

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Ângela Ferreira de Melo

“CRIADA E CONSTITUÍDA PARA ISSO”: tornar-se mãe de santo na umbanda
Um estudo de Memória Social

Belo Horizonte
2025

Ângela Ferreira de Melo

“CRIADA E CONSTITUÍDA PARA ISSO”: tornar-se mãe de santo na umbanda
Um estudo de Memória Social

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Social
Linha de Pesquisa: Cultura, Modernidade e Processos de subjetivação.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Roberto Afonso do Nascimento

Belo Horizonte
2025

150 M528c 2025	<p>Melo, Ângela Ferreira de.</p> <p>“Criada e constituída para isso” [manuscrito] : tornar-se mãe de santo na umbanda : um estudo de memória social / Ângela Ferreira de Melo. - 2025.</p> <p>115 f.</p> <p>Orientador: Adriano Roberto Afonso do Nascimento.</p> <p>Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1. Psicologia – Teses. 2. Mães-de santo - Teses. 3. Umbanda - Teses. I. Nascimento, Adriano Roberto Afonso do. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
----------------------	--



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE ÂNGELA FERREIRA DE MELO

Realizou-se, no dia 31 de janeiro de 2025, às 14:00 horas, On-line, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada "*Criada e constituída para isso*": *tornar-se mãe de santo na umbanda Um estudo de Psicologia Social*, apresentada por ÂNGELA FERREIRA DE MELO, número de registro 2022688621, graduada no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em PSICOLOGIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Adriano Roberto Afonso do Nascimento - Orientador (UFMG), Prof(a). Sonia Regina Correa Lages (UFJF), Prof(a). Antônio Marcos Tosoli Gomes (UERJ).

A Comissão considerou a dissertação:

Aprovada

Reprovada

Finalizados os trabalhos, a presente ata, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Roberto Afonso do Nascimento, Coordenador(a)**, em 10/03/2025, às 16:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sonia Regina Correa Lages, Usuário Externo**, em 15/03/2025, às 15:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Marcos Tosoli Gomes, Usuário Externo**, em 17/03/2025, às 13:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 4025142 e o código CRC B3C3937E.

À memória da minha avó Cláudia Ferreira dos Santos

AGRADECIMENTOS

Agradeço às pessoas queridas que, tendo cruzado os meus caminhos, me ensinaram a valorizar as coisas simples da vida, tornando a minha trajetória ainda mais formosa. São muitos os que contribuíram – direta ou indiretamente – para que este trabalho pudesse ser construído. Com carinho e ternura, deixo registrado os meus agradecimentos.

À minha mãe Sofia Márcia e ao meu pai Dedício, por me apoiarem e me incentivarem a ir atrás dos meus sonhos.

Ao meu amor Gabriel Resende Rocha, por estar comigo nos momentos de dor e alegria. Obrigada por me dar as mãos e permanecer ao meu lado.

À minha irmã Mariene, que me trouxe ao estado de Minas Gerais ainda muito nova e me amparou como uma filha. Atravessamos muitos momentos difíceis juntas, mas nunca perdemos a esperança de um futuro melhor.

Às minhas irmãs Islene e Claudenice e aos meus irmãos Deilton, Edmauro e Márcio, pelo apoio de todas as horas.

Ao Sr. Hélio Pereira Pinto, que me levou a gostar das letras e a me interessar por aquilo que ele chamou de “grandes questões da humanidade”. Dizia-me sempre: “*Santinha, eu quero te ver doutora*”. Tornei-me, afinal, uma mulher sonhadora.

Ao meu orientador Adriano Roberto Afonso do Nascimento, por quem tenho enorme admiração e respeito. Agradeço pelo acolhimento, pela paciência, pelas boas palavras e por confiar no meu trabalho. Será sempre lembrado por mim como um grande mestre.

À professora Aline Gomes Martins, que me conduziu à Psicologia Social e me guiou durante toda a graduação.

Aos amigos do Núcleo de Pesquisa em Memórias, Representações e Práticas Sociais.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG, com quem tive trocas enriquecedoras.

Ao professor Antonio Marcos Tosoli Gomes e à professora Sônia Regina Corrêa Lages, por terem aceitado o convite para participar da banca de defesa e pelas contribuições feitas a este trabalho.

À CAPES, pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa. Não fosse a bolsa de mestrado, teria sido difícil dar continuidade à minha trajetória na universidade.

Às mães de santo que participaram desta pesquisa, por terem aceitado o convite para falar sobre suas trajetórias e por me acolherem em suas casas. Foi uma experiência transformadora. Obrigada por confiarem na potência deste trabalho.

Ao Sr. Bará, que conhece a minha verdade de alma e me dá forças para cumprir o meu propósito nesta vida. Aos meus amados orixás, que movimentam a minha existência e me dão saúde, força e coragem para viver.

Sem escusar-me, eu diria que o pretérito imperfeito não é um tempo morto: é um tempo continuativo...

(Mário Quintana, 1977/2012)

RESUMO

Melo, A. F. (2025). “*Criada e constituída para isso*”: tornar-se mãe de santo na umbanda. *Um estudo de Memória Social*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.

A umbanda é uma religião afro-brasileira que se fundamenta no culto aos antepassados e às forças da natureza. Suas raízes estão mergulhadas nas tradições africanas – sobretudo nas culturas dos povos bantos – e indígenas. A organização e institucionalização do campo umbandista se deu em meados do século XX, em um processo histórico de assimilação de valores oriundos do catolicismo popular e do espiritismo kardecista. A religiosidade de terreiro, praticada por sujeitos de diferentes camadas sociais, se coloca como uma síntese de encontros e confrontos diversos. Observa-se, nesse contexto, uma condição de abertura e flexibilidade, sendo a tradição reinventada cotidianamente em âmbito comunitário. Os saberes e práticas são transmitidos pela oralidade, tendo como referência elementos de recordação. Por intermédio da memória, os conhecimentos e as experiências dos ancestrais podem ser reconstruídos e, assim, se prolongar no tempo e no espaço. O trabalho da memória sustenta, portanto, a existência das comunidades tradicionais de terreiro. Nessas comunidades, as mães de santo assumem a posição hierárquica mais importante, e se tornam as principais responsáveis pelo cuidado da família de santo. Além disso, são reconhecidas como grandes guardiãs das memórias da tradição, sendo respeitadas por possuírem uma sabedoria prática que resulta de uma história vivida dentro e fora da religião. De suas trajetórias, são tirados ensinamentos e valores considerados importantes na preparação das mulheres para o sacerdócio. A preparação dessas mulheres envolve o aprendizado de um conjunto de habilidades consideradas indispensáveis para o exercício da função. Considerando os aspectos citados, buscou-se, neste trabalho, descrever e analisar como se constitui o processo de tornar-se mãe de santo na umbanda. O estudo, de natureza qualitativa e exploratória, foi desenvolvido a partir do método fenomenológico, adotando a entrevista semiestruturada como principal instrumento de construção dos dados. Participaram da pesquisa quatro mães de santo que atuam em terreiros de Belo Horizonte. Para a análise dos relatos das mesmas, utilizou-se os pressupostos teóricos do campo da Memória Social. Os resultados encontrados revelaram a existência de experiências comuns que marcam as trajetórias das mulheres umbandistas em direção ao sacerdócio. Os aspectos mais importantes dessas trajetórias foram organizados em três vias que se articulam: a) aquela que passa pelo início da trajetória; b) a que aponta para o período em que as entrevistadas tornaram-se umbandistas; e c) a que leva ao período em que se tornaram mães de santo. A análise e a discussão dos dados levaram ao entendimento de que a caminhada dessas mulheres é guiada pelo trabalho de reconhecimento e reconstrução de lembranças. Nessa caminhada, o aprendizado ocorre a partir da participação ativa no terreiro, sendo que a prática cotidiana faz recordar formas de ser e atuar no mundo ligadas aos feitos de outras mulheres que já passaram por terra. Disso resulta uma pluralidade de formas de fazer-se umbandista e mãe de santo, a depender das experiências vivenciadas e das memórias evocadas. As questões levantadas nesta pesquisa podem contribuir para ampliar o debate sobre as vivências das mulheres na umbanda, considerando possíveis intersecções entre as categorias de gênero, raça e classe social.

Palavras-chave: mãe de santo; umbanda; gênero; memória social.

ABSTRACT

Melo, A. F. (2025). *“I was raised and made for this”*: becoming a ‘*mãe de santo*’ in umbanda. A Social Memory study. Master Thesis. Psychology Postgraduate Program. Philosophy and Human Sciences Faculty. Federal University of Minas Gerais. Belo Horizonte.

Umbanda is an afro-brazilian religion based on the worship of ancestors and natural forces. Its roots are deeply embedded in african traditions – especially those of the bantu people – and indigenous cultures. The organization and institutionalization of the umbanda field took place in the mid-twentieth century, in a historical process of assimilation of values from popular catholicism and kardecist spiritism. Religiosity of *terreiro*, practiced by individuals from different social classes, presents itself as a synthesis of various encounters and confrontations. It is noticed that umbanda assumes a position of openness and flexibility, and the tradition is constantly reinvented in a community setting. Knowledge and practices are transmitted through orality, relying on elements of recollection. Through the memory, the knowledge and experiences of the ancestors can be reconstructed and can extend over time and space. Therefore, the recollection work sustains the existence and practices of umbanda communities. In these communities, women known as *mães de santo* assume the most important hierarchical position. They are recognized as great guardians of the memories of tradition, respected for possessing practical wisdom that results from a history lived both inside and outside the religion. From their trajectories, teachings and values considered important in the preparation of women for the priesthood are drawn. The preparation of these women involves learning a set of skills considered essential for performing the role. Considering the aspects mentioned, this paper aimed to describe and analyze how women come to the priesthood in umbanda. The study, of a qualitative and exploratory nature, was developed using the phenomenological method, adopting the semi-structured interview as the main tool for data construction. Four *mães de santo* who work in Belo Horizonte participated in the research. The analysis of these women’s narratives was based on the theoretical assumptions of the field of Social Memory. The results revealed the existence of common experiences that marks the trajectories of women towards the priesthood in umbanda. The most important aspects of these trajectories were organized into three pathways that are interconnected: a) the one that passes through the beginning of the trajectory; b) the one that points to the period in which the interviewees became practitioners of umbanda; and c) the one that leads to the periods in which they became *mães de santo*. The analyses and discussion of the results led to the understanding that the journey of these women is guided by the work of recognition and reconstruction of memories. In this journey, learning occurs through active participation in the religion, and daily practice brings to mind ways of being and acting in the world linked to the deeds of the women who have already lived on earth. As a result, a plurality of ways of becoming an umbandist woman and a *mãe de santo* emerges, depending on the lived experiences and the memories evoked. The questions raised in this research may contribute to expanding the debate on the experiences of women in umbanda, considering possible intersections between the categories of gender, race and social class.

keywords: *mãe de santo*; umbanda; gender; social memory.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Informações sobre as participantes	46
---	----

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
1.1 “Firmando o campo”: a umbanda e o contexto religioso brasileiro.....	14
1.2 A intolerância religiosa e o racismo no Brasil.....	15
2 A FORMAÇÃO DA UMBANDA NO BRASIL: UMA RETOMADA HISTÓRICA	24
2.1 “Uma religião genuinamente brasileira”: o processo de institucionalização	29
3 “CORRENDO A GIRA”: A UMBANDA E OS UMBANDISTAS	33
3.1 As mulheres no contexto das religiões afro-brasileiras: alguns apontamentos.....	35
4 MEMÓRIA SOCIAL	38
4.1 “Isso é coisa da antiga”: memória social e sacerdócio feminino na umbanda.....	41
5 OBJETIVOS	45
5.1 Objetivo geral.....	45
5.2 Objetivos específicos.....	45
6 MÉTODO	45
6.1 Participantes e local da pesquisa.....	46
6.2 Coleta dos dados e procedimentos específicos	47
6.3 Análise dos dados	48
7 RESULTADOS	49
7.1 Mãe Rita – “Internamente, eu fui criada e constituída para isso”.....	50
7.2 Mãe Catarina – “A gente, muitas vezes, tenta fugir, mas é uma herança”.....	59
7.3 Mãe Sabina – “Você tem que ficar pelo coração”.....	68
7.4 Mãe Maria – “A fé me movimentou”	76
8 DISCUSSÃO	81
8.1 O início da trajetória	82
8.2 O processo de tornar-se umbandista.....	90
8.3 O processo de tornar-se mãe de santo	98
8.4 O processo de tornar-se mãe de santo e o trabalho da memória.....	103
9 CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS	109
ANEXO I – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA	115
ANEXO II – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	117

1 INTRODUÇÃO

No quadro das religiões afro-brasileiras, pesquisas realizadas em diferentes campos do conhecimento têm demonstrado o papel de destaque desempenhado pelas mães de santo. Nota-se, nesse contexto, o estabelecimento de relações de gênero que possibilitam às mulheres a assunção de postos hierárquicos importantes e o exercício de um poder que ultrapassa os limites dos terreiros. Na umbanda, especificamente, percebe-se a construção de um espaço material e simbólico marcado pela abertura e pela flexibilidade, em que o corpo e a vivência da sexualidade ganham significados próprios.

Os terreiros de umbanda se organizam, fundamentalmente, a partir das memórias de seus membros. Desse modo, os saberes e as práticas mágico-religiosas são conservados e transmitidos através da oralidade, sendo as mães de santo conhecidas como as grandes guardiãs das histórias de suas comunidades. Por possuírem um conhecimento aprofundado sobre o mundo físico e o espiritual, essas mulheres assumem a responsabilidade de zelar por suas famílias de santo, exercendo, sobretudo, uma função de cuidado.

Na umbanda, a atuação das mães de santo envolve o reconhecimento e a atribuição de significado às experiências do passado, o que aponta para diferentes possibilidades de construção e reconstrução da religião. As práticas adotadas em âmbito comunitário se fundamentam em uma espécie de sabedoria prática, cujas raízes estão mergulhadas nas próprias histórias vividas por seus adeptos. Assim, para que possam chegar ao sacerdócio, as mulheres umbandistas precisam desenvolver, ao longo de suas trajetórias religiosas, um conjunto de habilidades consideradas indispensáveis para o exercício do cuidado nas comunidades de terreiro.

Considerando os aspectos supracitados, este estudo teve o objetivo de investigar como se constitui o processo de tornar-se mãe de santo na umbanda. Para tanto, baseou-se nas memórias de mulheres que exercem essa função em terreiros de Belo Horizonte. A pesquisa, de natureza qualitativa e exploratória, foi desenvolvida a partir do método fenomenológico aplicado à pesquisa em Psicologia. O trabalho foi orientado pelos pressupostos teóricos oriundos do campo da Memória Social, adotando uma perspectiva psicossocial para a análise do fenômeno em questão. Tal análise considera a importância do estudo da subjetividade das mães de santo em articulação com as dimensões sociais e culturais que constituem a materialidade/objetividade da sociedade. Um estudo de tal natureza pressupõe o trabalho com

aquilo que é da ordem da experiência e que se processa em um quadro religioso marcado, historicamente, por conflitos e contradições.

1.1 “Firmando o campo”: a umbanda e o contexto religioso brasileiro

No Brasil, as religiões afro-brasileiras começaram a se tornar objeto de estudo dos pesquisadores no final do século XIX. Desde então, diferentes modelos teóricos vêm sendo construídos a fim de definir, caracterizar e conceber esses cultos. Bastide (1960/1971), em seu esforço sociológico de compreensão dessas tradições, observou que muitas das interpretações de sua época falharam na análise do fenômeno em questão. Faltava, segundo o autor, um diálogo com o complexo conjunto de fatores e estruturas constitutivas da realidade social brasileira. Ao negligenciar os aspectos sociais e ideológicos dos cultos de matriz africana e o atravessamento dos mesmos no âmbito das relações cotidianas, perdia-se de vista o caráter vivo e dinâmico de tais religiões.

A dinamicidade mencionada por Bastide (1960/1971) e as múltiplas narrativas que vêm sendo construídas sobre as origens e as transformações das religiões afro-brasileiras apontam para a necessidade de um olhar panorâmico e interdisciplinar acerca desses cultos. Um exercício analítico dessa natureza inclui a consideração de que os segmentos religiosos populares, dos quais a umbanda faz parte, sempre estiveram em constante relação uns com os outros. Suas crenças e práticas se interpenetram e dialogam com as religiões e práticas culturais dominantes. Trata-se de trocas e negociações que se efetuam em um cenário extremamente desigual, onde, por muito tempo, o catolicismo foi imposto como única via de expressão religiosa. Nessa perspectiva inter-relacional, Brumana e Martínez (1991) percebem a umbanda como um culto subalterno, marginal ao sistema hegemônico e capaz de operar respostas às aflições sociais de seus adeptos com os recursos provenientes da própria margem. Essa compreensão pode ser estendida aos cultos que, de algum modo, são censurados e reprimidos a partir dos valores sociais compartilhados pelo referido sistema.

A discussão acerca da umbanda e do seu caráter subalterno junto às religiões populares deve levar em conta dois fenômenos de grande importância: a expansão dos segmentos evangélicos e o declínio do catolicismo. A relevância aumenta, certamente, quando se considera o aumento assombroso de casos de intolerância religiosa contra os adeptos das religiões de matriz africana. No ano de 2023, o Ministério da Mulher, da Família e dos

Direitos Humanos (MMFDH), por meio do serviço Disque 100, recebeu mais de mil denúncias de intolerância religiosa, sendo as religiões afro-brasileiras as mais afetadas (Brasil, 2024). Nesse mesmo ano, em uma pesquisa conduzida pela JusRacial, foram localizados 176 mil processos judiciais envolvendo racismo ou intolerância religiosa nos tribunais do país (JusRacial, 2024). Enquanto os números não param de crescer, as instituições cristãs continuam assumindo espaços estratégicos de poder, em um mercado religioso marcado pelo crescimento desenfreado dos evangélicos pentecostais, como revelam diferentes estatísticas.

De acordo com dados do Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), nos anos 2000, 73,6% da população brasileira era católica, 15,4% era evangélica e 0,3% era umbandista e/ou candomblecista. Em 2010, os dados indicaram, por sua vez, que 64,6% da população brasileira era adepta da religião católica, 22,2% se declarava evangélica (13% de origem pentecostal) e 0,3% seguia a umbanda ou o candomblé (IBGE, 2010). No ano de 2022, em um levantamento realizado pelo Instituto Datafolha e publicado no jornal Folha de São Paulo, 51% dos 2.556 entrevistados eram católicos, 26% eram evangélicos e 2% adventistas. Apenas 1% da amostra era composta por umbandistas. Nessa conjuntura, observa-se, como o faz Souza (2019), que a diversidade religiosa em contexto brasileiro se expressa, muitas vezes, por meio de um pluralismo de natureza cristã. Mais que isso, os dados apresentados parecem indicar que, nas últimas décadas, a conversão de pessoas às religiões evangélicas se tornou um fenômeno de grande destaque.

Assim como a umbanda, o pentecostalismo também exerce um papel significativo junto aos grupos que passaram por um processo histórico de exclusão e marginalização social. Spyer (2020) argumenta que boa parte dos convertidos a essa religião são pessoas negras e pardas que convivem diariamente com a pobreza. Segundo o autor, esses adeptos passam a ocupar espaços importantes na sociedade em função da influência exercida pela igreja. Esta instituição, ao alcançar lugares e espaços desassistidos pelos órgãos públicos, seria capaz de promover um estado de bem-estar social entre os grupos em situação de vulnerabilidade. Percebe-se, aqui, a possibilidade de ascendência também em termos econômicos, tendo em vista a atenção dada pela religião a questões voltadas para o empreendedorismo e para o desenvolvimento de habilidades profissionais. No caso dos neopentecostais¹, a atenção se

¹ Entre os pesquisadores, o neopentecostalismo é visto como um desdobramento da tradição evangélica pentecostal. É constituído por valores e práticas oriundas dessa tradição, mas possui características próprias (Spyer, 2020).

volta para a ideia de meritocracia, sempre atrelada à *teologia da prosperidade*, que se caracteriza pela busca de progressos em termos sociais e financeiros. Esse contexto é marcado por crenças e valores fundamentados nos textos bíblicos, sendo estes a principal referência para o estabelecimento de condutas morais dentro e fora da igreja. Conforme tais crenças, fora da igreja existe um mundo de pecado, onde o Diabo, representante do mal, pode conduzir as pessoas por caminhos de grande sofrimento. Se as forças do mal estão por todo lado, é nos instrumentos de cura da igreja e em nome do poder de Deus que se vislumbra a possibilidade de salvação. Com esse poder, os demônios e os malefícios oriundos de outras religiões também são combatidos.

As práticas e crenças das religiões afro-brasileiras, ao serem vistas como expressões do demônio, tornam-se alvo do combate evangélico. O Diabo, representante do mal absoluto entre os cristãos, foi associado, historicamente, à figura do orixá *Exu*, divindade africana de origem nagô-iorubá. Atribuiu-se a Exu o papel de inimigo, causador de toda sorte de infortúnios na vida dos indivíduos. As entidades espirituais e as demais divindades cultuadas nas comunidades tradicionais de terreiro² também foram situadas no âmbito do maligno (Sàlámi & Ribeiro, 2011). Em função de tais representações, as atividades religiosas das mães de santo e dos pais de santo também foram desprezadas.

Nesse cenário, há uma forte preocupação com a figura do feiticeiro. O missionário pentecostal se apresentaria “como a defesa diante da feitiçaria que outros cultos encerram mais ou menos veladamente”, entendendo-se que, “no limite, este agente tem poder sobre os demônios, maior ainda que o suposto no feiticeiro” (Brumana & Martínez, 1991, p. 62). Observa-se que o segmento pentecostal não nega a eficácia das práticas e do poder dos sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-brasileiras, ao contrário, reconhece-a para, em seguida, condená-la. A condenação ocorre quando essas práticas permanecem estritamente ligadas às filosofias africanas. Como assinala Marinho (2022), em alguns casos, soluções mágicas oriundas das comunidades de terreiro são assimiladas sob uma ótica cristã e incorporadas pelas igrejas neopentecostais. Resulta, daí, uma experiência que dialoga com uma instância mística, sendo, ao mesmo tempo, legitimada em função do contorno cristão recebido.

² Utiliza-se a denominação *comunidade tradicional de terreiro* em referência ao conjunto das tradições e religiões afro-brasileiras, como o candomblé, a umbanda, o xangô (Pernambuco), o tambor de mina (Maranhão), entre outras (Nogueira, 2020).

Ressalta-se que as condutas tomadas frente às tradições de matriz africana se diferenciam entre os diversos segmentos evangélicos, não sendo possível generalizar os apontamentos supracitados para o amplo conjunto dessa religiosidade. Contudo, o que se tem notado, ao longo da recente expansão pentecostal e neopentecostal e da histórica hegemonia do catolicismo, é uma perseguição intensa direcionada aos cultos afro-brasileiros, que se expressa por meio do ataque aos terreiros e aos adeptos dessas religiões. Em nome das crenças e dos valores cristãos, apoiados na defesa de uma única verdade religiosa e espiritual, a qual todos deveriam se adequar, é que se tem combatido o universo cultural, filosófico e religioso africano em contexto brasileiro (Nogueira, 2020).

A violência e o desprezo, constitutivos de uma intolerância que tem marcado diferentes gerações, não são uma novidade quando se trata da questão religiosa no país. Os mecanismos de repressão às práticas negras estão assentados no próprio processo de colonização do Brasil e nas ideologias racistas que sustentaram a escravização e o tráfico de africanos para as Américas. Da chegada dos portugueses à Bahia, em 1500, até os dias atuais, a sociedade brasileira tem convivido com tentativas contínuas de apagamento da memória social de povos cujas crenças não se alinham aos valores eurocêntricos dominantes (Nogueira, 2020; Marinho, 2022).

Como se verá adiante, o fenômeno da intolerância religiosa não é capaz de explicar, sozinho, o ataque às práticas e à memória ancestral africanas. De modo distinto do que ocorre com as tradições cristãs, a perseguição à umbanda e ao conjunto das religiões afro-brasileiras tem como elemento central o racismo. Fala-se, pois, de um sistema de opressão que percorre e ultrapassa o campo religioso, atingindo todas as formas de vida negra. Sustentada por uma estrutura social racista, a intolerância de que se fala, nesse ponto da discussão, é aquela que condena as comunidades tradicionais de terreiro em função das origens das mesmas.

1.2 A intolerância religiosa e o racismo no Brasil

O sistema cultural, espiritual e religioso que possibilita a (re)existência das comunidades de terreiro em solo brasileiro possui uma origem negro-africana. Isso se aplica, evidentemente, à umbanda, ainda que algumas narrativas construídas ao longo do século XX possam ter contribuído para distanciá-la de suas raízes (Nogueira, 2020). Ao longo deste trabalho, tornar-se-á notória a relevância da questão das origens na busca por legitimidade e

reconhecimento social da religiosidade umbandista. Neste momento, cabe discutir aquilo que emerge ao se analisar a formação histórica desta e das demais religiões afro-brasileiras: o racismo e a intolerância religiosa. Estes dois fenômenos, ambos de natureza complexa, se apresentam de forma articulada na realidade social, e se manifestam por diferentes vias na vida cotidiana dos grupos.

A intolerância religiosa pode ser compreendida como um conjunto de atitudes ofensivas e agressivas que tem como alvo as religiões de outras pessoas, sendo as tradições não hegemônicas as mais atingidas. Além disso, se constitui por estratégias ideológicas que resultam no não reconhecimento da religiosidade de terceiros, de suas crenças e das filosofias que fundamentam seus cultos. A hostilidade, a violência física e simbólica, a destruição de bens materiais e objetos ligados a esses cultos, a perseguição e a tentativa de eliminação do grupo religioso e dos sujeitos a ele pertencentes são algumas das formas de expressão da intolerância (Marinho, 2022; Nogueira, 2020).

