Xangô, de Yori (onde agrupa as Crianças) e de Yorimá (onde agrupa os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas).

Entidades: Os trabalhos são realizados somente por Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Crianças e Exus, sendo que estes últimos não são considerados trabalhadores da Umbanda e sim da Quimbanda.

Ritualística: A roupa branca é a vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e encontra-se o uso de guias feitas de elementos naturais, um quadro com o rosto de Jesus Cristo, fumo, defumadores, velas, bebidas, cristais e tábuas com ponto riscado nos trabalhos, porém os atabaques não são utilizados nas cerimônias.

Livros doutrinários: Esta vertente usa os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “Doutrina secreta da Umbanda”; “Lições de Umbanda e Quimbanda na palavra de um Preto-Velho”; “Mistérios e práticas da lei de Umbanda”; “Segredos da magia de Umbanda e Quimbanda”; “Umbanda de todos nós”; “Umbanda do Brasil”; “Umbanda: sua eterna doutrina”; “Umbanda e o poder da mediunidade”; e “Macumbas e Candomblés na Umbanda”.

UMBANDA GUARACYANA

Outros nomes: Não possui.

Origem: É a vertente fundamentada pelo Caboclo Guaracy através do seu médium Sebastião Gomes de Souza (1950 –), mais conhecido como Carlos Buby, surgida em São Paulo, SP, em 02/08/1973, com a fundação da Templo Guaracy do Brasil.

Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são os Templos Guaracys do Brasil e do Exterior.

Orixás: Nesta vertente não existe o culto aos santos católicos e os Orixás foram reinterpretados em relação às tradições africanas, havendo, entretanto, uma ligação dos mesmos com elas. Considera a existência de dezesseis Orixás, divididos em quatro grupos, relacionados aos quatro elementos e aos quatro pontos cardeais: Fogo/Sul (Elegbara, Ogum, Oxumarê, Xangô), Terra/Oeste (Obaluaiê, Oxóssi, Ossãe, Obá), Norte/Água (Nanã, Oxum, Iemanjá, Ewá) e Leste/Ar (Iansã, Tempo, Ifá e Oxalá).

Linhas de trabalho: Considera como linha de trabalho cada tipo de entidade: de Caboclos(as), de Pretos(as)-Velhos(as), de Crianças, de Baianos, etc.

Entidades: Os trabalhos são realizados por diversas entidades: Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Crianças, Boiadeiros, Baianos(as), Marinheiros, Ciganos(as), Exus e Pombagiras.

Ritualística: Roupas coloridas (na cor do Orixá) são a vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e encontra-se o uso de guias, fumo, defumadores, velas e atabaques nos trabalhos, porém não são utilizadas imagens e bebidas nas cerimônias.

Livros doutrinários: Esta vertente não possui um livro específico como fonte doutrinária.

UMBANDA DOS SETE RAIOS

Outros nomes: Não possui.

Origem: É a vertente fundamentada por Ney Nery do Reis (Itabuna, (26/09/1929 –), mais conhecido como Omolubá, e por Israel Cysneiros, surgida no Rio de Janeiro, RJ, em novembro de 1978, com a publicação do livro “Fundamentos de Umbanda – Revelação Religiosa”

Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são as obras escritas por Omolubá e as tendas criadas por seus discípulos.

Orixás: Nesta vertente não existe o culto aos santos católicos e os Orixás foram reinterpretados em relação às tradições africanas. Considera a existência de doze Orixás, divididos em sete raios: 1º raio, Iemanjá e Nanã; 2º raio, Oxalá; 3º raio, Omulu; 4º raio, Oxóssi e Ossãe; 5º raio, Xangô e Iansã; 6º raio, Oxum e Oxumaré; e 7º raio, Ogum e Ibejs.

Linhas de trabalho: Considera como linha de trabalho cada tipo de entidade: de Caboclos(as), de Pretos(as)-Velhos(as), de Crianças, de Baianos, etc.

Entidades: Os trabalhos são realizados por diversas entidades: Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Crianças, Orientais, Boiadeiros, Baianos(as), Marinheiros, Ciganos(as), Pilintras, Exus e Pombagiras.