No Brasil, a lei nº 7.716/1989 estabelece como crime, em seu artigo 20, a prática, a indução e o estímulo à “discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”. Considera-se como discriminatória “qualquer atitude ou tratamento dado à pessoa ou a grupos minoritários que cause constrangimento, humilhação, vergonha, medo ou exposição indevida, e que usualmente não se dispensaria a outros grupos em razão da cor, etnia, religião ou procedência” (Art. 20-C). A Constituição Federal de 1988, por sua vez, determina, no artigo 5º, inciso VI, a inviolabilidade da “liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. Apesar disso, como já exposto, os casos de intolerância religiosa vêm aumentando no cenário brasileiro das últimas décadas, se manifestando conforme as condições sociais, econômicas e políticas de cada período do país.

Salienta-se que a violação da liberdade religiosa, marcada por ódio, discriminação e perseguição, já se constitui como um problema mundial. De acordo com a Fundação Pontifícia ACN, em relatório publicado no ano de 2023, 61 países têm convivido com graves casos de violência por motivos religiosos. O período analisado foi de janeiro de 2021 a dezembro de 2022, em regiões que, juntas, representam mais da metade da população global. Observou-se que, além dos episódios envolvendo diferentes grupos, os próprios governos se tornam agentes da perseguição e da censura. No Brasil, a exemplo do restante do mundo, a

repressão estatal se apresentou, historicamente, como mais um mecanismo de intolerância religiosa e de controle social.

Vale lembrar que o Código Penal de 1890 tornou crime o que se chamava de “espiritismo, magia e seus sortilégios” (Art. 157), bem como a atividade de “ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza” (Art. 158). Estabelecia-se, assim, um regime de repressão sistemática e de criminalização das práticas de feitiçaria e curandeirismo, tendo como principais alvos os negros e suas tradições religiosas. Negrão (1996) observa que, muitas vezes, os brancos temiam e viam os cultos africanos como ameaça aos mecanismos da escravidão, já que a prática mágico-religiosa poderia representar uma espécie de poder entre os cativos. Nesse contexto, o catolicismo já estava firmado como religião oficial, permanecendo nesse lugar até o advento da república.

Diversos recursos eram utilizados pela Igreja Católica para combater as práticas espirituais negras, justificar as dinâmicas do cativeiro e impor normas de comportamento de natureza cristã na colônia portuguesa. Antes de cruzarem o oceano Atlântico em navios negreiros, nos três séculos de escravidão (XVI ao XIX), os africanos passavam pelo batismo católico e recebiam nomes cristãos pelos colonizadores, a fim de que fossem purificados e abandonassem seus costumes. Estes eram vistos como primitivos e selvagens, o que, para os europeus, indicava uma inferioridade em relação à cultura e à religiosidade brancas (Gomes, 2021a).

Face às condições sociais dadas pela escravidão, o movimento de reconstrução da religiosidade africana em território brasileiro constituiu-se por histórias de luta e resistência. Mulheres e homens negros resistiram antes, durante e após a abolição da escravatura, que ocorreu somente em 1888. No Brasil colônia, território que mais recebeu africanos escravizados, eram frequentes os casos de mulheres que compravam a própria alforria e ajudavam a libertar os seus familiares do cativeiro (Gomes, 2021a). Além disso, historicamente, foram elas as protagonistas na organização de terreiros e na transmissão de conhecimentos ligados à espiritualidade e à ancestralidade negras.

Os negros que atravessaram o oceano Atlântico trouxeram muitas Áfricas e as firmaram nos quatro cantos do Brasil. As marcas dos seus sistemas culturais estão por todo lado, para além das crenças e dos costumes. Hoje, na labuta diária, quer reconheçam ou não, os brasileiros transitam por espaços cujas raízes estão mergulhadas em saberes africanos.

Estes estão inscritos “na dança, na música, no vocabulário e na culinária”, assim como “na luta do dia a dia, na força, no semblante e no sorriso das pessoas” (Gomes, 2021a, p. 249). Estão inscritos nas umbandas e nos candomblés, nas saias rodadas das mães de santo, nas encruzilhadas de Exu e nas palavras encantadas que dão vida às comunidades de terreiro.

As comunidades tradicionais de terreiro representam territórios materiais e simbólicos que se sustentam em práticas ancestrais negras de estrutura milenar. Diferentes tradições africanas, conservadas por intermédio da memória e da oralidade, cruzam o chão que ampara o povo de santo³. Seus valores e visões de mundo atravessam a experiência social e comunitária de segmentos heterogêneos da população e exercem um papel de destaque em várias dimensões da cultura popular. Contudo, como já exposto, o ataque a essas referências apontam para a própria lógica que alimentou, durante séculos, o tráfico de pessoas negras para as américas. Evidencia-se, neste caso, o legado de um racismo que serviu para legitimar, historicamente, a ideia de superioridade dos brancos e para assegurar a sujeição de povos considerados bárbaros e incultos. Nesse sentido, entende-se que a intolerância religiosa contra as tradições afro-brasileiras revela as dinâmicas do racismo e a atuação das mesmas na eliminação das visões de mundo africanas, bem como no ocultamento de suas contribuições para a cultura nacional (Nogueira, 2020; Miranda, 2021; Marinho, 2022).

O uso do termo intolerância religiosa de forma generalizada e irrefletida pode servir, em muitos casos, para mascarar o preconceito racial no Brasil, prejudicando a organização de ações coletivas mais efetivas no combate à violência contra os adeptos das religiões de matriz africana. Nesse contexto, vem sendo adotada, dentro e fora dos círculos acadêmicos, a ideia de *racismo religioso*, que confere contornos próprios a essa violência e viabiliza a análise crítica de projetos eurocêntricos de poder comprometidos com a inferiorização, a subalternização e o extermínio do povo negro (Nogueira, 2020; Miranda, 2021).

Segundo Nogueira (2020), o racismo religioso envolve o desprezo em relação à espiritualidade, às crenças e às práticas das comunidades tradicionais de terreiro em função da origem negro-africana das mesmas. Sendo assim, a questão que se coloca não é, unicamente, a da hostilidade gerada na dificuldade em aceitar diferenças de fé e/ou doutrina, como ocorre nos conflitos entre outros grupos religiosos. O que está posto, portanto, são os valores, as crenças, as visões de mundo, as formas de existência e os modos de se relacionar com o

³ O termo *povo de santo* é utilizado em referência aos adeptos das religiões afro-brasileiras.

sagrado trazidos pelos africanos durante os séculos da escravidão. Esses sistemas, ao se tornarem alvo do racismo religioso, tornam-se, também, uma ameaça a uma ordem social hegemônica. A ordem de que se fala é aquela marcada pela negação e pelo não reconhecimento da alteridade, construída sob a lógica da *modernidade/colonialidade*.

Sem a finalidade de aprofundar a discussão sobre colonialidade, já que tal empreendimento extrapola os objetivos deste trabalho, convém defini-la como uma forma global e moderna de desumanização de povos, que sobrevive mesmo na ausência de territórios oficialmente colonizados. Neste caso, a modernidade ocidental se apoia na reivindicação de um tempo/espço privilegiado, base e centro da civilização humana, ao qual outras existências deveriam se adequar. Aqui, a construção de projetos de dominação, exploração e extermínio é legitimada a partir do estabelecimento de hierarquias raciais e de relações de poder (Maldonado-Torres, 2018). Observa-se, na base do racismo religioso, essa estrutura de dominação, que fortalece, estrategicamente, a oposição entre diferentes grupos sociais. Essa oposição se constitui pela assunção da superioridade de alguns e da inferioridade de outros, em sentido físico, intelectual e cultural.

Os verbos *opor* e *hierarquizar*, que se amarram de forma singular, são velhos conhecidos daqueles que trabalham, teoricamente, com a categoria *preconceito*. Isso porque o destaque dado às diferenças entre os grupos e a consequente hierarquização das mesmas, em termos de melhor ou pior, são processos específicos desse fenômeno. De acordo com Gordon Allport, o preconceito envolve uma atitude de rejeição e antipatia direcionada a indivíduos que pertencem a determinados grupos sociais, apoiando-se na suposição de que tais pessoas são possuidoras das mesmas características negativas de seus grupos de pertença (Lima, 2019, 2023).

Em outro nível de análise, trabalhado por Henri Tajfel, o preconceito pode ser visto como resultado dos processos de comparação e de categorização social, que se relacionam com a produção de um julgamento positivo ou negativo em relação a indivíduos e grupos. Por intermédio da comparação social, os sujeitos avaliam a si mesmos e identificam semelhanças junto aos membros do seu grupo de pertença, sendo que essa avaliação está vinculada à forma como avalia o próprio grupo. A categorização social, por sua vez, torna possível a organização e o ordenamento de informações provenientes do mundo exterior, permitindo que a realidade seja percebida em um conjunto ordenado de categorias ou classes de objetos. Os estereótipos surgem a partir dessa categorização, e referem-se às crenças que atribuem traços

comuns a indivíduos de uma mesma categoria social. Estão intimamente ligados à formação do preconceito, possuindo um aspecto simplificado e consensual, que se origina da acentuação das semelhanças intragrupo (Deschamps & Moliner, 2009; Lima, 2023). É importante destacar que os modos pelo quais as categorias sociais são percebidas decorrem de um processo histórico de assimilação de valores e de normas compartilhados pela cultura à qual o sujeito faz parte. Assim, ao falar sobre o preconceito, fala-se, também, sobre os contextos que sustentam a sua manifestação e sobre as normas sociais e culturais que lhe dão forma.

De acordo com Lima (2023), vários tipos de preconceito podem ser produzidos, já que são muitas as possibilidades de pertencimento a grupos não hegemônicos. Esse fenômeno, de múltipla causalidade, se expressa de diferentes modos, a depender dos sujeitos envolvidos e das relações de poder estabelecidas entre os mesmos. É interessante notar que, geralmente, o preconceito e o racismo são vistos como uma questão do outro, dificilmente de si próprio. Indicativo disso foi o resultado de uma pesquisa realizada no ano de 2023 pelo Instituto de Referência Negra (Peregum) junto ao Projeto Seta (Sistema de Educação por uma Transformação Antirracista), com o objetivo de analisar as percepções sobre o racismo no Brasil. Realizado em âmbito nacional, o estudo contou com a participação de 2.000 participantes, que responderam a um questionário contendo perguntas relacionadas a esse tema. Os dados apontaram que 81% dos entrevistados percebem o Brasil como um país racista. Todavia, apenas 11% veem a si mesmos como agentes de condutas discriminatórias. Das pessoas brancas, apenas 4% afirmaram possuir tais atitudes.

No que concerne ao preconceito racial, Lima (2023) enfatiza, a partir das concepções teóricas do campo da História, que o mesmo passou a existir somente no início do período moderno, com a associação estabelecida entre a escravidão e a cor negra. O tráfico de seres humanos oriundos de reinos africanos culturalmente diversos e sofisticados se constituiu como um negócio lucrativo, organizado e sistemático. A maioria dos países europeus esteve à frente desse comércio, que deixou como legado uma história de dominação, violência e opressão. Impactos profundos foram gerados no âmbito geográfico desses reinos e nos seus sistemas políticos, culturais e econômicos (Gomes, 2019, 2021a).

No Brasil escravista, os negros era tidos como objetos, podendo ser vendidos, trocados por outros tipos de propriedade, utilizados como forma de pagamento ou deixados como

herança. À dor física causada pelos castigos dos feitores⁴ somava-se uma infinidade de adoecimentos, sendo a morte o fim mais próximo e evidente. Morria-se cedo e jovem nos navios negreiros e na América portuguesa. Já na travessia do Atlântico, como pontua Gomes (2021a), essas pessoas compartilhavam suas experiências de sofrimento, não obstante as diferenças étnicas e as possíveis rivalidades preexistentes entre as mesmas. Começava-se, aí, o encontro de conhecimentos distintos que, mais tarde, daria forma às tradições afro-brasileiras.

Percebe-se, ao longo do que foi discutido até este momento, que a escravidão negra é um assunto incontornável para o entendimento da intolerância religiosa, do preconceito e do racismo no Brasil. Retomando a análise deste último, há que se considerar, também, a compreensão de Almeida (2019), na qual o racismo é visto como integrante de toda a sociedade, em termos políticos e econômicos, o que aponta para o seu caráter sempre estrutural. Diferente do preconceito racial, concebe-se o racismo como um conjunto de ações discriminatórias, de natureza consciente ou inconsciente, que se manifesta de forma sistemática e se fundamenta na categoria raça. Além disso, dependendo do pertencimento grupal e racial, os indivíduos envolvidos vivenciam desvantagens ou privilégios sociais. No caso do preconceito, o autor enfatiza a sua condição de juízo apoiado em estereótipos, podendo gerar condutas discriminatórias, mas não necessariamente. Os sujeitos que pertencem a grupos identificados pela referida categoria se tornam alvo da discriminação racial, que consiste no tratamento desigual, sustentado por relações de poder e direcionado a indivíduos de acordo com seus vínculos de pertença.

No âmbito de uma estrutura social racista, a desvalorização das vivências negras é a regra em todos os sentidos. Reconhecer e combater o racismo no Brasil, a nível individual e social, é trabalho de todos, apesar da tendência em percebê-lo como uma questão exclusivamente do outro. Atualmente, tem sido testemunhada a união entre representantes de diferentes terreiros de umbanda e candomblé, bem como de outras religiosidades afro-brasileiras, com o propósito de lutar contra essa estrutura. O povo de santo segue resistindo, como o fez ao longo de séculos, mas, agora, com outras estratégias de mobilização. Tem sido importante a participação desse povo na construção de políticas públicas, em um cenário onde predominam os interesses de pessoas brancas e cristãs. Além disso, são significativos os

⁴ Os feitores eram responsáveis por aplicar castigos aos escravos, controlá-los e vigiá-los em suas atividades (Gomes, 2021a).

movimentos de terreiro que têm estimulado a tomada de consciência acerca do preconceito e da discriminação racial e o debate sobre a busca por justiça social (Miranda, 2021).

No espaço público, as religiões afro-brasileiras vêm cutucando a ferida social de um país que escorrega nas próprias contradições. O cotidiano nas casas de *axé*⁵ é, ele mesmo, mobilizador de ações que se contrapõem à lógica moderna/ocidental, responsável por legitimar e naturalizar toda ordem de violência. Os terreiros são marcados pela luta, mas também pela alegria, pela festa, pela fartura e por experiências capazes de desestabilizar as convicções racionais já dadas. É aí que Exu, o “flautista que está sempre dos dois lados” (Sàlámí & Ribeiro, 2011, p. 347), aquele que transita pelo passado e pelo futuro, faz morada. Esse orixá ensina sobre a comunicação e a importância das trocas entre os seres humanos. A comunicação, o diálogo, a abertura para a compreensão de outras formas de ver o mundo e o cosmos podem ser vistos como uma via de enfrentamento do racismo religioso. Desse modo, considera-se que as filosofias que embasam as práticas das comunidades tradicionais de terreiro precisam ser reconhecidas, compartilhadas e valorizadas entre aqueles que se preocupam com a afirmação da liberdade religiosa e da democracia no Brasil.

2 A FORMAÇÃO DA UMBANDA NO BRASIL: UMA RETOMADA HISTÓRICA

A umbanda se caracteriza pela heterogeneidade, pela dinamicidade e pela condição de abertura. Dificilmente serão encontrados terreiros umbandistas cujas práticas se adequam a uma lógica de pureza, marcada pela ideia de uma origem única, inconfundível e incontestável. As narrativas sobre essa religiosidade, construídas pelos grupos que a vivenciam, apresentam, entre si, pontos de convergência e de divergência. Nesse contexto, é possível perceber a umbanda como uma religião em movimento, cujas crenças, valores e práticas se transformam ao longo do tempo (Simas, 2022).

Como religião em movimento, a umbanda pode se adaptar a realidades plurais, estando associada, fundamentalmente, às memórias dos sujeitos que a vivenciam. Diz-se, por exemplo, da umbanda de Ana, que difere da umbanda de Maria, que, por sua vez, pode se diferenciar daquela praticada por Joana, em contextos sociais diversos. Percebe-se, assim, que não há um manual ou um livro sagrado utilizado para nortear as práticas de terreiro. Há, isto

⁵ *Axé* é a força vital, a energia que flui em tudo o que existe na natureza (Prandi, 1996). Uma casa de *axé* é um terreiro que possui tal força e que está ligado a uma ancestralidade negra.

sim, trajetórias e histórias de vida que legitimam essas práticas. Nesse sentido, a religião umbandista pode ser percebida sob a ótica do cruzamento de saberes. Esta perspectiva rompe com as certezas e verdades produzidas na colonialidade/modernidade e reconhece a mutabilidade, as contradições e o aspecto inacabado das expressões religiosas, sobretudo das comunidades de terreiro. Nas encruzilhadas, onde os caminhos se encontram e as trocas são efetuadas, o imprevisível acontece e abre espaço para a reinvenção do mundo. Este é um dos espaços possíveis para se pensar a umbanda e os umbandistas (Simas & Rufino, 2018).

Entende-se, pois, que a formação das umbandas em contexto brasileiro se deu a partir de encontros e confrontos diversos. Salienta-se que as demais religiões afro-brasileiras também se constituíram, historicamente, nesses cruzamentos. Assim, em um primeiro momento, destaca-se três influências principais na organização desses cultos: as religiões africanas, as tradições indígenas e o catolicismo popular. Soma-se a isso, sobretudo no que se refere à umbanda, uma forte influência do espiritismo kardecista, que chegou ao Brasil na segunda metade do século XIX (Silva, 2005).

É certo que a umbanda se colocou, ao longo do tempo, e vem se colocando, como uma religião que floresce nas encruzilhadas. Todavia, é imprescindível reconhecê-la em sua origem negra, vinculada, especialmente, às culturas dos povos *bantos*, que habitam, hoje, a região central do continente africano⁶. O termo *banto* foi construído em meados do século XIX, quando estudiosos identificaram semelhanças linguísticas e étnicas entre esses povos. Do século XVI ao XIX, a maioria dos africanos escravizados trazidos ao Brasil colônia eram provenientes dessa região. Para Souza (2023), os bantos e suas formas de vida tiveram um papel importante na própria constituição da sociedade brasileira, sendo possível observar suas contribuições por toda parte, seja no vocabulário, nas formas de organização social, na cultura ou no campo religioso.

Os bantos trouxeram o culto aos ancestrais, aos antepassados que, na África, eram vistos como mediadores das relações estabelecidas entre os seres humanos e os deuses. Havia, assim, uma ênfase em práticas que se voltavam para o contato com os mortos. Estes atuavam em favor dos membros das comunidades em que eram cultuados, sendo reconhecidos e lembrados por seus grandes feitos. Dessa forma, tornavam-se uma importante referência para a organização e o funcionamento dos grupos. A garantia da própria coesão grupal ao longo do

⁶ Região onde se encontram países como Angola, Congo, Moçambique e outros.

tempo se apoiaria na força da herança espiritual deixada pelos ancestrais. Quando se trata dos antepassados, Malandrino (2010) afirma que:

Estamos nos referindo a alguém que viveu no mundo visível, teve uma existência histórica, mas que se encontra na posição de falecido ou morto. A morte gera, nesse ser, uma profunda transformação, principalmente na questão da força vital, que diminui, configurando-se em uma nova maneira de existir. O antepassado vive no mundo invisível, mas continua membro da comunidade e do grupo familiar a que pertencia durante a vida, presença que é notada na sua participação na corrente vital, com a perseverança do seu existir mediante o nome ou mediante a sua interferência positiva ou negativa na vida dos vivos (Malandrino, 2010, p. 81-82).

Na perspectiva dos bantos, todas as coisas são dotadas de energia (força vital) e encontram-se em situação de interdependência. Aí estão incluídos tanto os vivos quanto os mortos. Luta-se sempre para que a força vital seja aumentada, sendo considerado como mau aquilo que a diminui ou que prejudica o desenvolvimento pleno do ser humano. Este está sempre ligado a uma comunidade, que o ampara e transmite seus valores através da tradição oral. O culto aos antepassados reforça o laço comunitário e garante que os mortos não sejam esquecidos. Os que já morreram e que tiveram um papel importante na história do grupo são vistos, também, como protetores, e são solicitados a ajudar em todos os aspectos da vida cotidiana. Nesse contexto, a prática mágica tem um papel fundamental, sendo parte constitutiva da própria estrutura social desses povos. A magia envolve uma intervenção no mundo (visível e invisível) que, ao viabilizar a transformação de determinadas energias, produz resultados favoráveis ou desfavoráveis, conforme aquilo que se deseja alcançar (Malandrino, 2010). Verifica-se que muitos desses elementos estão presentes em outras culturas africanas.

Para Bastide (1960/1971), não obstante as especificidades das tradições africanas, todas se organizavam de maneira associada às linhagens familiares e às necessidades da vida cotidiana dos grupos. Uma vez que a escravidão destruiu as organizações comunitárias e familiares, dispersando seus membros em diferentes regiões do Brasil colonial, esse aspecto de linhagem não se manteve como o era em território africano. Por outro lado, a dimensão voltada para a resolução das problemáticas que emergem do labor diário permaneceu, tomando outros contornos.

Como se sabe, os africanos que chegaram ao Brasil na condição de escravos vieram de diferentes regiões da África, trazendo consigo as memórias construídas junto aos seus grupos de pertença. Cabe enfatizar que as culturas desses grupos eram distintas umas das outras, bem como suas tradições religiosas. À medida que os negros eram integrados à realidade imposta pelo sistema escravocrata, seus cultos se transformavam. Em terras brasileiras, eram observadas práticas que envolviam a cura, a adivinhação e o culto aos antepassados e às forças da natureza, estando presente, na maior parte das vezes, aspectos do catolicismo. Algumas dessas práticas passaram a ser conhecidas como *calundus*, e, em muitos casos, os elementos católicos já vinham do próprio continente africano (Souza, 2023).

Os *calundus* eram praticados pelos africanos no Brasil colonial nos séculos XVII e XVIII. Tratava-se de rituais heterogêneos que não seguiam uma única lógica de funcionamento e organização. Nessas cerimônias, de origem centro-africana, o culto à ancestralidade tomava um lugar de destaque, em que se buscava a cura dos males físicos e espirituais (Marcussi, 2015). Esse movimento de voltar-se para a própria ancestralidade e de estabelecer um diálogo com o mundo espiritual também fazia parte da cultura dos povos indígenas antes mesmo da chegada dos colonizadores e dos negros. O transe, mediado pelo uso de ervas e de outros elementos oriundos da natureza, era um dos fenômenos notáveis nas cerimônias ameríndias.

Vainfas (2022), ao estudar os rituais dos tupinambá na América portuguesa do século XVI, especificamente no contexto da Bahia, destacou o caráter de heresia e de rebeldia dos mesmos frente a estrutura que sustentava a escravidão e o colonialismo. Nesses rituais, conhecidos como *santidades*, os homens chamados de *caráibas* eram as figuras principais, responsáveis pela comunicação com os deuses e os espíritos de antepassados e pela transmissão dos ensinamentos aos habitantes das aldeias. Estes recebiam as mensagens anunciadas pelos *caráibas* com entusiasmo, o que se expressava por meio de danças e “passos ritmados”, orientados pelo “som de flautas e batuques” (p. 18). Essas práticas, características da cultura tupinambá, passaram a incorporar elementos do catolicismo. É preciso ressaltar que a organização e a reorganização desses cultos se deram em diálogo com a realidade social da época.

As tradições indígenas, mescladas com o catolicismo, exerceram importante influência na formação da umbanda. Além das raízes indígenas e centro-africanas, essa religião também incorporou saberes trazidos pelos iorubás (ou nagôs) e pelos jejes (ewe-fon), originários da

África Ocidental, que chegaram ao Brasil a partir do século XVII. Os cultos aos orixás e aos voduns vieram, respectivamente, com os iorubás e os jejes. Entretanto, ao longo de séculos, as tradições desses grupos foram se misturando e se transformando no Brasil. Desse processo, resultaram diferentes práticas, tais como os da cabula e da macumba carioca, que em muito se assemelhavam ao que hoje se entende como religião umbandista (Silva, 2005).

Nos rituais da antiga cabula, culto religioso de origem banto praticado na região do Espírito Santo, no final século XIX, o sacerdote era chamado de *embanda*, que era auxiliado por um ajudante chamado *cambone*. O nome dado às reuniões ocorridas, secretamente, na mata, durante à noite, era *engira*. Os participantes deveriam vestir-se de branco, e o ritual era propiciado por cantigas acompanhadas de palmas. Utilizava-se velas, bebidas, ervas, cachimbos e outros elementos da natureza. Havia a incorporação de espíritos de ancestrais, que poderiam ser chamados de *Tatá*. Estes eram vistos como mestres e protetores, dotados de saberes que ajudavam os iniciados no enfrentamento das adversidades da vida (Costa, 1987; Silva, 2005).

Os significados dos vocábulos *embanda* e *umbanda* vinculam-se à ideia de cuidado e de cura. As palavras aparecem nas línguas umbundo e quimbundo, e os sentidos das mesmas associam-se aos saberes dos bantos (Lopes, 2011). Nos cultos das antigas macumbas cariocas, a liderança também era chamada de *embanda* ou *umbanda*. Os rituais eram muito semelhantes aos da cabula: as roupas deveriam ser brancas; as cerimônias eram conhecidas como *giras*; havia a incorporação de guias espirituais; eram realizadas rezas preparatórias; havia pontos cantados e riscados; e utilizava-se, nas *giras*, velas, bebidas, ervas e cachimbos, além de outras elementos (Costa, 1987).

As macumbas eram conhecidas como rituais dos negros, ainda que pessoas brancas tenham passado a fazer parte desse campo religioso. Suas práticas se originaram das tradições dos bantos, mas traziam elementos do catolicismo e do kardecismo. Os espíritos de antepassados que se apresentam, hoje, nos terreiros de umbanda – como os caboclos, os pretos-velhos, os exus e as pombagiras – já faziam parte da realidade dos macumbeiros no Rio de Janeiro. Luz e Lapassade (1972) viam nas macumbas uma espécie de contracultura, onde se exaltava a força de figuras históricas que representavam a luta contra a opressão, a dominação e a inferiorização dos negros. O movimento de se fazer macumbeiro não significava, segundo Lapassade (1972), “apenas ser fiel de uma religião”, já que dizia respeito a “um estilo de vida que se pode exaltar ou rejeitar” podendo ser usado “para elogiar, para

designar qualidades excepcionais de alguém” (p. 5). Mais tarde, o termo macumba seria rejeitado no processo de institucionalização da umbanda, haja vista a tentativa de afastamento da mesma de suas origens negro-africanas.

Costa (1987) sugere a existência de uma ligação ou continuidade entre os rituais da cabula, das macumbas e da umbanda. É central, nos três cultos, a busca por proteção e cuidado, sendo necessário, para isso, um mestre espiritual e pessoal, que atuaria em diversos âmbitos da vida dos adeptos. Pode-se retomar, aqui, a ideia de cura, mediada por entidades reconhecidas por seus conhecimentos acerca do ser humano, da vida e da morte. Entretanto, ainda que seja possível analisar a umbanda nessa perspectiva, é preciso lembrar que cada terreiro possui uma trajetória específica de formação, e que a própria organização do campo umbandista se deu em meio às mudanças que ocorreram na sociedade brasileira do século XX.

2.1 “Uma religião genuinamente brasileira”: o processo de institucionalização

Conta-se, entre alguns umbandistas, que a fundação da umbanda se deu no Rio de Janeiro, em 1908, por um caboclo que se manifestou em um jovem de 17 anos, chamado Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975). Este teria recebido, no dia 15 de novembro, a missão de fundar a nova religião, em uma sessão ocorrida na Federação Espírita de Niterói. O espírito teria se apresentado da seguinte maneira: “Se querem saber meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim” (Simas, 2022, p. 98). Relata-se, ainda, que junto à chegada do Sete Encruzilhadas, espíritos de caboclos e pretos-velhos se manifestaram em outros participantes da sessão. No dia seguinte a esse acontecimento, foi aberta, por Zélio, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, que passou a ser reconhecida como um centro umbandista e cristão. Nos anos posteriores, outras tendas espíritas foram abertas por ordem do caboclo (Simas, 2022).

Apesar das divergências acerca da ideia de que Zélio teria fundado a umbanda, percebe-se que a narrativa construída sobre o referido acontecimento ganhou grande repercussão ao longo do tempo. A influência foi tamanha que, no ano de 2012, instituiu-se, no Brasil, o Dia Nacional da Umbanda, a ser comemorado em 15 de novembro (Lei nº 12.644, 2012). Mas como os estudiosos têm percebido a formação e a busca por institucionalização dessa religião em contexto brasileiro?

Para Negrão (1996), na década de 1920 já havia certa padronização incipiente e uma busca pela institucionalização da religião umbandista. O primeiro terreiro teria sido registrado oficialmente no ano de 1929, sendo nomeado como centro espírita. Apresentar-se como centro espírita era uma forma de driblar a repressão institucional e a perseguição policial. Salienta-se que, nesse período, o Kardecismo dos europeus, representante do chamado *alto espiritismo*, conseguiu legitimar-se e ser reconhecido como religião. As práticas religiosas de raízes africanas eram incluídas no grupo do *baixo espiritismo*, sendo vistas pela sociedade hegemônica como pura superstição de grupos marginalizados.

As distinções entre alto e baixo espiritismo emergiram explicitamente em meados da década de 1910, em um contexto marcado pela imigração europeia e pelas mudanças que vinham ocorrendo após a instauração do regime republicano, que havia se dado em 1889. Durante esse período, o Brasil almejava se tornar um país efetivamente moderno e culto, tendo como referência a Europa e os Estados Unidos. Ora, sendo assim, os conhecimentos tradicionais e as práticas mágico-religiosas dos negros e das massas populares representavam um atraso para a nova sociedade em formação. O país deveria se apoiar na ciência e promover a sua consolidação enquanto produtora de conhecimento racional e verdadeiro. Nessa conjuntura, o alto espiritismo kardecista colocava-se como religião de base científica, como queriam seus idealizadores. Reunindo uma classe específica, a dos brancos, conseguiria a proteção e o reconhecimento do Estado (Negrão, 1996).

Ainda a despeito da formação da umbanda, Ortiz (1978) a situa no âmbito de dois movimentos: o de *embranquecimento* das religiões afro-brasileiras e o de *empretecimento* de determinadas práticas do kardecismo. O primeiro implicava um processo de aquiescência em relação aos valores da cultura branca. Assim, estes eram incorporados na mesma medida em que eram negados os traços e os elementos vinculados às tradições africanas. A dinâmica do empretecimento, por sua vez, envolvia uma assimilação das crenças religiosas afro-brasileiras pelos kardecistas. O referido autor analisa esse duplo processo considerando as mudanças sociais que atravessaram a sociedade brasileira durante o século XX, com destaque para o desenvolvimento urbano, para a industrialização e para a consolidação de uma sociedade de classes. A umbanda e o seu universo ritualístico apareceriam como forma de ajustamento dos sujeitos às vicissitudes da vida urbana. Nota-se que a busca por reconhecimento oficial originou-se de uma camada de classe média e intelectual, que se esforçava para padronizar e uniformizar seus ritos através da organização de movimentos federativos.

Frente à pluralidade de práticas e à falta de uniformização que constituía o campo religioso umbandista, foi organizado, em 1941, no Rio de Janeiro, o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (Federação Espírita de Umbanda, 1942). Almejava-se, acima de tudo, diferenciar a umbanda branca, mais próxima do espiritismo kardecista e do catolicismo, de outros cultos que eram vistos como inferiores, como os da macumba. Assim, a nova religião deveria se basear nos princípios da caridade e da evolução espiritual, ao invés de se unir à magia, à feitiçaria e ao curandeirismo, que, inclusive, seriam contrários aos valores defendidos pela sociedade brasileira em formação. Foi no âmbito dessa busca por legitimidade que construiu-se a ideia da umbanda como uma religião genuinamente brasileira, símbolo de um país mestiço, onde apareceriam as figuras dos sábios pretos-velhos (espíritos de africanos escravizados) e dos indígenas (representados pelos caboclos) (Morais, 2019).

A condição de brasilidade era reiterada com veemência entre os líderes federativos no processo de institucionalização dos terreiros. Defendia-se que a assunção de um caráter nacional possibilitaria à umbanda um lugar particular e distinto no contexto religioso mais amplo, tendo em vista as múltiplas influências que marcaram suas origens. Falava-se, assim, de experiências religiosas que, ao serem amalgamadas a partir dos cultos negros, indígenas e europeus, indicavam o próprio processo de construção de uma identidade brasileira. Partindo dessas afirmações, as mobilizações das federações umbandistas foram aumentando a partir de 1960 e, entre os anos de 1974 e 1976, o crescimento da religião e a sua expansão para as cidades do interior do país se intensificaram (Negrão, 1996).

Como se viu, as mobilizações iniciais visando a uniformização e a institucionalização da umbanda tiveram como protagonistas homens brancos alinhados aos valores do kardecismo e do catolicismo. Contudo, líderes de outras vertentes de umbanda que defendiam a origem negro-africana da mesma passaram a fazer parte das discussões e a fundar diferentes federações. O papel desempenhado por esses representantes foi fundamental para que o reconhecimento social de fato acontecesse. Nesse contexto, uma das figuras mais importantes foi o carioca Tancredo da Silva Pinto, conhecido como Tata de Umbanda (Morais, 2019).

Tata Tancredo (1904-1979), que era sacerdote e sambista, mantinha relações constantes com a política, e isso contribuiu para a conquista de espaços importantes para a transmissão de conhecimentos relacionados à umbanda, o que também favoreceu o próprio processo de institucionalização. Sob sua liderança, foram fundadas federações umbandistas em diversas regiões do Brasil. Tancredo teve, inclusive, participação ativa em eventos

organizados em Minas Gerais, tendo feito, neste estado, muitos filhos de santo. Foi autor de vários livros voltados para a temática umbandista e era grande divulgador da umbanda em jornais do Rio de Janeiro. Buscava afirmar sobretudo a origem negro-africana dessa religião, ao contrário do que defendiam os representantes da linha branca (Morais, 2019). A partir de Tata Tancredo, passa a ser difundido o culto *omolocô* que, segundo Lopes (2011), talvez tenha se originado das tradições banto, especialmente da cultura angolana. Com Tancredo, o *omolocô* passa a ser uma linha de umbanda mais próxima dos rituais africanos.

A atuação de Tata Tancredo foi imprescindível para que a umbanda pudesse ser reconhecida como religião. Nesse cenário de busca por legitimidade e reconhecimento social, vários interesses estavam em jogo. Segundo Moraes (2019), a vertente difundida por Tancredo e aquela defendida pela umbanda branca se aproximaram a partir de 1950, tendo em vista a presença de objetivos políticos em comum. Somente a partir de 1964 a religião umbandista passou a ser reconhecida como tal.

É preciso destacar que, apesar dos anseios de normatização dos terreiros durante esse percurso histórico, percebia-se que os mesmos ainda continuavam se organizando tendo como sustentáculo a figura dos seus dirigentes, as mães de santo e os pais de santo (Negrão, 1996). No atual cenário brasileiro, o que se percebe é que os terreiros de umbanda se constituem de diferentes maneiras, a depender de múltiplos atravessamentos sociais e, mais especificamente, da articulação entre categorias como raça, classe e gênero.

Considerando os aspectos supracitados, entende-se que a umbanda é fruto da atuação de muitos atores sociais, não sendo, como pontua Simas (2022), filha “de origens datadas” (p. 26). Evidentemente que suas raízes são negro-africanas e indígenas, mas sua consituição se deu nas próprias encruzilhadas da sociedade brasileira. O que se observa, de modo geral, é que essa religião se organiza a partir de três elementos fundamentais: a valorização da experiência humana e da tradição oral; o culto à ancestralidade, aos antepassados e às forças da natureza; e o fenômeno do transe, por meio do qual seres espirituais se manifestam no corpo dos adeptos. Há, em todos os aspectos, uma estreita relação com a produção de um saber, sendo este reconhecido à medida que é transmitido pela oralidade.

3 “CORRENDO A GIRA”: A UMBANDA E OS UMBANDISTAS

Na umbanda, gira é o nome que se dá à cerimônia ritual em que se cultua os antepassados, sendo estes nomeados, geralmente, como entidades ou guias espirituais. A gira ocorre pela reunião dos umbandistas que, devidamente preparados, realizam os trabalhos espirituais, envolvendo sempre as dimensões visíveis e invisíveis da realidade (Silva, 2005). O verbo girar, em sentido amplo, aponta para a dinâmica da circularidade, para o movimento de dar a volta, transitar em torno de alguma coisa, rodar.

Em conformidade com a própria perspectiva de encruzilhada, que fundamenta o entendimento da umbanda como uma religião em constante movimento, o termo *gira* pode comportar uma infinidade de significações. A dinâmica do giro implica, acima de tudo, na assunção de um modo *outro* de existir. Gira-se rasgando e, ao mesmo tempo, costurando novas possibilidades de existência. Os mortos são reavivados por intermédio da memória, e o corpo dançante encarna os protagonistas de histórias que as narrativas hegemônicas não contam (Simas & Rufino, 2018).

As giras de umbanda podem ocorrer em diferentes lugares: nas cachoeiras, nas praias, em apartamentos, nos fundos das casas ou em terreiros maiores. Normalmente se desenvolvem ao som do instrumento de percussão chamado de *atabaque* e por cantigas chamadas de *pontos*. Aqueles que assumem o lugar de liderança e organizam as giras são conhecidos como mães de santo ou pais de santo. Estes, além de conduzirem os trabalhos espirituais, orientam e cuidam dos filhos de santo, que geralmente são chamados de *médiuns*⁷. A mãe pequena e o pai pequeno são as pessoas que ocupam o segundo lugar na hierarquia do terreiro, estando aptos a assumir, quando necessário, as mesmas funções dos dirigentes (Silva, 2005). Tradicionalmente, utiliza-se, durante as giras, velas, bebidas, plantas, ervas e outros elementos da natureza. Há que se lembrar que as práticas da umbanda se fundamentam sobretudo nas tradições banto de culto à natureza, e, assim, no reconhecimento da força vital de tudo o que existe. Isso engloba, como já mencionado, a realidade dos vivos e dos mortos.

Nas giras, os espíritos de antepassados (guias/entidades) se manifestam, e passam a habitar, momentaneamente, o corpo dos médiuns. Quando isso acontece, fala-se que a pessoa está incorporada. Essa dinâmica possibilita o contato direto com as entidades espirituais e

⁷ O termo vem do espiritismo kardecista e diz respeito ao sujeito que possui a habilidade de se relacionar e de se comunicar com o mundo dos espíritos (Silva, 2005).

sustenta a realização dos rituais mágicos. Ao se manifestarem por intermédio dos seus cavalos (os médiuns), os guias podem se relacionar com toda a comunidade. Acredita-se que, no diálogo com as entidades, é possível alcançar a cura para adoecimentos de natureza física e espiritual (Lage, 2010).

As dinâmicas de cura podem envolver uma infinidade de crenças e práticas, dependendo da queixa ou demanda trazida pelos sujeitos. O trabalho em benefício daquele que sofre varia conforme as especificidades e a organização de cada terreiro. Gomes (2021b) argumenta que este se torna um espaço potente de cuidado à saúde, cujas intervenções se fundamentam em uma perspectiva integral acerca das vivências do ser humano. Ao serem acolhidas pelos umbandistas, as pessoas que frequentam as giras se deparam com crenças e práticas que viabilizam, a partir do diálogo com o sagrado, a elaboração de sentidos frente às adversidades da vida. No encontro com os guias espirituais, as histórias de vida desses sujeitos são retomadas e novas possibilidades existenciais são construídas.

Tais observações adquirem uma importância especial quando se considera a umbanda enquanto religião que valoriza a memória popular e que se volta para o cuidado de grupos que se encontram em situação de vulnerabilidade social. Percebe-se, aqui, uma espécie de “inversão simbólica” (Birman, 1985, p. 46), em que aqueles historicamente inferiorizados e marginalizados se tornam detentores de um saber mágico. O poder que daí decorre surge de forma articulada à própria condição de subalternidade. Assim, novas formas de atuação na realidade social são construídas, sendo que o alcance de um poder mágico-religioso significa, também, a ocupação de um lugar de destaque na própria comunidade de pertença. Mas o alcance desse poder leva tempo, e os umbandistas sabem da importância do compartilhamento de experiências em âmbito comunitário. Os ensinamentos e os aprendizados se dão, pois, a partir das trocas com as outras pessoas. Isso envolve, necessariamente, a reconstrução de lembranças, a transmissão oral e a vivência prática no contexto do terreiro.

O terreiro de que se fala é o espaço/tempo que sustenta a memória ancestral negra em diáspora e que, sendo ele mesmo uma forma de encantamento do mundo, aponta para o caráter inventivo e transgressor de lógicas e formas de existir não hegemônicas. É terra firme que dá de comer, que ampara o corpo doído e que reafirma constantemente os laços entre passado/presente/futuro na perspectiva da circularidade. É, também, um espaço simbólico que permite a construção de sentidos de pertencimento entre os sujeitos, viabilizando a construção de representações acerca dos outros e de si mesmo. Nesse contexto, o corpo ganha uma

importância singular. Sua potência está atrelada à possibilidade de reinvenção e de transformação do mundo, o que envolve a produção de outras linguagens e de outras formas de conhecimento (Simas & Rufino, 2018; Rufino, 2019).

Para além de uma perspectiva orgânica, o corpo expressa aquilo que é social, psicológico, cultural e religioso. Isto aponta para lógicas de compreensão do mundo que se contrapõem àquilo que é produzido sob a ótica da modernidade/colonialidade. O corpo-terreiro não se apresenta, portanto, como objeto ou mercadoria, tampouco como fonte de pecado. Afinal de contas, é a partir desse corpo que os antepassados são lembrados, e é nele que está assentada a possibilidade de manifestação de outros seres encantados (Simas & Rufino, 2018).

A partir dos seus corpos, os umbandistas dialogam com as divindades e com os espíritos de antepassados. As relações estabelecidas entre as instâncias visíveis e invisíveis da realidade apoiam-se nos sistemas materiais e simbólicos constitutivos das tradições afro-brasileiras. Na umbanda, esses sistemas são ressignificados e passam a operar a partir do contexto histórico-social no qual seus adeptos estão inseridos. Neste caso, não há um trajeto único a ser seguido. O que entra em cena é aquilo que emerge das trocas efetuadas entre o mundo material – que envolve o próprio umbandista, sua comunidade de pertença, a natureza manifestada, a cultura e a sociedade – e o mundo espiritual. Em todo caso, o corpo se coloca como essa potência que, girando e rodopiando, sempre expressa um movimento de *vir a ser*, isto é, de tornar-se um outro dentro e fora do terreiro. Isso tudo diz da indissociabilidade entre o corpo encantado e a vivência religiosa umbandista. Os antepassados agora podem descer em seus cavalos, dizer sobre suas experiências passadas e orientar suas comunidades rumo à construção de um futuro melhor.

3.1 As mulheres no contexto das religiões afro-brasileiras: alguns apontamentos

Entre os anos de 1938 e 1939, a antropóloga estadunidense Ruth Landes (1947/2002) desenvolveu um estudo acerca das religiões afro-brasileiras que viabilizou posteriores análises acerca das relações de gênero no contexto dos terreiros. A pesquisadora observou, por meio de pesquisas de campo na Bahia e no Rio de Janeiro, um modo de funcionamento dos candomblés que pressupunha o reconhecimento de uma forte participação das mulheres. Tal

observação tornou-se central no seu percurso investigativo, o que possibilitou, segundo Corrêa (2002), a exposição de “uma fratura de gênero na análise dos cultos afro-brasileiros que merece atenção até hoje” (p. 15). Ao expor essa fratura, Landes se contrapôs aos argumentos teóricos dos pesquisadores de sua época, que defendiam a ideia de que haveria, nesse âmbito religioso, a reprodução da dominação masculina vigente na sociedade mais ampla. Além disso, trouxe à tona discussões relevantes para a compreensão de elementos constitutivos da realidade social do povo de santo que, outrora, localizavam-se às margens do fazer antropológico hegemônico.

Se Landes (1947/2002) atentou-se para a predominância das mulheres na construção, organização e condução dos terreiros, Patrícia Birman (1995), aproximando-se dessa mesma perspectiva, voltou-se para a análise das diferenças de gênero no contexto da umbanda e do candomblé. Nesse caso, a pesquisadora articulou a constituição de tais diferenças a partir do fenômeno da possessão, sem, contudo, desconsiderar as especificidades e os embates que atravessam esse campo religioso. Lages (2024), por sua vez, analisou como as relações estabelecidas com as pombagiras através da incorporação incidem sobre as trajetórias das mulheres umbandistas, ressaltando aspectos sociais e culturais envolvidos nesse processo. Vale sublinhar que outras pesquisas (Barros, 2010; Madeira, 2008; Lage, 2010; Santos, 2018) foram desenvolvidas com a finalidade de investigar as experiências do feminino no âmbito das tradições afro-brasileiras, sendo notório um movimento de contraste em relação ao cristianismo.

A religião umbandista, apesar de ter se desenvolvido em um processo histórico de sincretismo com os valores cristãos, expressa outros modos de representação das mulheres e da sexualidade feminina. Cabe ressaltar que não se trata, contudo, de um universo representacional e ritualístico descolado das estruturas sociais, políticas e econômicas hegemônicas. As práticas de terreiro passam por rearranjos em função das relações estabelecidas com os diferentes âmbitos da sociedade brasileira. Trata-se, aqui, de um campo religioso cujas fronteiras são permeáveis e flexíveis (Birman, 1995). Para que seja possível empreender uma análise panorâmica acerca da vivência religiosa das mulheres nesse campo, considera-se relevante não perder de vista essa condição de flexibilidade e permeabilidade.

Na tentativa de compreender as trajetórias percorridas pelas mulheres na umbanda, o pesquisador logo se depara com um cenário marcado por múltiplas possibilidades de subjetivação. Um dos aspectos mais significativos desse processo é a construção de vínculos

com os guias espirituais (Lages, 2024). Tais espíritos carregam histórias singulares, ainda que estejam inseridos em linhas mais abrangentes de trabalho. Além disso, as entidades adentram a biografia das filhas que as incorporam, passando a construir, como aponta Birman (1995), “uma relação de continuidade com as marcas sociais que integram essa história” (p. 38). Tais relações ultrapassam, assim, o espaço concreto do terreiro, alcançando as dinâmicas da vida cotidiana das mulheres.

A priori, as entidades da umbanda não se apresentam nos terreiros com a finalidade de manter uma ordem social hegemônica e restritiva, mas com o objetivo de trabalhar em prol daquele que sofre, alinhando-se às necessidades de seu povo (Simas, 2022). Nesse sentido, não há, de antemão, exigências ou manuais voltados para o controle das vivências das mulheres, ao contrário do que se observa no contexto das religiões cristãs.

No âmbito do cristianismo, nota-se dois paradigmas do feminino que exerceram influência sobre a identidade das mulheres. Esses paradigmas se vinculam a duas figuras importantes: Eva e Maria. A primeira personagem se associa ao pecado e a segunda ao divino. Tais associações permitem a construção de um imaginário acerca do universo feminino voltado para uma dicotomia entre pecadora e virgem. Maria seria um modelo a ser seguido, que impulsiona as mulheres ao domínio do privado e às virtudes de obediência e santidade. Sendo assim, a mulher seria como Eva e deveria tornar-se Maria (Ribeiro, 2000). Essas construções sociais se difundem através dos discursos e práticas religiosas de modo a perpetuar desigualdades de gênero.

Em contraposição aos imaginários vinculados às figuras de Eva e Maria, percebe-se, na umbanda, que a pombagira se apresenta como a expressão máxima da subversão feminina. Essa entidade espiritual, cuja representação se associa ao povo da rua e ao domínio do não familiar, se coloca como a figura da mulher, a força e a reconstrução do interno. O sabor da transgressão e do posicionamento avesso à moralidade e aos costumes hegemônicos são marcas das muitas pombagiras que surgem para dar voz ao não dito. Diante dos homens, permanecem de cabeça erguida e andar determinado. Junto às mulheres, se colocam como grandes protetoras. Fala-se de muitas pombagiras, que trazem consigo os mistérios e o poder da magia. São plurais, mas se afirmam veementemente como mulheres (Barros & Bairrão, 2015).

Além das pombagiras, outras entidades – como as pretas-velhas, as caboclas, as baianas e as ciganas – exercem um papel importante na constituição da subjetividade das

mulheres umbandistas. O mesmo ocorre quando se trata da relação com os orixás femininos. Cada um dos seres espirituais atua sobre aspectos específicos da realidade material e espiritual e, quando baixam no terreiro, transmitem diferentes conhecimentos às suas médiuns, seja através da oralidade ou por meio da manipulação de objetos ritualísticos próprios de cada linha. É nesse contexto que as mulheres desenvolvem a própria espiritualidade e constroem suas trajetórias na religião. Mas isso envolve o movimento contínuo de construção e transmissão de memórias em âmbito comunitário.

4 MEMÓRIA SOCIAL

Sob uma ótica psicossocial, a memória se apresenta como um fenômeno complexo e dinâmico, que ocupa um lugar de destaque na vida cotidiana dos grupos sociais. Como categoria de análise, tem despertado cada vez mais o interesse de pesquisadores das Ciências Humanas e Sociais. Atualmente, esse campo de estudo é marcado por uma multiplicidade de perspectivas teórico-conceituais situadas em um contexto científico multidisciplinar (Sá, 2007).

No que se trata da Psicologia, assume-se como pioneiras as pesquisas realizadas pelo psicólogo britânico Frederic Bartlett (1886-1969) acerca da percepção e da memória. Embora tenham sido desenvolvidos em um cenário de forte hegemonia do modelo behaviorista, tais trabalhos, na contramão desse paradigma, se sustentaram em uma concepção de Psicologia Social que considera o peso do pertencimento grupal nas experiências dos indivíduos (Álvaro & Garrido, 2006/2017).

Para Bartlett (1932/1995), o ato de lembrar envolve a construção e a reconstrução do passado, processo que se vincula a determinantes sociais e culturais e que implica na atribuição de significados àquilo que é evocado pela memória. Sendo assim, lembrar é, sob muitos aspectos, um ato social. A memória está associada aos esquemas, estruturas que permitem a assimilação e a organização de informações e viabiliza a construção de lembranças. Ao lado do conceito de esquema, outro processo, o de convencionalização, permite apreender a articulação entre a memória individual e os sistemas culturais que constituem os grupos. Essa ideia, trazida do campo da antropologia social, descreve o modo pelo qual informações e imagens, ao serem introduzidas, de fora, em um grupo novo, são modificadas em função das convenções já existentes neste contexto. Isto posto, nota-se a

fundamental relação entre a construção social da memória e tudo aquilo que surge como necessidade atual na vida cotidiana dos sujeitos e grupos (Álvaro & Garrido, 2006/2017).

A visão construtivista ora vislumbrada também é encontrada no pensamento do sociólogo francês Maurice Halbwachs, cujos trabalhos ganharam forma entre as décadas de 1920 e 1940 e possibilitaram o desenvolvimento sistemático da sociologia da memória a partir dos anos de 1980 (Jedlowski, 2003). Esse autor desenvolve e aprofunda o estudo da memória, enfatizando a dinamicidade das lembranças nos termos de um processo fundamentalmente coletivo.