Ritualística: Embora a roupa branca seja a vestimenta principal dos médiuns, essa vertente aceita o uso de roupas de outras cores pelas entidades, bem como o uso de complementos (tais como capas e cocares) e de instrumentais próprios (espada, machado, arco, lança, etc.). Nela encontra-se o uso de guias, imagens de entidades, fumo, defumadores, velas, bebidas, pontos riscados e atabaques nos trabalhos.

Livros doutrinários: Esta vertente possui os seguintes livros e periódicos como fonte doutrinária: “ABC da Umbanda: única religião nascida no Brasil”; “Almas e Orixás na Umbanda”; “Cadernos de Umbanda”; “Fundamentos de Umbanda: revelação religiosa”; “Magia de Umbanda: instruções religiosas”; “Manual prático

de jogos de búzios”; “Maria Molambo: na sombra e na luz”; “Orixás, mitos e a religião na vida contemporânea”; “Pérolas espirituais”; “Revista Seleções de Umbanda”; “Tranca Ruas das Almas: do real ao sobrenatural”; “Umbanda, poder e magia: chave da doutrina”; e “Yemanjá, a rainha do mar”.

AUMPRAM

Outros nomes: É também conhecida como: Aumbandhã; e Umbanda Esotérica.

Origem: É a vertente fundamentada por Pai Tomé (também chamado Babajiananda) através do seu médium, Roger Feraudy (1923 – 22/03/2006), surgida no Rio de Janeiro, RJ, em 1986, com a publicação do livro “Umbanda, essa desconhecida”. Esta vertente é uma derivação da Aumbandã, das quais foi se distanciando ao adotar os trabalhos de apometria e ao desenvolver a sua doutrina da origem da Umbanda: considera que esta religião surgiu a 700.000 anos em dois continentes míticos perdidos, Lemúria e Atlântida, que teriam afundado no oceano em um cataclismo planetário. Nestes continentes, os terráqueos teriam vivido junto com seres extraterrestres, os quais teriam ensinado aqueles sobre o Aumpram, a verdadeira lei divina.

Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são: os livros escritos por Roger Feraudy; e as tendas e fraternidades criadas por seus discípulos.

Orixás: Nesta vertente não existe o culto aos santos católicos e os Orixás foram reinterpretados de maneira totalmente distinta das tradições africanas, não havendo nenhuma vinculação dos mesmos com elas. Considera a existência dos 7 Orixás da Umbanda Esotérica (Oxalá, Yemanjá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Yori e Yorimá) e mais Obaluaiê, o qual consideram o Orixá oculto da Umbanda.

Linhas de trabalho: Considera a existência de sete linhas de trabalho, que recebem o nome dos 7 Orixás: de Oxalá, de Yemanjá, de Ogum, de Oxóssi, de Xangô, de Yori (onde agrupa as Crianças) e de Yorimá (onde agrupa os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas).

Entidades: Os trabalhos são realizados somente por Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Crianças e Exus, sendo que estes últimos não são considerados trabalhadores da Umbanda e sim da Quimbanda.

Ritualística: A roupa branca é a vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e encontra-se o uso da imagem de Jesus Cristo, fumo, defumadores, velas, cristais e incensos nos trabalhos, porém as guias e os atabaques não são utilizados nas cerimônias.

Livros doutrinários: Esta vertente usa os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “Umbanda, essa desconhecida”; “Erg, o décimo planeta”; “Baratzil: a terra das estrelas”; e “A terra das araras vermelhas: uma história na Atlântida”.

OMBHANDHUM

Outros nomes: É também conhecida como: Umbanda Iniciática; Umbanda de Síntese; e Proto-Síntese Cósmica.

Origem: É a vertente fundamentada pelo médium Francisco Rivas Neto (1950 –), mais conhecido como Arhapiagha, surgida em São Paulo, SP, em 1989, com a publicação do livro “Umbanda: a proto-síntese cósmica”. Esta vertente começou como uma derivação da Umbanda Esotérica, porém aos poucos foi se distanciando cada vez mais dela, conforme ia desenvolvendo sua doutrina conhecida como movimento de convergência, que busca um ponto de convergência entre as várias vertentes umbandistas. Nela existe uma grande influência oriental, principalmente em termos de mantras indianos e utilização do sânscrito, e há a

crença de que a Umbanda é originária de dois continentes míticos perdidos, Lemúria e Atlântida, que teriam afundado no oceano em um cataclismo planetário.

Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são: o livro “Umbanda: a proto-síntese cósmica”; a Faculdade de Teologia Umbandista, fundada em 2003; o Conselho Nacional da Umbanda do Brasil, fundado em 2005; e as tendas e ordens criadas pelos discípulos de Rivas Neto.

Orixás: Nesta vertente não existe o culto aos santos católicos e os Orixás foram reinterpretados de maneira totalmente distinta das tradições africanas, não havendo nenhuma vinculação dos mesmos com elas. Considera a existência dos 7 Orixás da Umbanda Esotérica, associados, cada um deles, a mais um Orixá, de sexo oposto, formando um casal: Orixalá-Odudua, Ogum-Obá, Oxóssi-Ossaim, Xangô-Oyá, Yemanjá-Oxumaré, Yori-Oxum, Yorimá-Nanã. Por esta associação nota-se que alguns Orixás tiveram seu sexo modificado em relação a tradição africana (Odudua e Ossaim).

Linhas de trabalho: Considera a existência de sete linhas de trabalho, que recebem o nome dos Orixás principais do par: de Oxalá, de Yemanjá, de Ogum, de Oxóssi, de Xangô, de Yori (onde agrupa as Crianças) e de Yorimá (onde agrupa os Pretos-Velhos e as Pretas-Velhas).

Entidades: Os trabalhos são realizados somente por Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Crianças e Exus, sendo que estes últimos não são considerados trabalhadores da Umbanda e sim da Quimbanda.

Ritualística: A roupa branca é a vestimenta usada pelos médiuns durante as giras de Umbanda e a roupa preta, associada ao vermelho e branco, nas de Exu, sendo admitidos o uso de complementos por sobre a roupa dos médiuns, tais como cocares de caboclos. Nela encontra-se o uso de guias, fumo, defumadores, velas, bebidas, cristais, atabaques e tábuas com ponto riscado nos trabalhos.

Livros doutrinários: Esta vertente usa o seguinte livro como principal fonte doutrinária: “Umbanda: a proto-síntese cósmica”.

UMBANDA SAGRADA

Outros nomes: Não possui.

Origem: É a vertente fundamentada por Pai Benedito de Aruanda e pelo Ogum Sete Espadas da Lei e da Vida, através do seu médium Rubens Saraceni (1951 –), surgida em São Paulo, SP, em 1996, com a criação do Curso de Teologia de Umbanda. Sua doutrina procura ser totalmente independente das doutrinas africanistas, espíritas, católicas e esotéricas, pois considera que a Umbanda possui fundamentos próprios e independentes dessas tradições, embora reconheça a influências das mesmas na religião.

Foco de divulgação: Os principais focos de divulgação dessa vertente são: o Colégio de Umbanda Sagrada Pai Benedito de Aruanda, fundado em 1999; o Instituto Cultural Colégio Tradição de Magia Divina, fundado em 2001; a Associação Umbandista e Espiritualista do Estado de São Paulo, fundada em 2004; os livros escritos por Rubens Saraceni; o Jornal de Umbanda Sagrada editado por Alexandre Cumino; o programa radiofônico Magia da Vida; e os colégios e tendas criadas por seus discípulos.

Orixás: Nesta vertente os adeptos podem realizar o culto aos santos católicos da maneira que melhor lhes convier e os Orixás são entendidos como manifestações de Deus que ocorreram sobre diferentes nomes em diferentes épocas, sendo reinterpretados de maneira totalmente distinta das tradições africanas, não havendo nenhuma vinculação dos mesmos com elas. Considera a existência de catorze Orixás agrupados como casais em sete tronos divinos: Oxalá e Logunan (Trono da Fé); Oxum e Oxumaré (Trono do Amor); Oxóssi e Obá

(Trono do Conhecimento); Xangô e Iansã (Trono da Justiça); Ogum e Egunitá (Trono da Lei); Obaluaiê e Nanã (Trono da Evolução); e Iemanjá e Omulu (Trono da Geração). Os sete primeiros de cada par são chamados Orixás Universais, responsáveis pela sustentação das ações retas e harmônicas, e os outros sete, Orixás Cósmicos, responsáveis pela atuação corretiva sobre as ações desarmônicas e invertidas, sendo que alguns deles seriam considerados manifestações do mesmo Orixá nas tradições africanas (Obaluaiê/Omulu e Iansã/Egunitá).