De acordo com Halbwachs (1950/2006), o indivíduo que lembra o faz na qualidade de membro de grupos sociais. Trata-se, aqui, de um sujeito histórico, cuja posição no tecido das relações sociais tem papel determinante na evocação e na reconstrução de lembranças. Estas, sendo entendidas como reconstrução, não se apresentam como uma simples reprodução/repetição de vivências do passado. Tais experiências são recolocadas e examinadas no conjunto das necessidades e interesses do presente. Considera-se, inclusive, a existência de reconstruções já feitas em períodos anteriores. Em todo caso, compreende-se que “a imagem de outrora já saiu bastante alterada” (Halbwachs, 1950/2006, p. 91), e o próprio sujeito, tendo se envolvido em diferentes camadas da realidade social, já não é mais o mesmo. Dessa forma, com a finalidade de confirmar aquilo que é lembrado e de preencher possíveis lacunas da memória, recorre-se aos testemunhos e às lembranças dos outros. Cabe ressaltar que não basta ter diante de si a apresentação de depoimentos diversos. É preciso uma base de identificação comum, pontos de contato entre as lembranças do grupo e o passado do sujeito. Verifica-se, aí, mais uma vez, a natureza social da memória, que, por intermédio da linguagem, viabiliza a transformação de imagens em lembranças passíveis de serem narradas e compartilhadas.

Se, por um lado, o pertencimento grupal é condição importante para a construção de memórias, por outro, entende-se que esta é uma atividade do sujeito. Todavia, ainda que se tenha a impressão de que esta ou aquela recordação refere-se a uma dimensão puramente individual, ao indicar situações vivenciadas por uma única pessoa, o que Halbwachs (1950/2006) aponta é que essa constatação não passa de uma ilusão, pois ninguém está verdadeiramente sozinho. As imagens e os pensamentos evocados se associam a lugares, espaços e objetos sociais. Fazem referência, sobretudo, a uma história vivida, que, sendo reconhecida e reconstruída pelo trabalho da memória, se apoia em um tempo que é social.

Baseando-se no pensamento de Halbwachs, Pollak (1992) reafirma o caráter construtivo (consciente e inconsciente) das memórias individuais e coletivas. O autor aponta três elementos que as constituem, a saber: os acontecimentos, as pessoas e os lugares. O primeiro elemento diz respeito, por um lado, àquilo que foi vivenciado pessoalmente pelo sujeito e, por outro, àquilo que foi vivido por seu grupo de pertença. Neste último caso, trata-se dos chamados acontecimentos “vividos por tabela” (p. 2), cuja relevância tomada na vida social do sujeito é tamanha que resulta em uma sensação de indefinição quanto à real participação do mesmo nesses eventos. Da mesma forma, quando se trata do segundo elemento constitutivo, fala-se daqueles personagens com os quais, de fato, se encontrou no passado, bem como de pessoas conhecidas indiretamente.

Os lugares da memória, por sua vez, podem ganhar particularidade em uma lembrança específica pessoal ou se apresentar de forma independente do tempo cronológico. Outrossim, destaca-se os chamados *lugares de comemoração*, que se vinculam à dimensão mais pública da memória. Pollak (1992) estabelece, ainda, relações entre a memória e a constituição da identidade. Compreende-se que a primeira fornece elementos fundamentais para a construção da autoimagem e do sentido de unidade e coerência de si mesmo ao longo do tempo. De todo modo, ressalta-se a condição de contínua reconstrução, mutabilidade e flutuação da memória, ainda que se reconheça nela a existência de alguns pontos ou marcos consideravelmente invariáveis.

A ideia de memória como reconstrução também é identificada no trabalho desenvolvido por Ecléa Bosi (1979/2023) no âmbito da Psicologia Social. Para essa autora, os velhos e as velhas, ao contrário das pessoas mais jovens, assumem a função social de lembrar, a “religiosa função de unir o começo ao fim, de tranquilizar as águas revoltas do presente alargando suas margens” (p. 84). Há, nesta união, um enriquecimento da compreensão do presente e um refinamento sensível dos projetos para o futuro. Assim, a função de lembrar também se articula com a tarefa de aconselhar, de preparar o outro para aquilo que ainda virá. Os aprendizados oriundos das histórias vividas pelos mais velhos, que ganham concretude no ato de narrar, passam de geração a geração e possibilitam a apreensão de um mundo visto como distante, mas que se mantém vivo na essência da cultura.

As histórias vividas, ao serem reconstruídas por intermédio da memória, assumem um papel fundamental na vida dos grupos sociais, já que legitimam, no presente, as práticas adotadas pelos mesmos. Para Connerton (1999), os conhecimentos e saberes acerca das

experiências do passado são conservados e transmitidos através de rituais e práticas corporais. Esses rituais possuem um caráter simbólico, formal e repetitivo, e mobilizam os pensamentos e sentimentos dos seus praticantes. Apesar de ocorrerem em espaços e ocasiões específicas, os seus significados vinculam-se “a um conjunto de outras ações não rituais” e, portanto, conferem “valor e sentido” à vida dos membros de uma comunidade (p. 51). Nesse contexto, os corpos passam a expressar posturas, gestos e movimentos que se adequam aos objetivos de cada cerimônia. A partir das cerimônias e das narrativas a elas vinculadas, os indivíduos constroem imagens de si mesmos e adotam modos específicos de se colocar no mundo e de se relacionar com as outras pessoas.

A partir das considerações supracitadas, compreende-se que a investigação dos modos pelos quais as mulheres se tornam mães de santo na umbanda deve levar em consideração a conservação, a ressignificação e a transformação contínuas das práticas mágico-religiosas que compõem o universo religioso afro-brasileiro. Isso exige uma postura atenta, que não perde de vista as circunstâncias históricas, políticas e sociais em que as vivências dessas mulheres se deram no passado, bem como para os interesses atuais que orientam a evocação de lembranças.

4.1 “Isso é coisa da antiga”: memória social e sacerdócio feminino na umbanda

No ano de 1742, ocorreu, no tribunal do Santo Ofício, em Lisboa, o julgamento da angolana Luzia Pinta, como resultado de um processo movido pela inquisição portuguesa. Essa mulher, que fora trazida ao Brasil como escrava, conseguiu a própria alforria e passou a ser amplamente conhecida como praticante dos calundus. Vivendo na cidade de Sabará, em Minas Gerais, empreendia práticas de cura e adivinhação. Para os inquisidores, seus rituais deixavam indícios de pacto com aquilo que era da ordem do demoníaco. Assim, sendo vista como feiticeira, foi denunciada, capturada e condenada (Marcussi, 2015).

Luzia Pinta possuía conhecimentos sobre diversos tipos de adoecimentos, de natureza física e espiritual. Sabia identificar o mal que acometia seus consulentes e, acima de tudo, sabia curar. Em seus rituais, vivenciava o transe espiritual, por meio do qual recebia em seu corpo espíritos de antepassados. Estes eram recebidos ao som de atabaques, danças e músicas. Luzia vestia-se de modo específico e usava diferentes adereços. No cuidado com os adoecidos

(negros ou brancos), fazia uso de ervas, bebidas, pós e uma diversidade de outros objetos (Marcussi, 2015).

Os elementos que compunham as práticas mágico-religiosas de Luzia, apesar de possuírem traços específicos, também eram observados em outras cerimônias praticadas pelos africanos no Brasil colonial dos séculos XVII e XVIII. Estes eram realizados com a finalidade de cura e adivinhação, tendo como ponto fundamental o culto à ancestralidade. Não se tratava de práticas homogêneas e institucionalizadas, mas de um conjunto de rituais diversos entre si que não seguiam uma única lógica de funcionamento e organização (Marcussi, 2015).

Se Luzia Pinta tornou-se uma famosa calundzeira na região de Sabará, isso não se deu repentinamente. A tentativa, aqui, não é de descrever o que os historiadores sabem sobre sua história de vida, que, aliás, não é muita coisa. O que ganha relevo, neste momento, é o fato de Luzia e outras mulheres calundzeiras, inseridas em um contexto de escravidão, atuarem na realidade social da época tendo como referência aquilo que era acessado pela via da memória. Para cada calundzeiro, existiram mestres, por assim dizer, que os antecederam e transmitiram seus saberes. No caso de Luzia, Marcussi (2015) pontua que, ainda que ela “tenha aprendido a fazer calundus com Miguel [calundzeiro], já em Sabará, parece que também incorporara elementos aprendidos durante a infância, ainda em Luanda” (p. 124). Esses elementos parecem se vincular a uma linhagem materna, já que, como afirma aquele autor, Luzia vinha de um contexto social organizado por uma estrutura de parentesco matrilinear. Observa-se, desse modo, arranjos e rearranjos no percurso da angolana, em um movimento contínuo de apreensão, transformação e articulação de diferentes saberes. Tais arranjos não pressupõem a realização de algo inteiramente novo, desvinculado do passado. As experiências das calundzeiras, das mulheres umbandistas e das mães de santo são constituídas, fundamentalmente, pela matéria lembrada, por elementos de recordação.

No que se trata das mulheres, Perrot (1989) compreende que suas memórias se apresentam como “verbo” (p. 15), já que estão ligadas à transmissão oral, ao processo da narrativa. A autora pontua que “às mulheres cabe conservar os rastros das infâncias por elas governadas (...), cabe a transmissão das histórias de família (...), o culto aos mortos e o cuidado dos túmulos” (p. 15). Nota-se um cuidado expressivo com a memória, por meio do qual se reconstrói lembranças que, ao serem compartilhadas, viabilizam a continuidade de práticas sociais e sustentam a própria existência dos grupos. O sacerdócio feminino na umbanda envolve o processo de firmar no terreiro, em formas ritualísticas e representacionais,

os saberes ancestrais que são passados de geração para geração, de mães de santo para filhas de santo.

Alguns entendem que o exercício do sacerdócio está relacionado à esfera do dom, isto é, daquilo que se possui de modo independente e que foi recebido pelas divindades. Outros dão primazia ao processo de iniciação, entendendo-o como um longo percurso de aprendizagem. Há, ainda, aqueles que, ao adentrarem nessa discussão, preferem voltar o olhar para as intersecções entre o que é visto como resultado do *dado* e o que é visto como resultado do *dar-se* (Goldman, 2012). De todo modo, sabe-se que as habilidades espirituais que se supõe terem sido dadas por Deus/Olorum/Zambi e pelos orixás devem ser lapidadas e aperfeiçoadas, o que ocorre, fundamentalmente, nos rituais do terreiro, junto aos que já passaram pelo mesmo processo. Além disso, compreende-se que essas habilidades se tornam mais eficazes à medida que são atualizadas e potencializadas no contato diário com as entidades. Soma-se a isso outra questão apontada por Carneiro & Cury (2014): quanto maior for o tempo de vivência no terreiro, maior será o prestígio da mãe de santo. No sacerdócio, o reconhecimento social das mesmas associa-se à crença na eficácia dos seus saberes.

As histórias de vida das mães de santo parecem sustentar a ideia de uma suposta sabedoria, já que podem revelar um passado de luta contra as demandas que atravessam a vida de todos os seres na terra. Do mesmo modo, essas histórias apontam para a aquisição de um conhecimento profundo acerca do desenvolvimento mediúnico e espiritual, permitindo a formação de novos umbandistas e a reunião de todo um povo de santo ao redor de si (Carneiro & Giacomini, 2020).

O aprofundamento nos mistérios da religião ocorre de forma gradual e depende dos laços que as mulheres vão desenvolvendo com os membros do próprio grupo religioso e com os guias espirituais. Depende, também, do modo pelo qual as imagens do passado são retidas, significadas e legitimadas no interior desse grupo. Mas é preciso colocar em ação o que se sabe, construindo, junto aos outros, um espaço material e simbólico comum, capaz de sustentar as práticas ancestrais. De acordo com Schmidt e Mahfoud (1993), o espaço se apresenta como fonte de testemunhos, por meio do qual os sujeitos se lembram das pessoas que os antecederam, das relações sociais e dos costumes de outrora. Os objetos que aí estão dispostos possuem sentidos específicos que são partilhados em âmbito grupal. No contexto da umbanda, a utilização de objetos ritualísticos torna-se condição básica para o empreendimento do trabalho religioso.

As mães de santo são vistas como as grandes guardiãs das memórias vinculadas ao uso dos elementos de trabalho. São reconhecidas dentro e fora do próprio grupo pela *expertise* que possuem no entendimento das coisas dos orixás e da vida de terreiro. Fala-se de mulheres que aprenderam a exercer sobretudo o cuidado (Carneiro & Giacomini, 2020). Luzia Pinta, a grande calundzeira, exercia o cuidado em Sabará e, junto às forças dos seus ancestrais, curava a dor física e espiritual daqueles que a procuravam. Em Angola, sua terra, outras mulheres também o faziam. Nos candomblés da Bahia, a lógica do cuidado também era perceptível nas práticas das mães de santo, como se percebe no trabalho de Landes (1947/2002).

No contexto umbandista e afro-brasileiro, entende-se que as mães de santo possuem uma substância divina, e o reconhecimento da mesma se apoia em aspectos míticos transmitidos pela oralidade. A mitologia dos orixás, ao reconstituir a trajetória, a linhagem e os atributos de cada divindade, permite a compreensão do que há de divino em cada uma dessas mulheres. Carneiro e Cury (1982/2014) identificam no culto aos orixás a emergência de um poder feminino que é organizado e atualizado continuamente em âmbito comunitário. Especificamente, as autoras sugerem que as representações vinculadas às orixás femininas proporcionam às mães de santo a possibilidade de vivenciar experiências alternativas àquelas oferecidas pela sociedade patriarcal e pelas religiões cristãs. É, pois, no conjunto dessas experiências, que a natureza divina se revela, se materializa e se prolonga no tempo e no espaço.

Como evidenciado ao longo da revisão bibliográfica, não há um livro ou manual que regula as experiências femininas na umbanda. As mulheres umbandistas podem percorrer diferentes vias para o desenvolvimento espiritual e religioso e para a assunção do sacerdócio. O estudo dessas vias, por meio da memória social, é um estudo sobre o tempo concreto, vivido por mulheres que, inseridas em um universo simbólico e ideológico, reconhecem e compartilham um sentido de pertença grupal. Atentando-se para as especificidades do trabalho com a memória e para a historicidade do objeto de análise em questão, são descritos, a seguir, os objetivos desta pesquisa, bem como o caminho metodológico a ser percorrido para alcançá-los.

5 OBJETIVOS

5.1 Objetivo geral

Descrever e analisar como se constitui o processo de se tornar mãe de santo na umbanda de acordo com mulheres que exercem essa função em Belo Horizonte – MG.

5.2 Objetivos específicos

- a) Analisar como as mães de santo entrevistadas constroem memórias sobre suas trajetórias religiosas na umbanda, considerando os aspectos históricos e sociais que atravessaram e atravessam suas vivências nessa religião;
- b) Identificar e analisar as condições que foram necessárias para que as entrevistadas se tornassem umbandistas e assumissem o sacerdócio na umbanda, conforme seus próprios relatos;
- c) Compreender como os elementos de recordação servem de referência para as relações e práticas cotidianas que são estabelecidas nos terreiros das entrevistadas;
- d) Investigar possíveis articulações entre o processo de se tornar mãe de santo na umbanda e as questões de gênero, raça e classe social, conforme o relato das entrevistadas.

6 MÉTODO

Este trabalho foi desenvolvido por meio do método fenomenológico, que tomou forma a partir das especificidades do fenômeno investigado e de sua articulação com o campo teórico da Psicologia Social. Trata-se de um estudo de caráter exploratório e de natureza qualitativa, cujo principal instrumento de construção dos dados foi a entrevista semiestruturada. Foram entrevistadas, individualmente, quatro mães de santo que, atualmente, exercem o sacerdócio em terreiros de umbanda de Belo Horizonte. Essas mulheres compartilharam lembranças sobre suas experiências do passado, sendo estas analisadas sob a ótica da memória social. Como se vê, a atenção se voltou para os relatos das participantes acerca de suas trajetórias na umbanda, buscando identificar elementos que constituem o processo de tornar-se mãe de santo nessa religião.

A utilização dos procedimentos metodológicos de base fenomenológica viabilizou o trabalho com as memórias das mães de santo, sem perder de vista a dimensão socialmente compartilhada de suas vivências religiosas. Esse método implica na assunção de uma postura interpretativa em relação ao material coletado, analisando-o de forma aprofundada. Além disso, há um interesse em descrever, de forma atenta e cuidadosa, tanto os acontecimentos relatados, quanto a percepção que se tem deles. Nessa perspectiva, não há uma preocupação com a adoção de uma grande amostra, já que o pesquisador se dedica a cada caso, examinando-o exaustivamente (Smith & Eatough, 2010).

A análise fenomenológica aponta, portanto, para um movimento descritivo e, ao mesmo tempo, interpretativo daquilo que é relatado. O pesquisador adentra o universo de significados que permeia as vivências dos participantes, abrindo mão de hipóteses ou pressupostos teóricos prévios. De acordo com Trindade et al. (2007), os estudos que se apoiam nesse método buscam uma aproximação com a estrutura geral do fenômeno investigado. Este fenômeno, embora ganhe contornos próprios em cada história de vida, diz respeito a experiências compartilhadas por diferentes sujeitos. Nesse sentido, os autores ressaltam que “as trajetórias pessoais de experiência do fenômeno devem ser analisadas e consideradas conjuntamente de forma a aproximá-lo do fenômeno vivido coletivamente” (p. 74). Assim, os elementos mais significativos que aparecem nas entrevistas devem ser articulados, de modo que seja possível apreender as referidas estruturas de significado. Nesta pesquisa, busca-se alcançar a estrutura geral do fenômeno “tornar-se mãe de santo na umbanda”, baseando-se nas lembranças e nos relatos das participantes.

6.1 Participantes e local da pesquisa

Participaram da pesquisa quatro mulheres que exercem a função de mãe de santo em terreiros de umbanda de Belo Horizonte. Considerando a estratégia metodológica adotada e o seu interesse no aprofundamento dos dados, as participantes foram escolhidas intencionalmente a partir de dois critérios: a) ser mãe de santo na umbanda; e b) o terreiro pesquisado deve estar localizado em Belo Horizonte ou região metropolitana. A pesquisa foi realizada nesta cidade, sendo as entrevistas realizadas nos terreiros das mães de santo ou em suas próprias casas.

6.2 Coleta dos dados e procedimentos específicos

Adotou-se a entrevista semiestruturada como principal instrumento de construção dos dados. Essa técnica se caracteriza pela interação entre o pesquisador e o participante da pesquisa, sendo realizada com o objetivo de obter dados objetivos e subjetivos relevantes para a compreensão do objeto de estudo (Gil, 2008). Na forma semiestruturada, combina perguntas abertas e fechadas de acordo com o tema proposto. Para a condução das entrevistas, foi construído um roteiro⁸ com tópicos que possibilitaram apreender os elementos constitutivos da experiência de tornar-se mãe de santo na Umbanda. Com o consentimento das participantes, as entrevistas foram gravadas por completo e, posteriormente, foram transcritas e analisadas. O tempo de duração das entrevistas variou de 50 minutos a duas horas, respeitando-se a disponibilidade das participantes.

Além da realização das entrevistas, a pesquisadora visitou os terreiros nos quais as participantes exercem o sacerdócio, buscando uma maior aproximação com a realidade social investigada. Um diário de pesquisa foi utilizado como recurso para registro das observações, das percepções e dos questionamentos surgidos em campo.

A pesquisadora tomou conhecimento dos terreiros por intermédio de pessoas que frequentam ou já frequentaram os mesmos. Após a identificação das mães de santo que seguiam os critérios predefinidos, as mesmas foram convidadas a participar do estudo. Foram apresentados os objetivos, o método de coleta de dados e a relevância social e acadêmica da pesquisa. As mulheres que, voluntariamente e de forma esclarecida quanto às intenções deste trabalho, aceitaram participar do mesmo, foram selecionadas. A segunda etapa caracterizou-se pela realização das entrevistas e pela visita aos terreiros das participantes. A terceira etapa consistiu na transcrição das entrevistas. Na última etapa, realizou-se a análise e a interpretação do material construído, tendo como referência teórica os pressupostos oriundos do campo da Memória Social.

O estudo foi apresentado ao Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEP) da Universidade Federal de Minas Gerais e seguiu as exigências da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP). Desse modo, foi aprovado por meio do parecer nº 6.739.150, em

⁸ Ver anexo I.

conformidade com os princípios éticos normatizados pela Resolução nº 510/2016, que trata das pesquisas em Ciências Humanas e Sociais (Brasil, 2016).

Partindo do princípio ético da participação voluntária, do anonimato e da confidencialidade, é necessário que as participantes tenham plena consciência do percurso investigativo e dos papéis desempenhados junto aos pesquisadores. Assim, as voluntárias concordaram e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido⁹. Este foi construído por meio de uma linguagem simples e acessível, condizente com a realidade social investigada. A pesquisadora colocou-se disponível para o esclarecimento de quaisquer dúvidas, antes, durante e após a pesquisa. As participantes também foram informadas que poderiam se sentir cansadas e afetadas emocionalmente e que poderiam encerrar as atividades a qualquer momento.

6.3 Análise dos dados

Para a análise dos dados, foram utilizados os procedimentos metodológicos de base fenomenológica, em conformidade com os apontamentos de Smith & Eatough (2010) e Trindade et al. (2007). Sendo assim, a organização e a interpretação do material se deram em cinco etapas específicas, a saber: 1) As entrevistas foram transcritas de forma integral, considerando todos os aspectos observáveis que se apresentaram na relação entre as participantes e a pesquisadora; 2) Foram realizadas leituras exaustivas e rigorosas do conteúdo das entrevistas, buscando identificar *unidades de significado*. Estas unidades referem-se a temas relevantes que atravessaram as vivências das participantes e que foram considerados importantes nos termos da presente pesquisa; 3) Reorganização das entrevistas de acordo com as unidades de significado identificadas anteriormente; 4) os conteúdos pertinentes foram organizados e escritos em terceira pessoa, buscando sintetizar o conteúdo; e 5) As unidades de significado foram articuladas e transformadas em uma *estrutura*. Nesta etapa, elaborou-se um texto único capaz de integrar os diferentes temas que compuseram as experiências de cada participante.

⁹ Ver anexo II.

7 RESULTADOS

Serão apresentados, a seguir, os aspectos mais significativos relacionados às trajetórias das mães de santo entrevistadas. A integração desses aspectos, a partir do qual foram construídas as estruturas narrativas, ocorreu em conformidade com os objetivos da presente pesquisa e as particularidades do fenômeno investigado. Vale ressaltar que os relatos de cada participante possuem características próprias e, desse modo, algumas diferenças podem ser notadas na organização e apresentação das narrativas.

A fim de garantir o anonimato das participantes, foram utilizados nomes fictícios para identificá-las. Estes nomes foram tomados do próprio contexto de terreiro, sendo adotados como referência aos espíritos de pretas-velhas. São eles: Rita, Catarina, Sabina e Maria. As demais pessoas mencionadas pelas entrevistadas também foram identificadas por nomes fictícios. Na tabela abaixo, são apresentadas algumas informações sobre as mães de santo (por ordem de idade):

Tabela 1

Informações sobre as participantes

Nome	Idade	Cor/raça¹⁰	Estado civil	Escolaridade	Local de nascimento
Rita	47	Preta	Divorciada	Ensino superior	Belo Horizonte-MG
Catarina	52	Parda	Divorciada	Ensino médio	Conselheiro Pena-MG
Sabina	75	Branca	Solteira	Ensino médio	Belo Horizonte-MG
Maria	83	Parda	Viúva	Ensino médio	Belo Horizonte-MG

¹⁰ Autodeclarada.

7.1 Mãe Rita – “Internamente, eu fui criada e constituída para isso”

“A minha vida não existiria sem a presença do terreiro, porque foi construída junto”.

Rita é filha de mãe de santo e pai de santo. Quando ainda era pequena, seus pais se separaram. Depois de um tempo, sua mãe casou-se com outro homem, que também era de terreiro. A religião umbandista era parte constitutiva do cotidiano da família, e os guias espirituais estavam sempre por perto. Em casa, era comum que esses espíritos transitassem de um lado a outro. Rita percebia, assustada, a presença dos mesmos: *“Eu sempre vi os guias da minha mãe. (...) Eu morava na casa de dois pais de santo, e a energia circula. Então eu tinha muito medo dos barulhos que eu escutava”*. Foi nesse contexto religioso, marcado pela interação com as entidades e os orixás, que Rita cresceu: *“A minha vida não existiria sem a presença do terreiro, porque foi construída junto”*. Mesmo antes de nascer, ela já estava ligada a essa espiritualidade: *“Desde que minha mãe estava grávida de mim, eu já frequentava o terreiro”*.

Durante a infância, Rita costumava viajar com seus pais a fim de visitar diferentes terreiros: *“Eu tenho muitas memórias de participação (...). O pai de santo da minha mãe é de Montes Claros, então a gente viajava muito em excursão para festas lá”*. Todos os anos, no dia de Cosme e Damião, as crianças se reuniam para festejar. As comidas eram preparadas e servidas a todos que se aproximavam. Nas festas de Xangô, a canjica doce fazia sucesso. O terreiro lotava *“porque todo mundo ia lá para comer canjica”*. Nas festas de exu, Rita comia muita farofa, e só *“não tomava cachaça porque não podia”*, devido à pouca idade. O exu de sua mãe, Zé da Esquina, certamente esteve presente nesse período. Foi ele quem *“ajudou todo mundo em todos os processos (...), em tudo”*. Conversar com seu Zé tornou-se uma espécie de *“hábito familiar”*.

Embora tenha crescido em meio à espiritualidade de terreiro e soubesse dos rumos que sua vida poderia tomar, Rita nem sempre desejou fazer parte da religião. A possibilidade de iniciação aparecia como um caminho já traçado pelos seus familiares, o que lhe trazia certo desconforto: *“A minha vida inteira eu escutei que eu era herdeira da minha mãe, então eu não tinha nenhum vislumbre de qualquer outro caminho que não fosse esse (...) Internamente, eu fui criada e constituída para isso”*. Havia, assim, a expectativa de que ela seguisse os

passos de sua mãe. Esta, como uma “*médium fantástica*”, de uma “*bondade*” sem tamanho, tornou-se um modelo a ser seguido: “*Eu custei a decidir me iniciar. Por quê? Quando eu me tornasse membro de um terreiro, eu não podia ser nada menos do que minha mãe é*”. Foram necessários anos de “*terapia (...), de sentar e conversar*” para que Rita pudesse compreender a singularidade da sua própria trajetória. Esta jamais seria igual a de outras pessoas: “*Eu posso ser melhor, posso ser pior, posso ser igual, mas dentro da minha trajetória*”.

Hoje, ao se recordar da sua trajetória, Rita reconhece que sempre foi conduzida pela espiritualidade, ainda que muitas vezes não tenha se atentado a isso. Relata que, em certos momentos, precisava “*ver para crer nas coisas*”. Mas as suas experiências de vida lhe possibilitaram chegar ao entendimento de que “*existe alguma coisa que a gente não vê*”. Trata-se de uma energia que movimenta o mundo e que está relacionada ao domínio da fé. Portanto, às mulheres, é preciso dizer: “*Você tem que acreditar com o útero (...). É com o útero, com o mais visceral e intuitivo que a gente tem. Intuitivo, não, instintivo*”. A busca pela cura e resolução de toda ordem de problemas deve ter por base a esperança e a confiança nos instrumentos mágicos do terreiro. Aquele que não acredita, mas busca ajuda na religião, dificilmente alcançará o que deseja.

Rita conseguiu atravessar muitas situações dolorosas porque teve fé e confiou na espiritualidade. Na verdade, a sua entrada na religião umbandista se deu em um período de muitas turbulências: “*Profissionalmente, as coisas ficaram ruins (...). Perdemos tudo, tudo, tudo*”. Chegou ao ponto de “*não ter comida dentro de casa*”, de ter que pedir ajuda aos familiares. Mas também houve a questão do adoecimento: “*Eram doenças e problemas de saúde constantes*”. À época, Rita vivenciava um “*estresse profundo*”, associado aos sintomas de uma doença autoimune que só posteriormente foi diagnosticada. Junto ao diagnóstico, veio a necessidade de acompanhamento psicológico.

O adoecimento e a cura não são fenômenos que se manifestam ao acaso. Foi acreditando nisso que Rita decidiu procurar ajuda na espiritualidade quando estava doente, já que nenhum tratamento médico aliviava a sua dor. Desesperada, pensou consigo mesma: “*Olha, não tem condição de eu continuar dessa maneira*”. Algo deveria ser feito. Era preciso procurar alguém que pudesse compreender a situação. Felizmente, seu pai lhe aconselhou: “*Nós vamos fazer uma oferenda para Obaluaíê e vamos pedir para ele a sua cura*”. Tendo passado pelo processo de limpeza na força desse orixá, nunca mais sofreu com os sintomas da

doença: *“Eu fiz tudo que ele falou, todo o processo (...). Nunca mais tive as manchas e as feridinhas que eu cheguei a ter”*.

A força do terreiro, percebida e sentida por Rita, lhe ajudou a ressignificar suas experiências de sofrimento e retomar o desejo pela vida: *“Essa força que me fez acreditar que ia dar certo, que me fez sair desse momento depressivo (...), que me deu caminho, que me deu energia para reerguer”*. Em razão de tudo isso, a decisão de entrar na religião foi tomada. Mas houve, ao mesmo tempo, outra motivação associada: *“Quando eu fiz por volta dos 30 anos (...), eu recebi o primeiro chamado (...), que foi a diretoria administrativa da minha mãe. Me chamou para ajudar a organizar a documentação do terreiro, que estava irregular”*. Devido a sua *“expertise”* nesse assunto, ficou responsável por cuidar da questão administrativa e organizar outros aspectos concernentes ao funcionamento da comunidade.

A função desempenhada no âmbito administrativo vinculava-se, entre outras coisas, às próprias experiências acadêmicas e profissionais de Rita. Se sua vida não existiria sem a presença do terreiro, tampouco poderia ser bem compreendida sem levar em consideração todo o seu percurso de estudo e trabalho: *“Eu sou mãe, tenho dois filhos, sou formada em jornalismo, sou formada em relações públicas, sou pós-graduada em comunicação e gestão empresarial. Eu tenho uma empresa que realiza eventos no Brasil inteiro”*. Quando é necessário se apresentar ao público, sempre inicia sua fala dessa forma. Isto porque, para ela, muitas pessoas *“não esperam que uma mãe de santo possa ser graduada, pós-graduada, saber falar, discursar, discutir política (...)”*. Portanto, é preciso se posicionar: *“Eu quero mostrar para o público (...) que nós, povos de terreiro, pretos e pretas, nós podemos ser o que nós quisermos e o que pudermos (...), para além do imaginário dessa sociedade preconceituosa”*. O posicionamento de Rita traz o reconhecimento de que *“cada vez mais, o povo preto está tendo a oportunidade de fazer parte do mundo do conhecimento acadêmico, científico, empresarial e político”*. Está tendo, também, a *“oportunidade de experienciar e continuar com seu aprendizado tradicional”*. Mas é preciso continuar lutando, e os terreiros assumem um lugar importante na defesa da cultura negra.

Ao recordar de sua trajetória, Rita relata o preconceito sofrido por ser filha de mãe de santo: *“Eu estudava na escola pública do bairro (...). A gente sempre era apontada como a filha da macumbeira e da feiticeira”*. Como consequência, houve momentos em que foi *“tirada”* da turma. Para lidar com isso, o jeito era fazer do *“limão uma limonada”*. Junto a sua irmã mais velha, empreendia uma *“defesa no ataque”*, e, quando lhe apontavam o dedo,

imediatamente respondia: *“Eu sei seu nome completo, não mexe comigo, não”*. A forma encontrada para lidar com o preconceito tornou-se, hoje, motivo de risada, porque era uma *“coisa horrorosa”*. Afinal, a religiosidade de terreiro *“não é nada disso”*.

A religiosidade de terreiro busca, na verdade, o *“bem comum”* para as pessoas, o que aponta para o seu caráter sempre comunitário. Para Rita, há várias formas de se chegar a esse bem-estar coletivo: *“Se eu sigo o caminho reto, se eu sigo em zigue-zague ou se eu sigo quebrando esquinas, o importante é que a gente tem que conduzir dentro de valores, dentro de uma doação para aquela comunidade”*. Os valores são apreendidos na prática e os ensinamentos são transmitidos através da oralidade. Tudo é um *“constante aprender, é um constante olhar para trás e ver como o meu ancestral fazia para eu poder fazer”*. Mas é preciso lembrar que cada pessoa, ao atuar no âmbito do terreiro, contribui para a reconstrução da religião: *“Quem aprende uma tradição, faz tradição também”*. Melhor dizendo: *“A gente senta para escutar, para depois levantar para ensinar”*.

Acima de tudo, é importante vivenciar o terreiro em todos os aspectos. Não há outra forma de tornar-se mãe de santo que não passe pela dimensão do aprendizado prático. As religiões afro-brasileiras não têm *“bíblia”* ou um *“centro controlador”*. Vive-se conforme aquilo que os *“ancestrais trouxeram”*. Quando Rita começou a fazer parte do terreiro de sua mãe, além de ajudar na questão administrativa, também ajudava no processo de iniciação dos outros membros da comunidade. Ajudava a *“preparar o santo para sair na sala”*, a *“organizar os materiais”*, a *“preparar a comida”*, entre outras coisas. Dessa época, são muitas as lembranças: *“Quando eu não era iniciada, eu sempre adorei santo (...). No dia da iniciação, chegava todo mundo no terreiro (...). Já ficava ali cozinhando, fazendo as coisas”*. Havia *“um silêncio”* e, às vezes, *“só um toque do atabaque testando”*. No fundo, alguém *“cantando uma cantiguinha para o inquice que estava deitado”*. Mas Rita também se recorda que as pessoas tinham grandes expectativas sobre suas condutas, já que era filha da mãe de santo e do pai de santo. Qualquer erro de sua parte era inaceitável: *“Ao mesmo tempo que eu tinha essa possibilidade de estar perto e ajudar, mesmo sem ter sido iniciada, eu era muito cobrada. (...) Eu tinha que saber de tudo. Eu tinha que saber de tudo na ponta da língua”*. Portanto, era preciso dedicar-se por completo para que tudo fosse aprendido da forma mais correta possível, conforme as orientações recebidas.

Ciente das responsabilidades que deveria assumir dentro do terreiro, Rita sempre buscou oferecer o melhor de si mesma: *“Eu tenho sempre que trazer o lado que vai*

engrandecer essa tradição, para que ela seja reconstruída e melhorada. Então isso é um pensar, um elaborar". Mas as exigências vão mudando ao longo do tempo: "*Quando você não é iniciado, você tem um comportamento. Quando você inicia, você tem outro. Ao longo da sua trajetória, até você se tornar adulto, é outro*".

Rita foi iniciada pelo seu padrasto aos 35 anos de idade, sendo consagrada "*muzenza, filha de Iemanjá*" na nação angola: "*Minha mãe é iniciada em angola, meu padrasto também era iniciado em angola, então eles só podiam me iniciar em angola*". Durante seis meses, teve que seguir vários preceitos: "*Eu não podia andar de roupa escura, (...) comer de garfo e faca, (...) comer carne, café, chocolate. Eu não podia manter relação sexual, (...) beber álcool, (...) sair de casa*". Durante esse período, foram muitos os momentos de choro e desespero. Era, de fato, uma experiência de "*dedicação (...) dentro de uma fé*" que nem todo mundo poderia compreender. Diante das dificuldades, a vontade de desistir de tudo aparecia frequentemente. Mas os guias espirituais lhe deixaram o conselho: "*Calma, devagar*". Era preciso continuar o percurso com paciência.

Os conselhos dos guias foram ouvidos por Rita. Após seis meses seguindo os preceitos, a sua vida voltou ao "*normal*". Nos anos posteriores à iniciação, outros problemas apareceram. Por ter sido "*feita*" na nação angola, os seus processos ritualísticos eram diferentes dos outros membros do terreiro, que eram "*iniciados em omolokô*". Muita gente não aceitava conviver com essas diferenças: "*Nós tivemos desavenças (...). Teve brigas comigo, muito falatório, muita intriga. Foi muito ruim*". Toda essa situação gerou muito estresse e sofrimento para todos. Essas questões emergiram justamente em um período no qual Rita estava no "*auge da dedicação*", o que lhe deixou muito frustrada: "*Eu tinha roupa de terreiro dentro do porta-malas do carro. (...) Onde eu estivesse, meu pai chamasse, ia para lá . Meu carro era um guarda-roupa de macumba*". Depois de ter vivenciado tantas coisas e ter se doado ao máximo à comunidade, como era possível tantos conflitos? A vontade de "*largar tudo*" retornava.

Em diferentes momentos de sua trajetória, especialmente após a iniciação, Rita pensou em largar tudo, porque, afinal, "*não é uma vida fácil*". Passados quase sete anos da data em que foi iniciada, veio mais um "*infortúnio*" na família: seu pai de santo, que também era seu padrasto, separou-se de sua mãe. Como resultado, ficou sem "*pai de santo, tecnicamente*". Foi uma correria para encontrar outra pessoa que pudesse ocupar esse lugar. Depois de ter viajado para Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo, e não ter conseguido o que procurava, encontrou

um pai de santo em Mateus Leme: *“Hoje é quem me dá caminho. Com ele eu tomei a minha obrigação de sete anos. Me tornei makota, que é um adulto dentro da nossa tradição”*. Em seguida, veio a responsabilidade de assumir o terreiro como mãe pequena. Trata-se de um cargo dado a uma pessoa para que ela seja a *“mãe auxiliar da zeladora (...), como se fosse uma substituta imediata”*, sendo que, *“na falta da zeladora, por qualquer circunstância, quem assume é a mãe pequena”*. Assumir essa função foi uma experiência satisfatória e há muito esperada. Ao tornar-se mãe de santo, outros deveres lhe foram atribuídos, e as expectativas sociais aumentaram. A partir desse momento, era necessário estar *“atenta”* a todos os processos dentro da comunidade e, ao mesmo tempo, responsabilizar-se *“espiritualmente por aquela corrente”*.

Atualmente, Rita ainda está *“aprendendo”* a lidar com as questões que perpassam o sacerdócio. Essa nova função exige a assunção de modos específicos de se comportar e interagir com as outras pessoas: *“Eu tenho que me controlar muito. Eu estou em um processo de aprender a dizer as coisas. Porque, na posição que eu estou hoje, qualquer palavra minha tem um peso maior”*. É preciso ser um bom exemplo para toda a comunidade: *“Se eu for um mal exemplo, eu vou acabar imprimindo para a tradição uma parte ruim de mim”*. As ações dos antepassados tornam-se referência para a tomada de decisões, mesmo porque, *“se cada um for reinventar a roda na sua vez, não vai existir tradição”*. A própria possibilidade de iniciar-se para o orixá aparece associada aos feitos dos que vieram antes: *“Alguém, antes de mim, dentro da minha linha ancestral, cultuou Iemanjá para que hoje eu pudesse estar aqui cultuando (...). É assim que eu acredito que as coisas sejam”*. Nesse contexto, sempre haverá pessoas queridas, encarnadas ou desencarnadas, a serem lembradas ao longo das diferentes gerações.

Rita se recorda de pessoas queridas que cruzaram os seus caminhos e lhe transmitiram conhecimentos valiosos sobre a religião. Sua *“mãe criadeira”*, que sempre se mostrou uma pessoa *“resiliente”* e *“humilde”*, tornou-se uma referência em *“conduta (...), postura, em amor ao inquite, em amor ao orixá”*. Com ela, aprendeu *“educação”* e *“comportamento”*, conforme aquilo que vem sendo transmitido dentro da tradição. Aprendeu a ficar *“na linha”* e a *“voltar várias vezes (...) de onde não podia estar”*. Em diferentes situações, Rita via a oportunidade de aprender com os mais velhos, já que o aprendizado pode ocorrer *“de tudo quanto é jeito”*. Sendo assim, *“você aprende limpando o chão do terreiro, varrendo, lavando roupa, fazendo as atitudes mais nobres”*. Quando está *“em função”* ajudando o seu pai de

santo a fazer as coisas para o inquite, consegue aprofundar ainda mais o conhecimento sobre a tradição. Os próprios guias espirituais têm muito o que ensinar sobre a religião e as vicissitudes da vida, já que eles mesmos “*passaram por terra*”, vivenciaram a morte e “*voltaram em formas de espírito para poder continuar suas trajetórias*”.

Os guias espirituais acompanham Rita em todos os momentos e sempre lhe “*dão caminhos*” para enfrentar as dificuldades. A preta-velha, o boiadeiro, os exus e as pombagiras atuam de diferentes formas: “*A minha preta-velha é o meu consolo, meu conselho, meu alento*”. O senhor Tata Caveira e a Pombagira Princesa são “*alicerces, estacas de casa*”. Com a Pombagira Esmeralda, o vínculo é ainda mais forte: “*Ela transita comigo em todos os lugares. Então é um guia que eu vejo (...), falo, converso, escuto. É um guia que, quanto eu estou em desespero, eu paro (...) e ela me intui*”.

No período em que as coisas não estavam boas no casamento de Rita, Esmeralda se aproximou para apoiá-la na tomada de decisões. O divórcio parecia o melhor caminho. Contudo, traria consequências dolorosas, porque é “*difícil uma mulher querer se separar (...) e a sociedade aceitar*”. Ainda que o ex-marido tenha sido um “*homem muito bom, um pai excelente, uma pessoa presente*”, a relação não estava dando certo, e muitas pessoas não compreendiam isso: “*Eu fui muito discriminada. Sou ainda*”. Mas a respeitada pombagira estava atenta a tudo, e lhe orientou: “*Olha, vá e fale. Faça. Você vai sofrer, mas eu estou com você*”. Não demorou para que o pedido fosse feito: “*Eu dormi naquela noite e, no dia seguinte, eu acordei e pedi o divórcio. E foi dito e feito. Aconteceu*”. Esmeralda cumpriu sua palavra, e Rita se lembra até hoje dessa “*experiência fantástica*” que mudou a sua vida.

Esmeralda é, de fato, uma mulher que transita por todos os cantos, sempre arrumando um jeito de resolver as coisas. No terreiro, adota um modo específico de trabalhar: “*Ela usa moedas. Tudo dela é à base de moeda*”. Muitas vezes, diz às pessoas que lhe procuram: “*Faça um pedido aqui, pegue uma moeda e vá. Depois você me devolve*”. Assim que os pedidos são realizados, muitos retornam para agradecer-lá. Até mesmo Rita mantém guardadas algumas dessas moedas. No ambiente de trabalho, onde não raro surgem certos contratemplos, a Pombagira já deixou “*provas*” de sua força.

Rita também se lembra de outras experiências que evidenciaram a força e o poder das entidades. Muitas dessas vivências estão relacionadas à questão do adoecimento e da cura. Trata-se de coisas que acontecem especificamente na umbanda, porque quem faz isso “*é um preto-velho, é um erê, é um exu, é um caboclo, é um boiadeiro*”. Certa vez, quando o filho de

Rita adoeceu, foi um preto-velho quem lhe ajudou a encontrar o tratamento adequado. Os médicos não conseguiam descobrir o que estava causando o problema. O preto-velho sempre benzia e dizia: *“Minha filha, leve ele no homem de branco. Tem uma coisinha no estômago dele que a gente precisa olhar”*. Enquanto o tempo passava e ninguém dava o diagnóstico correto, o guia benzia e continuava falando: *“Minha filha, vá no homem de branco, porque ainda não é isso que eles estão falando. É outra coisinha que o nego está vendo”*. Até que, em um dado momento, a espiritualidade colocou a *“pessoa certa”* no caminho. A doença foi descoberta, e a criança passou por uma cirurgia que trouxe bons resultados. Tudo isso foi uma espécie de *“encaminhamento espiritual”*.

Para Rita, as experiências de cura no terreiro nem sempre apontam para uma questão *“mágica”*. A espiritualidade oferece *“caminhos de entendimento”* do sofrimento: *“Eu vou dar para você instrumentos e condições para que você consiga se resolver”*. No final das contas, tudo depende da fé e das escolhas de cada um: *“É uma decisão nossa”*. Às vezes, *“depende mais da pessoa do que do processo que se faz”*. Em razão disso, enquanto alguns podem ser curados, outros permanecem no mesmo estado. Este foi o caso de Rita e sua tia. Ambas tiveram a mesma doença autoimune e passaram por limpezas espirituais, mas apenas uma conseguiu se livrar da enfermidade.

Os médiuns da umbanda tornam-se instrumentos da espiritualidade nos processos de cura. É através dessa relação que o extraordinário acontece. A força está em cada um, para além do terreiro: *“A energia é minha, está no meu ori, está na minha alma, está no meu coração, sabe?”*. Mas é preciso saber como usá-la: *“Não adianta você ter o dom, (...) ter recebido essa possibilidade de ser instrumento, se você não sabe usar”*. A mãe de Rita é um grande exemplo de alguém que conseguiu fazer bom uso da própria mediunidade: *“Ela é de uma bondade que é impressionante (...). Ela faz diferença na vida de muita gente, de muita gente”*. Sua dedicação é tamanha que parece que *“ela mora no terreiro”*. É como se não tivesse *“vida”*.

Ao contrário de sua mãe, Rita não consegue se dedicar da forma que gostaria: *“Eu estou longe disso, porque eu tenho uma filha pequena, um trabalho que me consome demais. Então eu não consigo me dedicar (...) tanto quanto ela me ensinou”*. Apesar disso, sempre que possível, busca estar presente em todos os processos do terreiro: *“Quando eu tenho tempo, a minha dedicação é tal e qual, que eu tenho pessoas que relatam isso para mim”*. Isso envolve, além de outras coisas, fazer bom uso dos dons recebidos para ajudar a comunidade:

“Meu poder de incorporar, meu poder de jogar búzios (...), minha capacidade de liderar, minha capacidade de conduzir pessoas por caminhos. Então tudo isso que eu consigo utilizar para ajudar as pessoas são instrumentos que eu tenho”.

Cada terreiro constrói seus modos específicos de ajudar a comunidade a partir dos instrumentos dados pela espiritualidade: *“A gente costuma dizer que cada casa mexe a sua panela do jeito que achar conveniente (...). A umbanda que é lá em casa não vai ser a umbanda de outra casa”.* As diferenças não são um problema, já que não há uma única via de acesso aos saberes e práticas da religião. O que é importante ressaltar é que *“se seus filhos estão bem na sua casa (...), se está tudo dentro de um processo de vivência coletiva boa, dentro do que a gente considera hoje na sociedade, está tudo certo”.* Rita acredita nisso, mas acrescenta: *“o meu pensar e o meu caminho (...) não quer dizer que eu desacredite, menospreze ou diminua (...) a trajetória do outro”.* Até mesmo na casa da qual faz parte, se o seu pensamento *“conflitar”* com uma diretriz de sua mãe, o que *“prevalece”* é a dela.

No processo de construção do seu próprio terreiro, Rita poderá *“imprimir”* diretrizes que estejam de acordo com sua trajetória religiosa: *“Nós vamos ser uma grande comunidade. Nós vamos ter quatro vertentes diferentes do culto de tradição de matriz africana. Então é para isso que nós estamos caminhando”.* A ideia é organizar *“espaços para o culto da umbanda (...), o culto do omolokô (...), o culto da quimbanda”* e ter, também, um canto para *“cultuar angola”.* Esse projeto se sustenta, acima de tudo, nas memórias do passado. Para Rita, são exatamente os *“momentos que se concretizaram”* em toda a sua vida que lhe fazem aceitar o *“desafio”* de ser uma *“zeladora”.*

O reconhecimento social e a aprovação dos familiares também foram fundamentais para que Rita aceitasse aquele desafio e continuasse firme em sua caminhada. Certa vez, ouviu de seu pai biológico: *“Olha, você agora é mãe de santo. Quando o papai morrer, você vai fazer isso e isso lá no meu terreiro”.* E não demorou: *“Passados quatro meses, ele faleceu”.* Além de ter deixado o terreiro para a filha, também lhe entregou um presente: *“Ele me deu uma cadeira de presente, que foi a cadeira que minha mãe deu para ele (...) quando minha irmã mais velha nasceu”.* Quantos eventos essa cadeira não terá testemunhado? Mas o que se pode dizer, nesse momento, é sobre o destino que ela tomará: *“A cadeira tem 52 anos (...). Ele me deu para eu levar para o meu terreiro”.*

Depois de tudo o que se passou na trajetória de Rita, tornou-se difícil viver sem se apoiar na espiritualidade de terreiro: *“Eu não sei viver (...) sem a minha espiritualidade, sem*

os meus guias, sem os meus inquices”. Cada canto de sua casa tem algo que lhe faz recordar das experiências que marcaram a sua caminhada na religião: o álbum de fotos, os búzios, a cabacinha de caboclo, a espada de Ogum, a carranquinha, as imagens dos orixás, as conchas, as pedras da cachoeira e muitas outras coisas. Agora, o propósito é esse: ter a “*vivência plena da tradição*” e continuar acreditando com a alma, com o mais “*instintivo*” que uma mulher pode ter.

7.2 Mãe Catarina – “A gente, muitas vezes, tenta fugir, mas é uma herança”

“Quando eu olhei para aquela senhora, era o meu rosto, porém, tudo cheio de coisas de terreiro”.

Desde muito nova, Catarina tinha experiências que mais tarde seriam vistas como manifestações de mediunidade. Sempre ouviu de sua família que carregava uma espécie de herança espiritual. Seus avôs, o materno e o paterno, possuíam conhecimentos mágicos que lhes possibilitavam lidar com diversos infortúnios da vida. O avô Antônio “*destravava parto, dava remédio, subia as pedreiras que faziam chover*” lá em Sapucaia do Norte, no interior de Minas Gerais. Antes de falecer, deixou sua missão para que João, o pai de Catarina, desse continuidade. Isso envolvia a atuação no mundo a partir dos dons herdados. Mas toda a família se relacionava com os fenômenos de ordem espiritual: “*Todos faziam parte da corrente espírita, que era kardecista e um pouco de curandeirismo também*”.

Do lado materno, Catarina se lembra do seu avô Pedro, cujos antepassados eram negros e indígenas. Lembra-se, também, da avó Joana, esposa de Pedro, com quem se acha parecida: “*Ela era loira dos olhos azuis*”. Joana era filha de um alemão e tinha muita fé em Nossa Senhora das Graças, enquanto Pedro se relacionava com a espiritualidade de outra forma: “*Ele sabia orações, assim, que as pessoas passavam por ele e não viam ele*”. Foi nesse contexto religioso que Ana, a mãe de Catarina, cresceu.

Catarina recorda-se que sua mãe tinha muito medo dos fenômenos espirituais vivenciados pela família. Mais tarde, quando Ana casou-se com João, ambos foram alvos de magia: “*Meu pai era muito lindo, chamava muita atenção, tinha muitas ex-namoradas e tudo. E a minha mãe conta, assim, que eles eram muito vítimas, naquela época, de feitiços*”.

Devido à dureza da vida, o casal teve que migrar para o Espírito Santo. Catarina ainda era um bebê quando seus pais partiram para esse estado. Foi lá que seu pai começou a participar de um terreiro de umbanda. Depois de um tempo, em virtude das condições sociais e econômicas, a família teve que se mudar para Belo Horizonte: “*Quando nós viemos, nós viemos para cá, para Minas, praticamente quase sem nada. A gente teve que começar a vida toda de novo*”. Esse não foi um período fácil, e Catarina, apesar da pouca idade, mantinha-se sempre atenta aos acontecimentos, sentindo-se extremamente afetada pelos mesmos. Não fossem as artimanhas e as más intenções de um certo tio, talvez a caminhada da família não tivesse sido marcada por tantas adversidades: “*Esse meu tio tinha muito ciúmes do que o meu avô tinha deixado para o meu pai (...). Ele veio para cá e criou-se uma rixa com a família, principalmente com o meu pai*”.