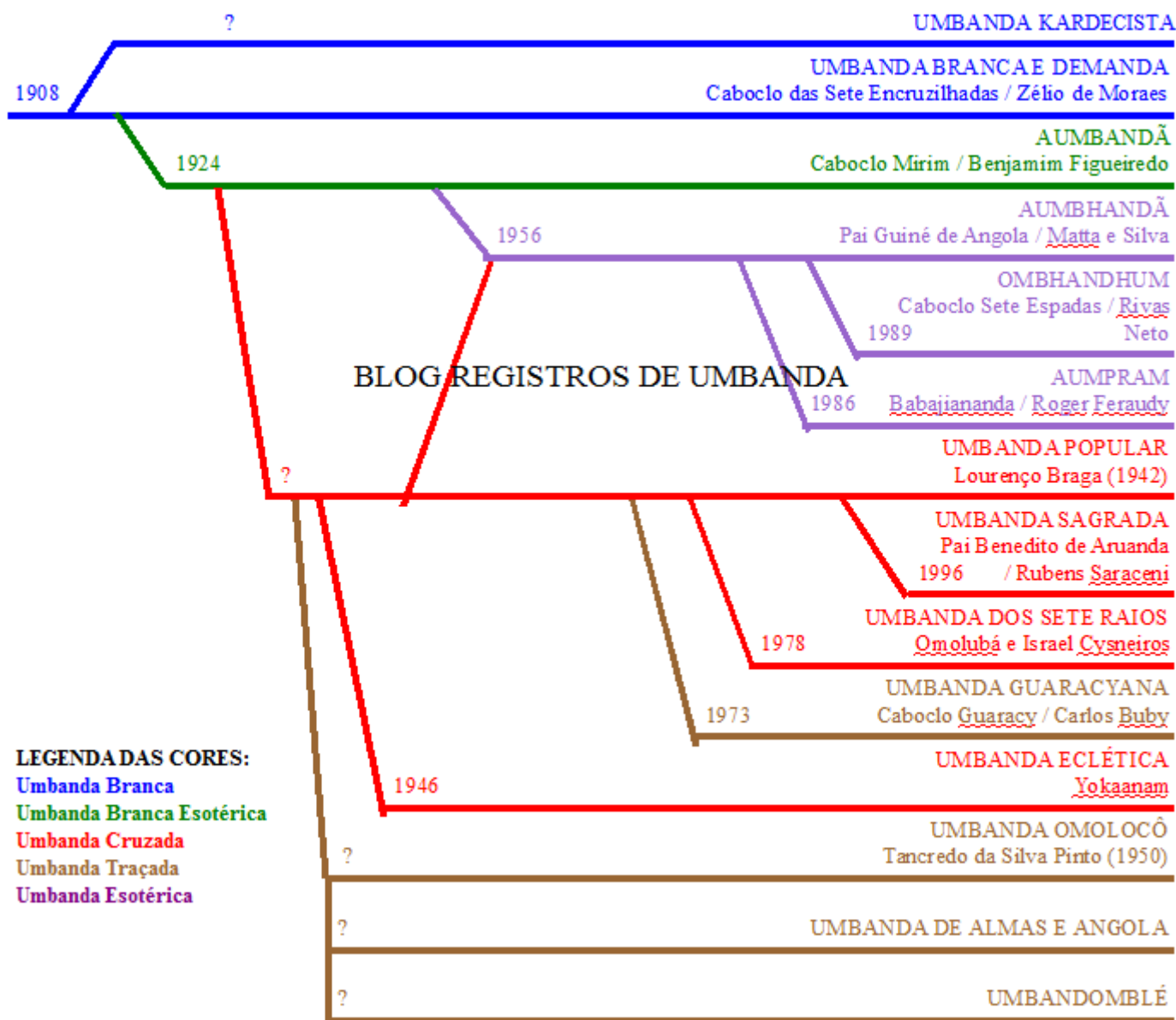
Linhas de trabalho: Considera como linha de trabalho cada tipo de entidade: de Caboclos(as), de Pretos(as)-Velhos(as), de Crianças, de Baianos, etc.