Catarina nutria-se de bons sentimentos pelo referido tio, embora o visse como uma pessoa negativa. Recorda-se que, em muitos momentos, o homem falava “*essa menininha tem força para receber qualquer entidade nessa idade*”. De fato, ainda criança, Catarina conseguia se comunicar com o mundo espiritual, o que evidenciava a presença de um dom herdado: “*Eu já começava a sentir presença, via algumas coisas e falava com a minha mãe*”. Mas não era só o tio, seu pai também costumava refletir sobre a situação, concluindo que a herança familiar também havia sido transmitida à garotinha.

À medida que Catarina foi crescendo, começou a ter sonhos significativos que traziam avisos ou mensagens relacionadas à sua vida cotidiana. Às vezes, os sonhos eram agradáveis, outras vezes, desesperadores. No decorrer do anos, foi avisada sobre o falecimento da avó, o término de um relacionamento amoroso e o adoecimento e desencarne da mãe. Mas seus sonhos também apontavam a possibilidade de assumir um modo de ser no mundo que já havia sido percorrido, de outra forma, por seus antepassados: tornar-se uma mulher de terreiro. Catarina se recorda que, em um momento de aflição, quando seu filho passou por um adoecimento, teve um sonho que lhe causou estranhamento e que só mais tarde conseguiria compreender: Na praia, “*(...) vinha uma moça toda de branco vestida de baiana (...). Segurava e falava assim ‘bate a cabeça três vezes’. Quando eu olhei para aquela senhora, assim, era o meu rosto, porém, tudo cheio de coisas de terreiro*”.

Até os 32 anos, Catarina se desviava da possibilidade de fazer parte do terreiro. Quando era mais jovem, sua mãe tinha medo do destino que a filha poderia tomar. Preocupava-se excessivamente, temendo que a trajetória de Catarina fosse sofrida. Afinal, ela

mesma tinha sido criada em um contexto religioso no qual as práticas mágicas e os fenômenos sobrenaturais se faziam presentes. Durante muito tempo, tentou distanciar os espíritos e os guias espirituais de sua filha, além de tentar diminuir as manifestações mediúnicas da mesma: *“Minha mãe começou a fazer o quê? Com medo de eu passar por um processo de sofrimento e tudo, começou a me levar em locais que me benzesse e que afastasse as entidades”*.

Ao longo do tempo, Catarina foi vivenciando diferentes sentimentos relacionados à espiritualidade. Em alguns momentos, julgava que estava imersa numa espécie de loucura: *“Meu Deus, agora eu estou ficando louca, agora eu já estou ficando louca (...), e agora essas visões”*. Mas sabia que isso indicava a necessidade de cumprir uma missão espiritual na terra, e não foi ao acaso que ela veio ao mundo. O compromisso para com a religião foi firmado antes de sua encarnação, e hoje, como mãe de santo, pode compreender isso: *“Mas o que eu falo com eles é que me guiem naquilo que foi combinado lá no astral. Eu combinei alguma coisa. Eu falei que ia fazer alguma coisa com esse dom”*. A ideia de missão espiritual foi construída ao longo da trajetória de Catarina. Esse percurso de vida foi, certamente, marcado por muita dor.

Em diversos momentos, Catarina sentia-se revoltada e se questionava sobre o porquê de tanto sofrimento. Com três meses de casada, separou-se de um grande amor. Nessa mesma época, havia participado de giras de desenvolvimento em um centro espírita. O interesse partiu de Catarina, mas foi sua mãe quem a conduziu até o local. Lá, *“uma espírita que atendia com exu da meia-noite (...) começou a fazer o trabalho de gira”*, chamando o preto-velho, o caboclo e a pombagira. Catarina se revoltou justamente porque *“estava no processo de desenvolvimento”*, e pensava consigo mesma: *“Por que não fizeram nada?”*. Perguntava o porquê de ninguém ter ajudado a salvar o seu relacionamento: *“Ajudou tanta gente, mas não me ajudou, não me socorreu”*. Depois disso, Catarina passou por outras religiões: *“Eu tentei ser evangélica. Quase fiquei louca, porque as vozes aumentavam”*. Além disso, também frequentou a igreja católica.

Catarina se lembra que, na época em que seu filho adoeceu e ficou à beira da morte, foi para uma igreja católica que ela se dirigiu. Em meio ao desespero e à desesperança, caminhou até a Igreja Nossa Senhora do Carmo: *“Eu peguei minha bolsa e descii (...). Tava fechada, mas a pracinha dela ficava aberta. E ali eu falei: ‘Olha, Deus, independente de qualquer coisa (...), eu vou seguir a minha espiritualidade. Eu vou procurar um lugar em que eu possa seguir”*. Enquanto o filho estava no hospital, apegou-se à sua fé e conseguiu

recuperar a esperança. Começou a cantar algumas músicas que aprendera na igreja evangélica e outras que sua avó materna lhe ensinara. De todo modo, com o filho sobrevivendo ou não, Catarina já havia tomado sua decisão: *“Não é promessa. Se o senhor me der ele de volta, se ele não der (...), eu vou dar um jeito, porque, também, eu já estou muito cansada de ouvir vozes, de ver as coisas. Eu vou seguir”*. E assim o fez. Depois que o seu filho recebeu alta do hospital, procurou uma mãe de santo que era conhecida da família e pediu para fazer parte do terreiro.

No passado, a mãe de santo que acolheu Catarina, ao consultar o jogo de búzios, lhe disse: *“Você tem uma espiritualidade que seu pai não seguiu a missão dele, sua mãe não cumpriu a missão dela, e recaiu sobre você. E você tem que cumprir essa espiritualidade”*. Se, por um lado, essa mensagem apontava para um acordo que Catarina firmara no astral, por outro, revelava um destino aparentemente inevitável: *“Eu não tinha outro caminho, eu não tinha como sair”*. Decerto, os orixás lhe prepararam muitas coisas que só passaram a fazer sentido após a sua entrada no terreiro.

No início de sua trajetória como umbandista, Catarina ainda passava por situações difíceis. Não foi fácil assumir a responsabilidade para com a religiosidade e com os orixás, porque *“uma coisa é você falar que vai fazer, outra coisa é você fazer”*. No seu caso, foi necessário enfrentar a falta de compreensão da família, especialmente do marido: *“Foram 90 dias de branco. Eu trabalhava com tudo, dormindo na esteira, tendo preceito de não ter relação sexual”*. Durante todo o período, o seu companheiro manteve-se distante, negando-se a apoiá-la e dizendo: *“sai com essa roupa de branco de perto de mim”*. Nesse contexto, seus filhos pequenos foram sua *“retaguarda”*. Mas Catarina já havia passado por tantas tribulações na vida que, naquele momento, com a força dos orixás e dos guias espirituais, seria difícil fazê-la desistir do seu propósito.

Embora não conhecesse muito sobre as práticas de terreiro, Catarina sempre estava disposta a aprender. A falta de conhecimento não foi impedimento para que a orixá Nanã descesse na gira e lhe fizesse rodopiar: *“Quando eu tava na roda, primeira vez que toca para Nanã, eu boleí no santo”*. A partir de então, começaram os preparativos para a feitura do santo. Pegou logo a lista do que era necessário e foi para a camarinha, onde ficou recolhida sem comunicação com as outras pessoas de fora. No domingo, quando saiu do santo, sua mãe estava passando por um processo de adoecimento grave, lhe restando, segundo o médico responsável pelo caso, menos de um ano de vida. Catarina, inspirada por seus guias

espirituais, sabia que a mãe não partiria tão cedo, mas que era preciso mudar o tratamento a que ela vinha sendo submetida. Assim, “*com todas as obrigações, com todas as oferendas*”, dona Ana viveu “*oito anos e sete meses*”.

Com o tempo dentro do terreiro, Catarina foi se transformando. Expressava maior confiança na própria espiritualidade, o que lhe dava coragem para enfrentar os problemas que apareciam no cotidiano. No princípio, era o choro e a dor: “*Mãe, você lembra o tanto que eu chorava? Mãe, que dor era aquela?*”. Foi diante da aflição que Catarina decidiu seguir sua missão espiritual, depositando, aí, sua esperança e suas expectativas. Mas não tardou para que o amor, a admiração e o sentimento de gratidão tomassem lugar em sua vida: “*Eu fui construindo as minhas questões de vencer e de continuar vivendo e querendo viver mais em cima dos ensinamentos aqui, entendeu? (...) Hoje eu não fico na umbanda por medo, eu fico por amor*”. A religião e os orixás lhe fortaleceram e, após a iniciação, sua mediunidade foi sendo lapidada, conforme as orientações que recebia de sua mãe de santo.

Catarina tornou-se umbandista e mãe de santo porque aceitou sua herança espiritual e a colocou em prática. Isso se deu junto a outras pessoas que também escolheram assumir uma forma de vida que tem “*origem no que o povo passou*”. Trata-se, sobretudo, de uma “*coisa que vai passando de geração em geração, de geração em geração*”. É assim que, hoje, como mulher de terreiro, ela pode receber em seu corpo os espíritos dos seus antepassados e trabalhar em benefício das outras pessoas. Certa vez, seu pai lhe avisou que um ancestral se preparava para descer: “*Minha filha, tem um ancestral seu querendo vir. Ele é meu bisavô e é seu tataravô. Ele era um grande fazendeiro*”. O tataravô se manifesta, agora, como boiadeiro de umbanda. Catarina tem muito carinho e respeito pelos seus guias espirituais. Lembra, com carinho, da Pombagira Cigana, do seu Tranca Ruas das Almas, da menina Rosinha, do pai Mateus de Aruanda e de outras entidades. Sempre teve muita fé na vida e no mundo invisível, mesmo que, em diversos momentos, não compreendesse o motivo dos obstáculos pelos quais teve que passar. Mas a espiritualidade sabia de tudo, e os guias estão sempre trabalhando: “*Eles trabalham muito, eles trabalham muito. Não concordo que tenha que ordenar entidade, sabe? Eu reverencio com humildade*”.

Seu Tranca Ruas das Almas também é trabalhador e, sempre que é chamado, “*põe a mão nas suas armas*” e vai “*guerrear*”. Quando Catarina trabalhou em uma escola situada em um local de forte vulnerabilidade social, “*dentro de periferia*”, esse exu se colocava como guardião e protetor. Com sua ajuda e de outras entidades, a mãe de santo lutou para conseguir

a construção de uma creche que atendesse as crianças da comunidade: *“Foi a creche maior que foi construída na região”*. Catarina sempre se lembra da sua missão espiritual e entende a importância de ampliá-la para outros contextos além do terreiro. A *“missão é maior”* do que se imagina, sendo *“permitido, pela entidade, você socorrer um familiar e, também, canalizar essa força para questões maiores que atingem a comunidade”*. Catarina também trabalha muito, assim como seus antepassados trabalharam. Quando era mais jovem, sua vida era *“ajudar em casa, trabalhar, arrumar, organizar as coisas e tudo”*. Depois do casamento, ainda continuou ajudando a família.

No contexto do terreiro, Catarina e os outros médiuns se apoiam na espiritualidade e nos saberes ancestrais para ajudar a comunidade. As pessoas que buscam orientação falam sobre suas vidas e manifestam suas emoções em um ambiente considerado seguro: *“A pessoa que está consultando, ela se abre muito. (...) às vezes, chora, sente”*. Quando chegam ao terreiro, levam *“toda uma história, toda uma situação a ser resolvida”*. Durante a incorporação, Catarina também se faz presente, o que favorece o seu próprio processo de aprendizagem e de amadurecimento: *“Muitas vezes, o que o meu preto-velho fala para uma pessoa está servindo primeiro para mim”*.

Ao se lembrar da sua pombagira, Catarina destaca o papel desempenhado por ela em sua vida: *“Pombagira fala de autoestima, da mulher se valorizar. Eu precisei resgatar isso em mim (...). Toda vez que a pombagira chega aqui e levanta o astral, ela está me ressuscitando também”*. Dona Pombagira Cigana acompanha o seu percurso há muito tempo. Certa vez, desceu em terra para falar com Catarina sobre o início de sua missão: *“Aos 32 anos, ela vai iniciar a missão dela. Aos 32 anos, eu vou voltar para iniciar a missão dela”*. Apesar de ter tentado fugir desse caminho, foi com essa idade que ela começou a fazer parte do terreiro de umbanda.

Catarina foi muito ajudada pela espiritualidade desde a sua iniciação. No passado, sua mãe temia uma caminhada de sofrimento, mas não conseguia perceber que, negando o dom espiritual herdado, a filha ficava ainda mais angustiada. Com o tempo, mãe e filha foram construindo significados para as suas experiências, de modo que foi possível abrir as portas que davam para a cultura de terreiro. Hoje, a mãe de santo Catarina percebe a religião em uma perspectiva de resistência: *“Mas a gente é resistência dessa cultura. A gente é resistência. Aqui eu tô resistindo ao que o meu avô trouxe do bisavô”*.

Em um país preconceituoso, que rejeita a cultura de terreiro, ser resistência é fundamental. Catarina passou por diversas experiências que apontam para esse preconceito arraigado na sociedade brasileira: “*Somos perseguidos até hoje pela ignorância e por essa demonização que é feita dentro do nosso país*”. Até os exus e as pombagiras, que são, na verdade, “*reis e rainhas*”, foram demonizados. Diante disso, o povo de terreiro precisa falar e engrandecer a própria história. Catarina se lembra de uma ocasião em que fez um trabalho sobre consciência racial em uma feira cultural. Nesse dia, algo chamou a atenção. Algumas famílias não permitiram que seus filhos participassem da atividade proposta porque havia uma música sendo tocada “*em ritmo de capoeira*”. Recorda-se, também, do preconceito do seu ex-marido, por não aceitá-la com roupa branca durante os 90 dias de preceitos. Essas e outras vivências levam Catarina a concluir: “*(...) o mais pesado ainda é o preconceito, sabe?*”. Para enfrentá-lo, é preciso valorizar os feitos dos antepassados, daqueles que vieram e construíram o chão que sustenta o povo de terreiro. Esta é uma tarefa coletiva, e toda mãe de santo pode contribuir de alguma forma. Mas é preciso saber que cada mãe de santo é única, ainda que, na religião, o processo iniciático possa ser o mesmo.

Catarina se propôs a fazer sua iniciação para “*ter socorro*” no momento de dificuldade e, hoje, pode assumir um lugar importante como sacerdotisa. A assunção desse lugar não ocorre necessariamente pelo “*tempo no terreiro (...)*”, mas sim “*por obrigações feitas e cumpridas*”. Dessa forma, é fundamental que se tenha responsabilidade para com os deveres da religião. É preciso entender que os saberes são transmitidos e vivenciados na prática, porque a umbanda não se baseia em uma “*quantidade de ensinios*” teóricos. Portanto, não é possível vivenciá-la “*só lendo pasta*”. Muitas vezes, trata-se de segredos, “*são segredos que só o iniciado é que vai ter, aquele que se propõe ao sacerdócio*”. Ao ser revelado, o segredo também pode ganhar sentidos específicos conforme a subjetividade daqueles que o recebem. Da mesma forma, à medida que as práticas são transmitidas, algo se modifica, já que cada mulher vai dando sua “*contribuição de acordo com o ser diferente que é*”. Nesse sentido, não existe uma única verdade. Há, isto sim, maneiras de se conduzir a religião, cada uma com sua singularidade: “*Eu não posso falar que o meu é melhor do que o outro. Eu não posso falar que o meu é pior. Eu não sou melhor e nem pior que ninguém*”. Catarina se lembra de sua mãe de santo, que, como filha de Iemanjá, consegue acolher e aceitar essa diversidade.

Ao desempenhar a sua função com dedicação e cuidado, Maria, a mãe de santo de Catarina, passou a ser reconhecida e respeitada socialmente: “*O centro da minha mãe é muito*

respeitado, e a mãe é muito querida em qualquer lugar que ela vá". Nessa caminhada, "o plantio é feito todo dia" e, dessa forma, a possibilidade de boa colheita sempre desponta no horizonte. Catarina tem grande admiração por essa mãe. Com ela, aprendeu a "se defender sem atacar", fazendo o uso correto dos saberes de terreiro. Logo no início de sua trajetória na umbanda, quando estava fazendo uma das suas primeiras obrigações, Maria lhe disse: "Sempre use sua força para o bem, nunca para o mal". Catarina passou a perceber a importância da religião no atendimento às pessoas que precisavam de suporte social e espiritual. A questão é socorrer as outras pessoas por meio da caridade: "Eu já vi pessoas aqui, não tinham equilíbrio emocional e conseguiram o equilíbrio emocional, que tiveram cura vindo nas sessões".

Apesar de assumir o sacerdócio e ter os seus próprios filhos de santo, Catarina ainda faz parte do terreiro de Maria. Para ela, montar um terreiro "é uma responsabilidade muito grande". Costuma dizer que, enquanto sua mãe de santo tiver por aí, deixará o "negócio" com ela mesmo. Mas no final das contas, acredita que quem decidirá isso é a espiritualidade: "Se daqui a alguns anos eles falarem (...) 'vá ser uma zeladora, vá abrir um terreiro, vá fazer isso', não vai ter como eu fugir, entendeu?". Ao colocar seu destino nas mãos dos orixás e dos guias, Catarina prefere não se fechar em uma única possibilidade existencial: "Olha, eu não sei o que eu vou ser". Tudo depende do que a própria vida vai lhe entregar.

Catarina entende que a sua missão espiritual não se vincula apenas ao contexto do terreiro. É possível "ampliar o horizonte" e construir novos projetos de vida, e os orixás vão continuar lhe conduzindo em sua trajetória: "Eu quero ter tempo agora que eu estou aposentando. Agora que eu quero mais tempo para aprofundar, para estudar, para pesquisar (...). Eu quero ir à Bahia. Eu quero ir à África como o meu avô de santo foi". Se, no passado, muitos desses planos não puderam ser realizados, agora, com o coração sossegado, Catarina os escolhe, novamente, como parte de sua perspectiva para o futuro. Enquanto certas coisas não se resolvem, o que ela deseja mesmo é "descansar a mente" fazendo como Seu Tranca Ruas faz: encontrando-se com o mar e dormindo à sua beira.

O mar de Iemanjá é bom, porque acolhe e acalma. Houve uma época, quando Catarina era criança, que um "quadrinho de Iemanjá" lhe serviu como um amigo, daqueles que sempre se colocam como um bom escutador: "Eu lembro que eu ficava vendo aquilo tudo e eu só desabafava com o quadrinho de Iemanjá. E eu contava, e contava e contava". Anos depois, lhe disseram que a rainha do mar seria sua mãe: "Você vai ser filha de Iemanjá, você

vai ser filha de Iemanjá”. Mas os orixás Nanã e Oxalá lhe tomaram como filha e deixaram em cada esquina sofrida de sua vida um fio de esperança. Os orixás são bons, porque são justos e acolhem seus filhos.

Para o futuro, Catarina já percebe que alguns familiares poderão seguir a espiritualidade de terreiro. Os seus próprios filhos são um exemplo disso, já que eles *“veem as coisas, percebem e tudo”*. O mais novo já é iniciado na umbanda: *“Hoje eu sou mãe de santo dele. A mãe é a avó de santo dele”*. A pequena neta é *“sensitiva, percebe as coisas”*, o que faz Catarina se recordar de suas experiências da infância: *“Ela tem as mesmas visões que eu tinha quando criança”*. Hoje, isso é visto com satisfação: *“Eu fico rindo, né? Porque, na verdade, isso é uma herança. A gente não escolhe. A gente, muitas vezes, tenta fugir, mas é uma herança”*.

O mais importante sobre a herança espiritual é saber o que se faz dela, e isso só é possível quando se enfia a cara na vida. Mãe Catarina viveu muitas coisas. Encarou o mundo como podia e percorreu uma trajetória religiosa marcada por idas e vindas. Deixou-se ser afetada pelo imprevisível e teve fé naquela parte da realidade que nem todo mundo é capaz de ver. Revoltou-se, indignou-se e negou-se a assumir um lugar que não lhe cabia. Sofreu diante das inevitáveis partidas e aprendeu a apreciar a própria presença. Chorou quando a dor parecia não ter fim e clamou aos santos e orixás para que seu sofrimento fosse aliviado. Amou, desejou e se alegrou com as obras do destino. Parou para escutar, aprendeu e ensinou. Foi acolhida por outras mulheres e, quando tornou-se mulher de terreiro, também soube acolher outras pessoas.

Saber acolher a quem precisa é fundamental, e *“o primeiro acolhimento é o que fica muito na gente, né?”*. Catarina se lembra, com carinho, do apoio que recebeu durante a sua caminhada. Entende que *“ninguém bate em um terreiro de umbanda sem uma necessidade real”*. Agora, sempre que necessário, busca amparo e orientação na sua própria mãe de santo. Lembra-se dos seus sonhos de menina, dos seus projetos da juventude e das vivências que teve com seus pais. Lembra-se, sobretudo, do lugar central que a espiritualidade tomou em sua trajetória. Percebe sua missão sempre atrelada às questões sociais, acreditando que sempre existe algo a ser feito dentro e fora do terreiro. Hoje, o que ela realmente deseja *“para a umbanda e qualquer religião de matriz africana e indígena é que acabe o preconceito”*. Para a sua vida, pretende aprofundar os estudos, viajar, conhecer mais sobre a cultura de terreiro e praticar a caridade sempre que for possível. Mãe Catarina tem muita esperança em um futuro

melhor, e sente-se agradecida por não ter caminhado sozinha: *“Eu sou grata aos orixás, aos guias (...), aos meus mensageiros de estrada (...). Eu peço muito e agradeço muito à umbanda por não ter me deixado sozinha”*.

7.3 Mãe Sabina – “Você tem que ficar pelo coração”

“Eu tenho um propósito? Tenho. Fui nesse propósito e nesse propósito eu vou morrer”.

Sabina nasceu em Belo Horizonte, mas passou boa parte da infância em Niterói, que, no passado, era uma *“cidadezinha bem calma”* do Rio de Janeiro. Seu pai era artista e, por esse motivo, *“ficava viajando o mundo”* em busca de melhores oportunidades de trabalho. Enquanto isso, sua mãe tomava conta da casa e das crianças: *“Minha mãe ficava sozinha comigo e com meu irmão”*. No período das férias, a família costumava visitar alguns parentes que residiam na capital de Minas Gerais, na mesma rua em que estava localizada a Igreja Nossa Senhora da Conceição.

Desde muito nova, Sabina se interessava pelo catolicismo: *“Eu comecei com oito anos a frequentar assiduamente a Igreja Católica de São João Batista, em Niterói”*. Quando visitava seus familiares, gostava de ir à Igreja Nossa Senhora da Conceição. Mas chegou um tempo em que perdeu a *“graça da igreja”* e parou de frequentá-la. Nesse período, havia se mudado para Belo Horizonte com seus pais, devido a questões financeiras. A partir de então, começou a estudar no Colégio Batista Mineiro, no qual entrou em contato com os fundamentos e as práticas da *“religião batista”*. Não havia do que reclamar: *“Eu não vou dizer para você que eu não gostava, não. Gostava, sabe? Fui muito bem tratada pelos pastores. Havia muito respeito (...)”*. Era, de fato, um ambiente que lhe trazia enorme satisfação.

Depois que se formou, Sabina deu continuidade aos estudos e começou a fazer o *“científico”*. Mas teve que parar logo no segundo ano: *“Teve um problema sério. Minha mãe morreu, eu parei de estudar. (...) Fiquei anos só olhando menino”*. Nessa época, alguns eventos estranhos aconteceram. Ninguém entendia muito bem o que se passava. Seu pai, que era maçom, lhe disse que aquilo era *“bobagem”*. Depois disso, o fenômeno não foi mais observado. Em 1974, porém, as *“manifestações esquisitas”* retornaram: *“Eu comecei a passar*

mal em casa, a receber os trecos (...) que eu não sabia o que era". Esta foi, sem dúvida, uma experiência extremamente desagradável. Em certa ocasião, quando estava com alguns amigos em uma pizzaria, teve outro mal-estar e ficou "*muito depressiva*". Para a sua surpresa, uma possível solução para o sofrimento apareceu: o dono do estabelecimento lhe orientou a buscar ajuda no kardecismo. Mesmo tendo "*pavor dessas coisas*" – assim como seu irmão, que era ateu – decidiu ir atrás da cura.

Foi no kardecismo que Sabina buscou as primeiras respostas para os fenômenos "*esquisitos*" que vivenciava. Começou a frequentar um centro espírita em Belo Horizonte, onde conheceu pessoas que passavam por situações parecidas. Nessa época, se aproximou de uma mulher que demonstrava ter conhecimento sobre muitas coisas: "*A gente vinha de ônibus conversando. A mulher tinha um conhecimento. (...) E essa mulher, ela era de uma simplicidade. Ela era maravilhosa*". Havia aproximadamente cinco anos que essa senhora fazia parte do grupo, mas nunca ocupava um lugar de destaque na sessão. Certa vez, em uma reunião que só tinha "*gente importante*", sobrou um lugar a ser ocupado na mesa, e Sabina foi convidada a se sentar. O convite foi rejeitado de imediato: "*Mas eu não tenho conhecimento nenhum. Nem recebo. Só recebo coisa ruim. Como é que eu vou sentar naquele lugar?*". A situação, que lhe parecia injusta, causava um estranhamento: por que o lugar não foi dado àquela mulher que costumava lhe acompanhar na volta para casa, já que ela tinha tanta sabedoria? De repente, uma coisa se tornou evidente: "*Eu vi que ela era negra. Que até então eu não tinha visto que ela era negra. O que me interessava nela era o conhecimento*". A explicação para o acontecimento enfim aparecia. Ao final, quem, de fato, ocupou o assento, foi uma "*mulher mais velha, branca*". Diante disso, não havia outra saída: era preciso romper com o kardecismo.

Sabina rompeu com o kardecismo no momento em que testemunhou a rejeição àquela mulher negra, por quem tinha tanto carinho e admiração. Após o rompimento, sua vida não melhorou: "*É lógico que eu piorei, né? Obsediada, essas coisas todas*". Ainda que não estivesse se sentindo bem, continuou trabalhando como de costume: "*Eu trabalhava no Barro Preto. Eu era secretária lá. Fazia tudo de escritório*". Próximo ao seu local de trabalho, havia uma "*pensãozinha de uma senhora*", muito frequentada por alguns funcionários da empresa: "*A pensão era bem simples, dentro do meu orçamento (...). Eu almoçava lá*". Certo dia, ao chegar atrasada para o almoço, deparou-se com um homem diferente, que era marido da dona do estabelecimento: "*Não tinha ninguém almoçando, só um senhor (...). Ele almoçava por*

último. Por quê? Porque ele era muito simples. Ele já era mais idoso. Então ele comia, caía a comida". Esse senhor parecia, de alguma forma, perceber a aflição de Sabina, e, talvez por isso, tenha lhe perguntado: *"Você está com muitos problemas, não é, minha filha? (...) Eu estou vendo que você está precisando ir para o centro"*. Em seguida, veio o convite: *"Vou te levar para a umbanda. (...) Vamos comigo?"*.

Ao receber o convite para ir ao centro de umbanda, Sabina não estava certa de que aquele era o melhor caminho, tendo em vista as experiências que tivera no kardecismo. Mas o senhor lhe convenceu, dizendo: *"Eu levo você. Se você não gostar, você volta. Se não, você não volta mais"*. Assim foi feito. Quando chegou ao terreiro, Sabina começou a se sentir mal e sofreu um desmaio: *"Eu me lembro que uma pessoa me pegou. (...) Eles me levaram naquilo que depois eu fiquei sabendo que era peji"*. Com os cuidados recebidos, o mal-estar logo passou. O líder da comunidade umbandista, observando o ocorrido, lhe orientou: *"Você tem que vir. Você vem, traz uma calça branca, uma camisa branca. Você tem que desenvolver, senão você vai ter problema na sua vida"*. A partir desse momento, a decisão de fazer parte do terreiro foi tomada.

Quando começou a frequentar o terreiro, Sabina enfrentou inúmeros desafios. Nessa época, estava passando por *"muitos problemas financeiros"* e tinha uma menina pequena para criar. Além disso, seu pai já era idoso e necessitava de cuidados. Isso dificultava sua participação nos três dias em que ocorriam as giras. Apesar dos apertos, as coisas foram se resolvendo e novas oportunidades apareceram. No final, sempre encontrava um jeito de estar presente nas atividades do centro. Ao longo do tempo, foi desenvolvendo sua mediunidade e aprendendo, na prática, junto às outras pessoas, os fundamentos da religião: *"Tudo que eu aprendi, eu aprendi diretamente sentada em um banquinho de madeira, em um ferro-velho (...), tomando café no copo"*. O preto-velho de Sabina, Pai Anacleto, que demonstrava ser um guia muito paciente, também lhe transmitiu muitos conhecimentos: *"Ele era muito sábio (...). Coitado dele, teve que me aguentar, porque eu era completamente destrambelhada das ideias, sabe? (...) Então ele foi me educando"*.

A partir da vivência prática, Sabina aprendeu muita coisa sobre a espiritualidade de terreiro. Mas os seus conhecimentos também foram ampliados e aprofundados através dos estudos: *"Olha, eu estudei muito. Vou ser sincera, estudei muito, muito mesmo. Minha vida era estudar"*. A leitura de revistas e livros, escritos por intelectuais umbandistas ou por pesquisadores de diferentes campos do saber, fazia parte da sua rotina diária. As temáticas de

interesse eram diversas. Às vezes, “*dava com os burros n’água, porque comprava coisas que não tinham nada a ver*”. Apesar disso, a disposição para aprender era grande, e Sabina permanecia atenta aos seus objetivos.

Sabina se recorda que até mesmo o Pai José, seu guia espiritual, percebia a importância dos estudos e incentivava a busca por conhecimento: “*Pai José me mandou para a faculdade (...). Aprendi Filosofia, Sociologia, História, Geografia. É o que eu precisava que ele mandou. O mestre mandou eu fazer isso, então eu tinha que fazer (...)*”. Chegou um momento em que esse mestre, que tinha “*cara de ser do oriente*”, determinou o encerramento do vínculo com a universidade: “*Não, agora você para (...). Porque agora você tem que se dedicar a isso*”. Era preciso se atentar a outras coisas relacionadas à religião. O propósito era maior do que se imaginara.

Certa vez, Sabina ouviu de seu pai de santo: “*Está na hora. Chegou a sua hora (...). Você tem um propósito. Você tem que seguir seu propósito (...). Pode botar na sua cabeça*”. Mais tarde, veio a autorização para abrir o próprio terreiro: “*Ele me deu o deká aberto (...). Quando é aberto, você tem que ter a sua casa*”. O deká é uma espécie de “*anuência*” ou “*certificado que a espiritualidade (...) te dá*” afirmando que “*você tem condições*” para ter um centro de umbanda. A princípio, Sabina pensou que não conseguiria assumir essa responsabilidade: “*Eu não tenho onde cair morta, que dirá viva. Não tem condição*”. Mas o “*certificado*” foi entregue. Restava saber o que poderia ser feito com isso.

Após o recebimento do deká, Sabina começou a realizar estudos sobre a umbanda e a incorporar guias espirituais na casa de uma tia, junto a alguns familiares e amigos. Havia um quarto específico para essas atividades: “*Aquele quarto era só para isso. Rezávamos terço para as pessoas que estavam doentes (...). Vinha o Pai Mateus e conversava com a gente. Vinha a Mãe Maria, conversava com a gente (...). E nós caminhamos quatro anos assim*”. A força da espiritualidade parecia favorecer essas atividades, permitindo que as coisas pudessem ocorrer da melhor forma possível. Passados dois anos, Pai José deu um recado: “*Está na hora. Já se prepara*”. Nessa época, Sabina namorava um primo e tinha uma “*vida terrena normal, mesmo sendo do centro*”.

Por orientação dos mentores espirituais, Sabina precisou terminar o relacionamento amoroso: “*Eu fiquei sabendo que eu não podia. Se eu não estava casada, eu não podia mais ter ninguém, entendeu? Eu não sabia disso no passado. (...)*”. Essa experiência gerou muita tristeza, mas era necessário fazer a escolha correta: “*A mãe de santo que está disponível, ela*

sempre vai ser alvo de pessoas que vão atrapalhar o terreiro". De qualquer modo, foi como um *"parto terminar com o namorado"*. A decisão tomada tinha por base um compromisso firmado com a própria religião umbandista: *"Eu tenho um propósito? Tenho (...). Fui nesse propósito e nesse propósito eu vou morrer"*. Sabina abraçou o seu propósito na umbanda *"com muita seriedade"* e dedicação, sempre atenta aos conselhos dos guias espirituais.

Ao assumir o seu propósito na umbanda, Sabina foi, aos poucos, sendo encaminhada para o sacerdócio. A própria espiritualidade parece ter colocado em seus caminhos pessoas queridas que doaram o máximo de si mesmas para que a missão pudesse ser cumprida. Algumas dessas pessoas também foram, de algum modo, ajudadas pelos guias espirituais. Chegou um momento em que todos se movimentaram com o objetivo de encontrar um local mais adequado para dar continuidade às atividades religiosas que já vinham sendo realizadas em casa. Após tentativas frustradas de encontrar um ambiente apropriado para isso, Sabina recebeu uma boa notícia: alguns amigos iriam doar um pedaço de terra para a construção do terreiro. O lote foi recebido com grande satisfação. O próximo passo era dar início às obras, o que, a princípio, não parecia tarefa fácil. Era preciso ter tempo, dinheiro e, sobretudo, determinação.

No período de construção do centro de umbanda, Sabina precisou sair do emprego, já que *"estava ficando difícil"* fazer tantas coisas ao mesmo tempo: *"Você tem que entender que eu não estava sendo uma boa funcionária porque toda hora um me ligava"*. A decisão de romper o vínculo com o trabalho não foi fácil de ser tomada: *"O que mais me doeu foi o emprego. Em 96, eu tive que largar o emprego com muita dor no coração e no meu bolso, porque eu ganhava muito bem. E isso atrapalhou demais a minha aposentadoria"*. O próprio padrão de Sabina ficou aborrecido com a situação: *"(...) Ficou chateado comigo porque a gente já trabalhava há um tempão, já se conhecia há um tempão"*. Mas não era possível continuar sustentando aquela situação. O propósito firmado junto à espiritualidade era prioridade naquele momento. De um jeito ou de outro, o objetivo de levantar o terreiro seria alcançado.

A princípio, devido às dificuldades financeiras, foi feita uma *"rifa de uma televisão usada"* para dar início às obras do terreiro. Com o tempo, foram chegando alguns materiais por meio de doações: *"A gente ganhava tinta, fiao, e fomos fazendo um caixotinho pequenininho. Aquele caixotinho foi crescendo, apesar de tudo que passamos"*. Mas o problema não era apenas a falta de dinheiro. Havia outros inconvenientes: *"Do povo jogando*

pedra lá, do povo fazendo macumba lá na nossa porta. Evangélico, candomblecista, umbandista (...) fazendo macumba para a gente, falando mal da gente". Diante dessa situação, a entidade Mãe Maria aconselhava: *"Minha filha, cada pedra que eles jogarem, você guarda, que só vai aumentando"*. Aos poucos, o centro só foi *"crescendo"*. Atualmente, *"lá é imenso"*.

Se, atualmente, o terreiro é *"aquele mundaréu"*, isso também se deve a alguém muito importante: Oxumarê. Por ter demonstrado, em vários momentos, a sua força, o orixá tornou-se respeitado por todos. Sabe-se que *"ele gosta muito de construção"*, mas tem a fama de ser *"sistemático"* e um tanto *"chato"* em sua forma de trabalhar: *"Ele tem uma conta dele (...), uma conta poupança (...). Se a gente puser a mão para uma coisa que ele não deixou, que não seja de construção (...), ele trava todas as contas"*. Sabina demorou a compreender o *"sistema"* de Oxumarê, mas, quando o fez, conseguiu alcançar muitos objetivos no contexto da umbanda. Com a ajuda dessa divindade, passou a ter maior confiança na realização dos próprios projetos: *"Eu começo a construir, eu vou, não tenho medo, não. Faço qualquer negócio"*.

Passados 17 anos após a fundação do primeiro terreiro, Sabina conseguiu levantar uma segunda unidade em Belo Horizonte. Além disso, construiu um Instituto que se volta para o cuidado de crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade social. Ao falar sobre o trabalho nesse instituto, Sabina se recorda de um amigo querido com quem compartilha certos princípios e valores: *"Tenho uma amizade (...) com o bispo da igreja dos mórmons (...). Eu falo que nós somos irmãos gêmeos (...), porque a gente pensa muito igual e a gente trabalha igual"*. Por terem objetivos parecidos, os dois costumam se ajudar mutuamente: *"Ele luta por isso, e eu também luto por isso. Então a gente tem esse conchavo aí, sabe? (...). A gente é uma mão que lava a outra. (...) A gente pensa em quem? Em quem está precisando do lado de lá"*. Houve um momento em que a própria igreja do bispo reconheceu a importância do projeto de Sabina: *"A igreja premia pessoas, sabe? Me deu esse prêmio e me deu um telhado no Instituto (...), com aquela telha sanduíche"*.

Sabina se lembra que, certa vez, o bispo *"trouxe um monte de venezuelanos"* e *"botou na casa dele"*. Esses indivíduos estavam em uma situação difícil, mas o município se negou a ajudá-los: *"Tudo magro, faminto, e o município rejeitou"*. Nessa época, eram tratados de forma cruel: *"Por quê? Porque era venezuelano"*. Diante disso, o bispo decidiu fazer alguma coisa, ainda que sua igreja não tenha oferecido suporte: *"Ele pegou assim mesmo, você"*

acredita? Botou na casa dele e começou arrumar casas para alugar”. Sabina também ofereceu apoio e doou algumas cestas básicas: *“Esse ano de 2019, antes da pandemia, ele estava com aquele problema com os venezuelanos. Eu dei tudo para ele. Ele ficou meses mantendo esses venezuelanos, comendo com as cestas básicas que eu dei. E a gente se ajudava assim”*.

O apoio oferecido às pessoas em situação de vulnerabilidade social também é parte do propósito de Sabina na umbanda. Embora esta seja uma religião “*diversa*”, sua atenção sempre se voltará para os sofredores: *“Ela é a solução dos oprimidos (...). Ela foi feita para quem? Para os necessitados, gente (...). É a única religião feminina. É a grande mãe. Por isso que ela é tão amada assim”*. Aquele que se dispõe a seguir essa grande mãe precisa fazê-lo com amor: *“Você tem que ficar pelo coração. Se não, muitos são chamados, porém, poucos são escolhidos. Então é o coração (...). Quando o coração não está mais na religião, você vai oprimir. Aí acabou. Não é mais a religião”*. Sabina se recorda que entrou na umbanda em um momento de sofrimento, mas só permaneceu porque seu coração permitiu. Hoje, na posição de mãe de santo, a sensação que fica é a de tranquilidade: *“Tudo bem, estou feliz. Muitas coisas que eu tenho, meus filhos que me dão. Meus filhos são muito bons (...). Eu tenho tudo que eu preciso”*.

Ainda que a experiência do sacerdócio traga muitas alegrias, *“ser mãe de santo não é fácil, não”*. Às vezes, dá até para sentir uma espécie de solidão: *“Por quê? Porque muitas coisas você não pode dividir com os filhos (...). Você quer dividir com alguém, e você não tem com quem dividir. Mesmo porque as pessoas não têm muito interesse em ouvir alguma coisa”*. Certa vez, o padre que *“benzia as águas bentas da Mãe Maria”* fez uma pergunta a Sabina: *“Ele me perguntou se eu me sentia solitária, porque ele, enquanto padre, também se sentia solitário”*. De fato, o sentimento existe, e é necessário aceitá-lo como parte da própria posição assumida na religião. Mas a forma de se vivenciar essa posição se transforma ao longo do tempo. A própria umbanda passou por mudanças significativas. Antigamente, *“era muito legal ser umbandista”*. Infelizmente, isso *“acabou”*.

Sabina tem a sensação de que, no passado, havia uma relação de maior proximidade entre as lideranças de terreiro: *“Era muita confraternização que hoje não tem. Eu tenho uma tristeza disso (...). Era lindo demais. A gente saía, a gente se encontrava, ia uma na casa da outra. Não se discutia se o seu centro estava certo, se (...) estava errado”*. Há alguns anos, ela tentou fazer uma associação com os centros de Ribeirão das Neves: *“Porque você não tem*

onde fazer oferenda. Você vai fazer oferenda, batem na gente. Eu queria, com esse tanto de gente, fazer um pedido lá na prefeitura (...) para a gente adquirir um terreno desses que eles têm lá". Mas a tentativa não deu certo, e só resultou em maiores frustrações e desavenças.

Após ter vivenciado muitas experiências desagradáveis na relação com outros terreiros, Sabina decidiu que deixará de visitá-los: *"Qualquer coisa, se vier me procurar, eu sou educada, mas não vou mais na casa de ninguém"*. A única exceção é o centro do mestre Carlos Buby, que está localizado em São Paulo: *"No Buby, eu vou quantas vezes for preciso. Já vou esse ano de novo"*. Sabina conheceu esse lugar em 2009, na mesma ocasião em que foi ao Santuário Nacional da Umbanda: *"Tempo maravilhoso. Uma coisa fora de série. Fui no Mataganza (...), lá tem tudo que você pensar. É uma cidade (...). É muito lindo, maravilhoso. Um sonho, um sonho, um sonho"*. Buby tem centros *"no mundo inteiro"*: *Ele tem um observatório ligado no satélite. Ele vê todos os centros dele (...). E preto-velho fala português, e caboclo fala português*". Em todas as unidades, as giras ocorrem no mesmo dia: *"É um troço de doido"*.

Sabina se recorda de Buby como um verdadeiro mestre: *"Ele só fala coisas bonitas (...). Um mestre falando"*. Os dois conversaram pela primeira vez naquele ano de 2009: *"(...) Ele me levou, nós sentamos. Ele fuma muito. E é café doce. Que cafezinho doce! E ele fumando. Ele tomando café e eu também tomando café...doce"*. Em seguida: *"Batemos papo, conversamos, gravamos alguma coisa que ele falou. (...) Ele me explicou um monte de coisa da situação dele, do que ele viveu. Nós tivemos um papo enorme. Bastante tempo mesmo. Eu fiquei muito feliz"*. Sabina ficou admirada ao ouvi-lo. Hoje, sua visão de umbanda é parecida com a filosofia desse mestre, e isso lhe traz muita satisfação. Mesmo que estejam fisicamente distantes, o respeito e a lealdade permanecem: *"Eu sou leal. Leal às pessoas que estão comigo. Eu não estou com o Buby, mas sou leal ao Buby de uma certa forma, entendeu?"*

Para Sabina, é fundamental ser leal àqueles que sempre estiveram ao seu lado. Mas também é preciso ser leal aos próprios princípios e valores. É assim que se pode fazer *"umbanda do coração"*. Cada pessoa percorre caminhos específicos até chegar ao sacerdócio, e traz, no coração, as coisas mais significativas que aprendeu ao longo da vida. Assim, a *"diversidade"* não deve ser vista como um problema. Nos dias de hoje, especificamente, percebe-se um *"boom"*: *"Todo mundo quer ser umbandista, todo mundo quer umbanda"*. Em alguns casos, a motivação para isso não vem do coração. Observa-se, inclusive, *"esse negócio de dinheiro"*, em que se utiliza a religião para alcançar objetivos financeiros. Isso *"é o começo"*

do fim”. Houve um momento em que a umbanda “morreu” e depois começou a se “reestruturar”. Ao analisar esse processo, Sabina não deixa de fazer questionamentos sobre o destino que a umbanda tomará. Enquanto isso, continua trabalhando no terreiro com respeito e seriedade, afinal, muita coisa ainda pode ser feita em benefício de todos.

7.4 Mãe Maria – “A fé me movimentou”

“O sofrimento foi antes. Depois do santo, não, minha filha. Depois do santo, eu dirijo o meu destino”.

Maria cresceu em uma família católica e, até os 17 anos, dedicou-se às atividades da Igreja: *“Todo mundo era católico. Eu era catequista (...). Eu fui dar catecismo e ensinar as crianças para a coroação”*. Mas muita coisa mudou após seu casamento. Logo nos primeiros meses de casada, seu marido ficou sem trabalho: *“Não arrumava emprego em lugar nenhum”*. Isso se tornou um grande problema. Sua irmã mais velha, ao observar a situação, lhe aconselhou: *“Você vai na cartomante que eu vou te indicar. Isso é coisa espiritual”*. Aquela parecia uma boa oportunidade de compreender o que estava acontecendo.

Ao chegar na cartomante, Maria não foi atendida da forma que esperava. Ao invés de abrir o oráculo, a mulher lhe disse: *“Não, não, eu não atendo casal. Eu vou te dar o endereço. Você vai nesse local aqui (...). A senhora precisa mais do centro do que essa roupa que está no seu corpo”*. A orientação foi ouvida, e Maria direcionou-se à rua Capitólio, onde estava localizado o centro espírita. Mas as coisas também não deram muito certo por lá: *“Não tinha vaga, não tinha ficha. Naquele dia, o pai de santo não atendia. Todas as dificuldades”*. Apesar disso, continuou esperando no local, até que, de repente, deparou-se com algo novo: *“Incorporei o caboclo lá atrás. Acabou. Começou ali. Caboclo Sultão das Matas”*. A partir daquele momento, percebeu que tinha um dever a ser cumprido junto à espiritualidade: *“Quando eu cheguei, eu vi que tinha missão. O problema era a parte mediúnica, que todo mundo nesse mundo tem, mas é difícil”*.

Após a visita àquele centro espírita, a mediunidade de Maria começou a ser desenvolvida. Nesse período, foi muito difícil fazer a família aceitar a situação. Por conta disso, sair da igreja católica *“não foi brincado, não”*. Mas essa escolha deveria ser tomada,

porque, afinal, tratava-se de um “*dever espiritual*”. Com o tempo, os familiares começaram a compreender essa decisão. Muitos deles, no fim das contas, seguiram os passos de Maria: “*Todo mundo foi ser espírita. Consegui levar todo mundo. O que não foi, não interferiu na minha vida espiritual. Eu tomei a frente*”.

Maria tomou a frente de muitas coisas ao longo da vida. Sempre foi uma mulher responsável, e isso contribuiu para que sua família percebesse a espiritualidade de terreiro com outros olhos. Quando decidiu abrir a porta que dava para essa espiritualidade, o fez com muita fé: “*Era a fé. A fé me movimentou*”. Ao entrar no centro espírita, achava aquilo tudo uma “*maravilha*”, e o amor foi construído aos poucos, em meio a muitas emoções: “*Eu sou super emotiva, mas consegui*”. As dificuldades estiveram presentes em vários momentos de sua caminhada, de tal modo que poderiam fazer qualquer pessoa chorar. Mas é preciso entender que “*choro é derrota*”: “*Eu não vou chorar por causa disso*”. A outra opção é se “*movimentar*”, fazer o que precisa ser feito para que a missão seja cumprida.

Para que a missão seja cumprida, é necessário fazer as coisas de forma correta: “*Ou você assume ou você não assume. Ou você faz direito ou você larga. Mas não tenta ver o galo cantar sem saber onde é, não, que você se embanana toda*”. A verdade é que “*se você entrar na linha, você chega lá*”. Os orixás e os mentores espirituais estão sempre olhando: “*Nós somos escolhidas. Se não der, se o santo não conseguir te moldar, ele te larga*”. Esses guias têm muito o que ensinar: “*As entidades foram chegando e foram me ensinando, me ajudando a viver*”. Maria sempre seguiu muito bem as orientações recebidas: “*Eu sou aquela pessoa que gosta de seguir o negócio certo*”. Durante sua trajetória, foi necessário passar por “*lutas e sacrifícios*”. Nesse percurso, só conseguiu estender a “*bandeira da vitória*” porque foi “*cumpridora do dever*” espiritual.

Maria agarrou sua missão espiritual “*com unhas e dentes*”. Passou seis anos no centro espírita, fazendo parte da “*mesa de sexta-feira*”. Os pretos-velhos e caboclos desciam nas reuniões de segunda-feira e quarta-feira. Com o tempo, as entidades se manifestaram e deram seus nomes. Depois do Caboclo Sultão das Matas, “*veio o preto-velho José Luiz de Aruanda*”. Não demorou para que os outros chegassem: “*A vovó Catarina tomou posse (...). Eu tinha um exu, a mulher. Trocou. Veio o macho. Não saiu mais (...). É o Sete Tranca. É um parente, um ancestral, um amigo meu*”. Após um período frequentando as sessões, um guia disse a Maria: “*Seu negócio é o tambor*”. Esse instrumento não era utilizado no centro: “*Kardecista não tem*

(...). *Tem uma doutrina, uma leitura (...), mas mandar o espírito ir embora, eles não sabem. É no ritual. Hoje eu vejo*".

Depois de alguns anos, Maria começou a atender em casa: *"Atendia na sala. Depois foi abrindo, abrindo (...). Quando via, estava lotado"*. Todo o ritual umbandista era realizado de forma correta: *"A prece para abrir, a prece para fechar. Tudo direitinho"*. Mas faltava alguma coisa: *"Tenho que ir para o santo, tenho que fazer o santo (...). Tenho que partir para o lugar, para o campo de conhecimento"*. Foi assim que decidiu iniciar-se na umbanda omolokô: *"É onde eu entendi sobre o preto-velho, sobre o caboclo, sobre os orixás. Fui entender que a pessoa, para se movimentar espiritualmente, tem que ter conhecimento"*. Para ela, a *"benzeção"* era algo bom, assim como o trabalho dos guias. Mas havia *"casos mais graves"* que, de imediato, não podiam ser resolvidos: *"Tinha que jogar um búzio para saber onde a gente ia começar"*.

Maria passou por outras experiências que lhe fizeram chegar à conclusão de que era necessário iniciar-se para o orixá. Certa vez, quando voltou a morar com seus pais, devido aos problemas que enfrentava, começou a *"lavar roupa para fora"*. Em determinado dia, ao passar pela *"rua Manga"*, deparou-se com seu *"padrinho de camarinha"*, e foi avisada: *"Filha de Iemanjá não lava roupa, não. Você está levando o carrego todo para a sua casa"*. Ao ouvir isso, pensou consigo mesma: *"Tenho que fazer o santo. Tenho que entender o porquê do porquê"*. Mas era preciso encontrar uma pessoa que realmente tivesse conhecimento para conduzir o processo. Assim foi feito.

Quando iniciou-se para o orixá, Maria ficou três meses seguindo os preceitos determinados: *"90 dias de branco, com as guias, com tudo"*. Depois disso, tornou-se *"mão de faca"* e teve a permissão para trabalhar com o *"jogo de búzios"*. Foi uma experiência muito boa, apesar dos sacrifícios: *"Foi muito bom para mim (...). Eu agradeço muito aos meus orixás"*. Mas houve uma certa resistência por parte da família, que não aceitava o processo: *"A luta com a família que você tem. Depois que a gente faz o santo, os preceitos, os maridos não gostam (...), não"*. O marido até entendeu a situação e tornou-se membro do terreiro. Ficou cinco anos fazendo as obrigações. No tempo restante, *"ele não aguentou"* continuar: *"Os homens têm a vida deles. Eles gostam de sair fora da linha, e dentro do santo você não pode sair da linha, não"*. A coisa é mais séria do que se imagina: *"Só de você saber que nós não mexemos com carnaval, não é brincado, não. Uma festa do pagão. Não é nossa festa, não. A bebida também. Se beber socialmente, tudo bem (...). É muita coisa"*.