Entidades: Os trabalhos são realizados por diversas entidades: Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Crianças, Boiadeiros, Baianos(as), Marinheiros, Sereias, Povo(s) do Oriente, Ciganos(as), Exus, Pombagiras, Exu-Mirins e Malandros(as).

Ritualística: A roupa branca é a vestimenta usada pelos médiuns durante as giras e encontra-se o uso de guias, fumo, defumadores, velas, bebidas, atabaques, imagens e pontos riscados nos trabalhos.

Livros doutrinários: Esta vertente usa toda a bibliografia publicada por Rubens Saracen, tendo os seguintes livros como principais fontes doutrinárias: “A evolução dos espíritos”; “A tradição comenta a evolução”; “As sete linhas de evolução”; “As sete linhas de Umbanda: a religião dos mistérios”; “Código de Umbanda”; “Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada”; “Formulário de consagrações umbandistas: livro de fundamentos”; “Hash-Meir: o guardião dos sete portais de luz”; “Lendas da criação: a saga dos Orixás”; “O ancestral místico”; “O código da escrita mágica simbólica”; “O guardião da pedra de fogo: as esferas positivas e negativas”; “O guardião das sete portas”; “O guardião dos caminhos: a história do senhor Guardião Tranca-Ruas”; “Orixá Exu-Mirim”; “Orixá Exu: fundamentação do mistério Exu na Umbanda”; “Orixá Pombagira”; “Orixás: teogonia de Umbanda”; “Os arquétipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos Orixás”; “Os guardiões dos sete portais: Hash-Meir e o Guardião das Sete Portas”; “Rituais umbandistas: oferendas, firmezas e assentamentos”; e “Umbanda Sagrada: religião, ciência, magia e mistérios”.

Abaixo segue a versão gráfica, simplificada, das vertentes acima descritas, de acordo com seu surgimento, bem como uma possível fonte de interrelacionamento entre elas. As vertentes foram, ainda, relacionadas à antiga nomenclatura usada para diferenciar os tipos de Umbanda, que são:



Umbanda Branca – agrupa as Umbandas que seguem uma doutrina mais próxima do espiritismo-catolicismo, utilizando inclusive os livros da doutrina espírita como fonte doutrinária, onde os médiuns se vestem apenas de branco e onde não há uso de atabaque, não há gira para Exus, Pombagiras, Malandros e quaisquer entidades quimbandeiras e não há uso de sacrifícios de animais;

Umbanda Branca Esotérica – caso particular das Umbandas Brancas, pois além de possuírem as características acima, também fazem uso de práticas consideradas de cunho esotérico-ocultista (cristais, numerologia, mantras, meditação, etc);

Umbanda Cruzada – contração da antiga expressão Umbanda cruzada com Quimbanda, agrupa as Umbandas onde, além das giras para as entidades da Umbanda, também ocorre gira para as entidades que originalmente faziam parte apenas da

Quimbanda (Exus, Pombagiras, Malandros e outras entidades quimbandeiras), caso nos quais os médiuns eram autorizados a usar roupas escuras (especialmente a preta) para incorporar essas entidades e era normal fecharem o Gongá com uma cortina durante o trabalho deles, sendo possível encontrar nessas Umbandas a prática do sacrifício de animais para oferecer as entidades quimbandeiras;

Umbanda Traçada – um caso particular da Umbanda Cruzada, seu nome é uma contração da antiga expressão Umbanda Cruzada Traçada com Candomblé, pois agrupa as Umbandas Cruzadas que possuem doutrinas, ritos e práticas originários das tradições africanas, principalmente aquelas oriundas dos diversos Candomblés, sendo possível encontrar, dentro delas, a prática do sacrifício de animais para os Orixás;

Umbanda Esotérica – um caso particular da Umbanda Cruzada, seu nome é uma contração da antiga expressão Umbanda Cruzada Esotérica, pois agrupa as Umbandas Cruzadas que também fazem uso de práticas consideradas de cunho esotérico-ocultista (cristais, numerologia, mantras, meditação, etc).

Importante ressaltar que a posição das vertentes no gráfico não possui nenhuma relação com questões de hierarquia superior ou inferior entre elas: foi apenas para facilitar a visualização das informações ali contidas.