O iniciado precisa dedicar-se por completo às coisas do santo: “*É viver para o santo, é zelar pelo santo*”. Antes da iniciação, aparecem muitas dificuldades. Maria acredita que é necessário passar por isso. Hoje, ao olhar para a sua trajetória, afirma: “*O sofrimento foi antes. Depois do santo, não, minha filha. Depois do santo, eu dirijo o meu destino*”. Há, também, a questão do karma: “*Todos temos (...) que passar. Você passa aquilo, tem hora que você quer*”. Quando a pessoa decide que não dá mais para carregar o peso nas costas, a situação pode ser resolvida. É preciso dizer ao universo: “*Tira isso do meu caminho, da minha estrada (...). Chega e basta*”. Os problemas também vão embora dessa forma, e é preciso estar sempre em movimento. Aquele que dirige o próprio destino deve permanecer atento e confiante para que não se perca durante a caminhada. Não se pode esquecer da importância de apreciar a beleza da vida. Ao acordar de manhã, vale a pena dizer: “*Bom dia, dia*”. Isso demonstra o amor por tudo o que existe: “*Você tem que amar o dia, a noite, a tarde. Essa lua maravilhosa que está indo. E como você encara o sol? Cabeça baixa para o meu pai (...), Oxalá poderoso*”.

Maria tem muita paixão pelas coisas da vida: “*Eu amo a vida. Eu amo ir em aniversário. Sou apaixonada com o natal e o ano novo (...), e qualquer festa dos orixás (...). Eu amo a natureza. Eu amo. É com amor*”. É importante fazer festas e “*ter alegria para viver, senão você não aguenta, não*”. O sentimento de gratidão também é necessário: “*Agradecendo e pedindo, 24 horas (...). O que for melhor, eu dou para o meu santo*”. Como uma boa filha da rainha do mar, Maria sempre oferece as coisas de coração: pedras preciosas, pérolas, sabonete, pulseira e tudo que estiver ao seu alcance.

Dentro do terreiro, Maria faz tudo de coração, e a espiritualidade sabe disso. Mesmo no passado, quando ainda era muito nova e tinha pouco conhecimento sobre a religião, os orixás estavam por perto observando: “*A gente é louco de mexer com uma coisa que a gente não conhece. Mas eu já era intuitiva, eu acho que pelo orixá. Ele me testou (...)*”. Algumas pessoas têm a intuição, mas não a seguem. Maria, por sua vez, sempre deu atenção aos sinais espirituais: “*Mesmo sem ser feita no santo (...), eu acertava as ervas. Tinha intuição para as ervas. Eu fazia os banhos certos*”. Quando já estava no seu próprio terreiro, os guias lhe traziam inspirações para fazer novos pontos cantados: “*A maioria dos meus pontos (...) foi dada por eles*”. A inspiração poderia aparecer em qualquer lugar: “*Eu tinha que voltar e vir cantando alto na rua, até chegar aqui pra escrever*”.

Em muitos momentos de sua trajetória religiosa, Maria tomou decisões com base na própria intuição, e isso trouxe bons resultados. Mas, quando precisava, não deixava de procurar seu pai de santo: *“Tudo eu perguntava. Marcava um horário para conversar (...) Tinha a ajuda dele. E você tenta não fazer nada errado. Nós temos hora para tudo”*. Certa vez, recebeu um conselho: *“Deixa eu te contar uma coisa. Procura fazer só o bem, pensando só no bem. A força que você tem, se você cair do outro lado, você atrapalha ela”*. Maria sempre buscou usar sua força em benefício das outras pessoas: *“Uma prece, uma reza. Tudo pelo bem-estar da família (...) e de quem você está ajudando”*.

Maria ajudou muitas pessoas ao longo de sua trajetória religiosa. As pessoas que estiveram ao seu lado puderam testemunhar esses momentos. Um exemplo disso é sua falecida comadre: *“Nós duas batalhávamos juntas na espiritualidade (...). Nós fomos parceiras de atender as pessoas e tudo. O preto-velho dela, o meu, a minha preta-velha. O que ela sentia lá, ela vinha me contar”*. Dessa relação, ficaram as boas lembranças. Houve um tempo em que Maria tinha um *“aquário no altar”*, e era preciso vigiá-lo para que não enchesse por completo e molhasse o centro. Um dia, a água caiu em todo o local, e foi preciso correr para secar. Mas a comadre logo apareceu e falou: *“Essa água é de Iemanjá, deixe lavar o terreiro”*.

Além de sua comadre, Maria também se lembra, com carinho, de outra pessoa: *“Era o pai de santo. Me ajudou muito espiritualmente. Ensinou bem o que eu quis saber, entender. A gente tem lembrança boa dele (...), recordações boas”*. Com a ajuda desse *“grande amigo”* e da espiritualidade, tudo foi aprendido da forma correta. Atualmente, como mãe de santo, Maria pode dizer: *“Eu te garanto que eu estou bem instruída”*. A sua forma de conduzir o terreiro é orientada pelas coisas que aprendeu ao longo da vida. Assim, seus rituais não devem ser comparados com os dos outros terreiros. Cada um tem seu segredo: *“O meu segredo eu não vou falar com você. Você não vai falar o seu para mim”*. Portanto, é preciso respeitar: *“Eu não tenho problema com ninguém. Respeito todo mundo e adoro que me respeitem. Respeito qualquer religião (...). Religião não se discute. Deus é um só”*.

Maria demonstra respeito por outros terreiros de umbanda, mas reconhece que existe muita coisa sendo feita de forma incorreta. No passado, costumava frequentar várias casas. Chegou um momento em que perdeu o interesse e tomou a decisão: *“Não, eu vou deixar de fazer isso, porque eu não vou corrigir ninguém. Eu vejo coisa errada. Eu não tenho nada com isso. Em muitos lugares que a gente entra, a gente dá luz àquele lugar”*. Uma vez, quando foi

visitar um terreiro de candomblé, o pai de santo lhe disse: “*Você é de Iansã*”. Maria respondeu: “*Jogue agora, que se eu for da Iansã, eu busco meu pai de santo para você*”. Mas a situação foi resolvida: “*Gente, não, é de Iemanjá*”.

Maria se considera uma pessoa “*chata*” e “*exigente*”. É por isso que, no passado, quando percebia as coisas erradas dos outros centros de umbanda, ficava incomodada. Depois de um tempo, aceitou o fato de que não podia fazer nada, por entender que cada lugar tem sua própria forma de conduzir os trabalhos. Isso deixou de ser um problema. Hoje, no seu terreiro, tudo continua sendo feito com muita dedicação e cuidado. Na verdade, depois que tornou-se mãe de santo, sua responsabilidade “*dobrou*”.

Aquele que é responsável e dedicado possui, sem dúvidas, a proteção da espiritualidade. A responsabilidade, além de ser coisa de gente séria, é, também, coisa de gente honesta. Maria gosta disto. Gosta, também, de aproveitar tudo o que a natureza lhe proporciona. Ao se lembrar de sua trajetória, expressa gratidão por toda a força que recebeu dos guias espirituais. Aos orixás, decidiu ofertar tudo de melhor, especialmente o que vem do coração. Sobre o coração de Maria, não há muito que ser dito. O que se pode afirmar é que existe muito amor. Mas seu amor também é esperança, e, sendo esperança, traz a possibilidade de um futuro ainda mais formoso.

8 DISCUSSÃO

Na reconstrução de suas trajetórias, as participantes se concentraram em períodos que foram significativos em suas vidas. Pode-se observar, no conjunto de relatos analisados, uma importância atribuída às vivências que se deram antes e depois que se tornaram mães de santo, tendo como referência a posição ocupada, hoje, no contexto do terreiro. Para Bosi (1979/2023), é comum que a memória seja dividida por marcos que foram importantes na vida dos sujeitos, tais como o nascimento ou a morte de pessoas queridas, as festas – de casamento, formatura, aniversário – a conquista de um emprego, a entrada em grupos sociais, entre outros. Trata-se, neste caso, de uma divisão baseada no tempo social, aquele que aponta para as próprias dinâmicas e convenções da sociedade. Mas cada grupo pode se relacionar com o tempo de uma maneira diferente, e os seus membros o tomam como base para a reconstituição de lembranças. Estas vão sendo lapidadas à medida que são transmitidas, o que requer um trabalhoso processo de reflexão.

É preciso lembrar que este estudo não coloca em questão a veracidade daquilo que foi relatado durante as entrevistas. O interesse se volta, antes, para as experiências que, como diria Bosi (1979/2023), foram escolhidas para “perpetuar-se na história” das participantes (p. 40). Sendo assim, o que entra em cena são os fios de significados que, juntos, dão a essas mulheres os elementos necessários para que possam perceber a si mesmas de forma integrada e a reconhecerem a legitimidade do lugar que ocupam enquanto mães de santo da umbanda. Neste caso, ganha relevância os modos de expressão e os aspectos afetivo/emocionais mobilizados na reconstrução da própria trajetória religiosa.

Considerando os marcos mais significativos observados nos relatos das participantes, optou-se por discutir os resultados a partir de algumas vias que se articulam, a saber: a) aquela que passa pelo início da trajetória; b) a que aponta para o período em que as entrevistadas tornaram-se umbandistas; e c) a que leva ao período em que se tornaram mães de santo. Salieta-se que a tentativa de aproximar-se do fenômeno investigado percorrendo essas vias não implica a negação do caráter heterogêneo das entrevistas e das contradições que as constituem. Admite-se, portanto, as tensões geradas naquele trabalhoso processo de seleção das lembranças. Atentando-se para os apontamentos de Mortada (2022), a postura adotada é a de quem deseja navegar por essas tensões, mergulhando nas águas que já se passaram, mas que se renovam na vida cotidiana das participantes.

8.1 O início da trajetória

Ao falarem sobre o período que recobre suas primeiras experiências espirituais e/ou religiosas, as participantes fazem referência sobretudo às crenças e práticas familiares. As relações estabelecidas com a espiritualidade se apoiavam nos valores e saberes transmitidos nesse contexto, em diálogo com o que se produzia nas interações com outros grupos sociais. Os laços construídos com amigos, conhecidos, vizinhos e demais parentes durante a infância são difíceis de serem esquecidos. Figuras de cuidado, como mães, pais, avós e tios tornam-se, em alguns casos, exemplos a serem seguidos; em outros, modelos a serem evitados. Quando são mencionados, passam a ocupar diferentes lugares na trajetória das entrevistadas, dependendo dos pontos de vista adotados no processo de reconstrução das lembranças.

Bosi (1979/2023) nomeia como “irreversível” os laços que ligam o sujeito à sua família (p. 443). Pode-se entender, assim, que o processo de reconstrução da própria trajetória

passa, inevitavelmente, pela história familiar. Mas as imagens criadas acerca dos membros desse grupo e das práticas aí empreendidas não permanecem intactas. Em cada fase da vida, podem ganhar diferentes tonalidades, estando todas elas sujeitas a alterações. Isso dependerá de como essas lembranças poderão servir para a vida atual daqueles que recordam. O que se busca, nesse contexto, é explicar, isto é, dar sentido às escolhas tomadas ao longo do tempo. Uma coisa vai se ligando a outra, e a angústia da incompreensão cede lugar ao alívio do entendimento. As participantes desta pesquisa, ao descreverem como chegaram ao sacerdócio, descrevem, também, o quão significativas foram as vivências da infância.

Durante a infância, o interesse pelo mundo espiritual era grande entre as mulheres entrevistadas, já que suas famílias mantinham forte relação com o campo religioso. Rita participava das giras de umbanda constantemente: *“Eu sempre estive envolta com a religião. Desde que minha mãe estava grávida de mim, eu já frequentava o terreiro”*. No caso de Catarina, os parentes adotavam práticas de curandeirismo, com influência do espiritismo e do catolicismo: *“Todos faziam parte da corrente espírita, que era kardecista e um pouco de curandeirismo também”*. Sabina gostava de frequentar *“assiduamente a Igreja Católica de São João Batista”*, e Maria convivía com *“o povo todo católico”*. Nesse período, manifestações da mediunidade podiam ser observadas entre algumas das participantes, nas formas de intuição, sonho e alterações da sensopercepção.

Para falarem sobre as experiências religiosas da infância, as participantes recorrem, muitas vezes, às lembranças de outras pessoas. Este é o caso de Catarina: *“Minha mãe já percebia (...) eu no canto conversando com alguém (...) como se tivesse uma criança brincando comigo”*. Entre os dois e três anos, conforme esses relatos, a menina *“começava a sentir presença”* e ver seres invisíveis. De acordo com Halbwachs (1950/2006), além do próprio testemunho, os sujeitos buscam apoio nas lembranças de terceiros para falar, com maior exatidão, sobre os acontecimentos que já se passaram. Isso só é possível se houver, entre eles, uma base de identificação comum. É necessário, portanto, que consigam pensar como membros de um mesmo grupo.

Do grupo familiar, os sujeitos incorporam lembranças de acontecimentos que não vivenciaram diretamente e que, como observa Bosi (1979/2023), passam a acompanhá-los ao longo de toda a vida. Esses acontecimentos são recontados diversas vezes, até que se tornam parte da história de cada um. Dessa forma, ideias e valores vão sendo transmitidos ao longo de diferentes gerações sem que suas origens sejam identificadas. Os indivíduos se valem disso

para construir aquilo que mais lhes é próprio. Trata-se de uma elaboração subjetiva frente às recordações compartilhadas em contexto comunitário. É assim que a participante Catarina pode relatar, com detalhes, uma situação que ocorreu quando ainda estava na barriga de sua mãe: *“Ela ficou grávida de mim, mas (...) foi saber disso através de um guia (...). Uma entidade falou que ela já estava com tantos dias de gravidez (...), e que não precisava se preocupar. (...) Foi realmente como eles falaram, a gravidez mais tranquila”*. Se, por um lado, os indivíduos se recordam desses acontecimentos, que são importantes para a própria coesão do grupo, por outro, é comum que se lembrem de situações que só deixaram marcas neles mesmos: *“Eu lembro que eu ficava vendo aquilo tudo e eu só desabafava com o quadrinho de Iemanjá (...). Um dia, a minha mãe ficou muito brava, pegou aqueles quadrinhos e jogou no lixo”* (Mãe Catarina). Essas marcas serão relatadas se fizerem sentido nos termos das posições sociais assumidas no presente. Evidentemente que, se o passado serve para afirmar as identidades dos sujeitos, o que será lembrado deve corresponder às “questões que o presente” lhes coloca (Jedlowski, 2003, p. 221).

Do fim da infância ao início da vida adulta, as participantes relataram poucos acontecimentos relacionados à religião/espiritualidade, com exceção de Catarina. Mas, quando se trata do período próximo à entrada na umbanda, algo em comum aparece: Todas passaram por uma espécie de crise em suas vidas. Nessa época, a dor, o desespero e a aflição pareciam não ter fim. A situação de Rita envolvia dificuldades financeiras, adoecimentos e problemas na relação conjugal: *“Meu ex-marido faliu, então tivemos uma perda financeira imensa. A gente tinha um poder aquisitivo altíssimo. Faliu, perdemos tudo (...). Nós tivemos desesperos com saúde (...). Eram doenças e problemas de saúde constantes”*. Maria também passava por problemas financeiros, e afirma que foi a “necessidade” que lhe puxou para a religião umbandista: *“Com três meses de casada, o marido desempregou. Não arrumava emprego em lugar nenhum”*. Catarina, que já vinha enfrentando diversos problemas desde pequena, viu-se diante de mais uma infelicidade: *“Quando o meu segundo filho adoeceu (...), eu fiquei 20 dias lutando pela vida dele (...). Uma junta médica tinha desenganado meu filho”*. Sabina, por sua vez, começou a ter “manifestações esquisitas” a certa altura da juventude, e não conseguia explicá-las a partir das crenças religiosas da família.

Com exceção de Rita, que já cresceu no contexto umbandista – mas só foi iniciada aos 35 anos –, nenhuma das participantes conseguiu explicar, ou melhor, dar sentido ao sofrimento vivenciado com os recursos oferecidos por seus grupos de pertença. Diante disso,

a umbanda se apresentou como um caminho para a compreensão e a resolução dos problemas enfrentados. Assim como observado nesta pesquisa, Negrão (1996) também identificou em seu trabalho que boa parte das mães de santo e/ou pais de santo entraram na religião umbandista quando estavam passando por problemas de saúde e/ou outros “dramas pessoais”, tais como: “o desemprego, a separação conjugal, danos materiais, morte de pessoas queridas, etc.” (p. 181). Mas há, em número menor, aqueles que já nasceram e cresceram na religião, e que, portanto, não precisam, necessariamente, passar por eventos significativos para que possam tornar-se umbandistas. No primeiro caso, quando a aflição bate à porta, diz-se que o sujeito entrou no terreiro pelo caminho da dor.

Que a aflição é um motivo para se procurar um terreiro de umbanda, isso também é observado por Brumana e Martínez (1991). Mas estes autores acrescentam: a resolução da crise não necessariamente implica a entrada na religião. Os sujeitos podem passar pela experiência da cura durante os rituais e, mesmo assim, permanecer na condição de frequentadores ao invés de adeptos. É preciso lembrar que a umbanda não se propõe a uma busca ativa de novos membros. Não é isto que orienta suas práticas. Portanto, “não existe um corte absoluto entre um antes e um depois do encontro com uma ‘mensagem’ como parece ocorrer, aí sim, nas conversões pentecostais” (p. 142, grifo dos autores). O que deve ser levado em conta é que, ao terem suas dores aliviadas no chão de terreiro, os indivíduos vivenciam no próprio corpo os efeitos daquilo a que a umbanda se dispõe: acolher os aflitos através da força espiritual e dos recursos da natureza. A partir disso, passam a ter diante de si a possibilidade de aprofundar os laços com a religião.

Geralmente, os indivíduos são conduzidos à umbanda por intermédio de pessoas que já conhecem a religião (Brumana & Martínez, 1991). Foi assim que Sabina chegou ao terreiro. É que um senhor mais velho, dono de um ferro-velho, ao notar que havia algo errado se passando com ela, lhe disse: “*Eu estou vendo que você está precisando ir para o centro (...). Vou te levar na umbanda*”. O mesmo ocorreu com Maria: uma cartomante lhe orientou a buscar ajuda espiritual em um centro localizado lá na rua Capitólio. Mas há, nisso, um ponto a ser destacado. Os agentes que conduzem os sofredores em direção à umbanda precisam demonstrar, de alguma forma, que o local de destino é de confiança, e que, ali, qualquer sofrimento será acolhido. Não à toa, os que costumam fazer essa orientação são colegas de trabalho, vizinhos, amigos da família e/ou outros conhecidos.

Quem conduz um amigo e/ou conhecido ao terreiro certamente tem alguma história para contar envolvendo as tecnologias de cura dessa religião. Seja um caso a respeito de si mesmo ou de outrem, o fato é que o relato sempre aponta para a dimensão da experiência vivida. O exemplo de uma pessoa pode servir a outra: nisso reside muito do código umbandista. A partir deste, o sujeito percebe que sua trajetória se articula com a de muitos outros, embora possa tomar contornos singulares. A “consciência aguda do mundo”, como colocado por DaMatta (1991), que aponta para o momento em que o sujeito vivencia a dor própria do existir, abre um campo de possibilidades de trabalho coletivo pautado em um sistema que “resgata a relação de todos com todos e de todos com tudo” (p. 24).

Até aqui, percebe-se que, no início das trajetórias das mães de santo entrevistadas, houve quem cruzasse os seus caminhos e apontasse uma direção, qual seja: o terreiro de umbanda. Mas isso não se deu da mesma forma entre as participantes, uma vez que cada uma vinha passando por questões diferentes em momentos e contextos sociais distintos. Rita, por exemplo, cresceu em um lar umbandista, e, portanto, não se lembra de uma pessoa específica que tenha lhe apresentado a religião. Contudo, precisou passar por várias crises antes de tomar a decisão de fazer parte da umbanda. Quando se recorda dessa época, essa mãe de santo refaz, por intermédio da memória, uma parte da conversa que teve com seu padrasto. Este havia lhe dito: “*Olha, vamos começar a olhar, porque a gente está achando que isso é espiritual*”. Foi a partir disso que seu processo na espiritualidade começou. E o que dizer de Catarina? Suas lembranças refazem dois percursos: no primeiro, sua mãe lhe direciona a um centro dirigido por uma senhora que atendia com o senhor exu da meia-noite. No segundo, o olhar repousa na figura da costureira de sua mãe, que a conduziu ao terreiro de Mãe Maria.

Apesar de já ter passado por outros terreiros, foi na casa de Mãe Maria que Catarina decidiu fazer sua iniciação. Como já mencionado, mesmo que o sujeito passe por um atendimento na umbanda e tenha sua questão resolvida, não necessariamente se tornará adepto da religião. Nas trajetórias analisadas, as mulheres se tornaram umbandistas quando, após tentativas frustradas de explicar os sofrimentos vivenciados, se depararam com uma possibilidade de entendimento que colocava a aflição em diálogo com o mundo espiritual. Foi no centro de Mãe Maria que Catarina escutou: “*Você tem uma espiritualidade que seu pai não seguiu a missão dele, sua mãe não cumpriu a missão dela, e recaiu sobre você*”. Essa mensagem ficou adormecida em seu espírito aguardando o momento propício para reaparecer. Isto porque Catarina ainda fugia da possibilidade de assumir a referida missão, que, como se

vê, era uma coisa de família. Sendo assim, depois de receber as orientações e ser aconselhada a fazer banhos de ervas, foi embora e não voltou por algum tempo. Contudo, na época em que seu filho ficou à beira da morte, situação que lhe trouxe muita dor, aquela mensagem começou a fazer ainda mais sentido. Nessas circunstâncias, a lembrança do encontro que teve com a mãe de santo se renovou e deu, nos termos de Bosi (1979/2023), uma “quantidade inesperada de folhas novas” (p. 445). Era preciso aceitar e seguir a missão que seus antepassados não cumpriram. Desse modo, a decisão de entrar na umbanda foi tomada.

Assim como Catarina, todas as outras participantes desta pesquisa recorreram ao mundo espiritual para explicar seus sofrimentos. É certo que uma força maior, inteligente e misteriosa estava atuando em suas vidas. E não havia como ser de outro modo, porque, afinal, nenhuma outra pessoa conseguia explicar, em termos racionais, a origem daquelas aflições. Negrão (1996) também observou esse fenômeno em seu estudo, bem como o fato de que a cura e/ou resolução dos problemas enfrentados só vinha por meio do desenvolvimento mediúnico. Mas isso foi observado entre mães e pais de santo, não sendo possível generalizar para todos os casos.

Nesta pesquisa, o desenvolvimento da mediunidade foi uma exigência que se apresentou no início da trajetória das entrevistadas, sendo visto como algo incontornável. Sabina, por exemplo, ouviu de um pai de santo o seguinte: “*Você tem que desenvolver, senão você vai ter problema na sua vida*”. No caso de Maria, não teve jeito. Quando entrou em um centro de umbanda pela primeira vez, incorporou o Caboclo Sultão das Matas. Depois disso, começou o processo de desenvolvimento na umbanda, e, assim, outras entidades puderam aparecer. Para essa participante, seu “*problema era a parte mediúnica*”, que estava atrelada a necessidade de cumprimento de uma missão.

Apesar de haver, entre as entrevistadas, o entendimento de que os dons mediúnicos lhes acompanham desde o berço, ou seja, foram recebidos e/ou herdados de família, considera-se que, em algum momento, os mesmos precisaram ser desenvolvidos. Caso contrário, permaneceriam adormecidos e/ou invadiriam, inesperadamente, suas vidas, trazendo sérios problemas. A partir dessa compreensão, Mãe Maria afirma: “*Todo mundo nasce médium. Você tem sua intuição, você sente se não vai dar certo. Só que você não segue, você não faz aquilo (...) A gente prevê as coisas. Quando se lembra da própria trajetória, essa participante relata: “Eu já sentia a presença e já cumpria. Então foi muito sacrifício, e hoje eu estendo a bandeira da vitória*”. Catarina, por sua vez, se recorda que, quando já estava

cansada de fugir da própria espiritualidade, falou com sua mãe: “*Mamãe, eu quero ir para um lugar para me desenvolver. Eu quero chegar em um lugar. Eu não quero mais que me afaste, porque eu estou me sentindo mal com isso*”. É preciso, portanto, fazer alguma coisa, e a melhor forma é utilizar a força espiritual em benefício de si, do outro e do mundo. É necessário colocar-se como médium - sentir, pensar e agir como tal, tendo como referência as diretrizes e os fundamentos de um terreiro de umbanda.

Na perspectiva de Brumana e Martínez (1991), a decisão de tornar-se médium passa pela ideia de que há um dever a ser cumprido junto aos espíritos e outras divindades. Se essa decisão não for tomada, o sujeito pode vivenciar diferentes males em sua vida. Nesse sentido, é necessário “encontrar um lugar adequado para desenvolver sua mediunidade, relacionando-se com um pai ou mãe de santo que lhe facilite isso e com uma clientela cujos problemas é sua ‘missão’ – e a dos Orixás que nele incorporem – resolver” (p. 181, grifo dos autores). A crença de que existe uma missão espiritual a ser cumprida pelos indivíduos é algo importante no cenário umbandista sendo, inclusive, utilizada para justificar a assunção de alguns papéis ou cargos na religião. É evidente que, se existe um dom ou uma missão espiritual, estes precisam ser reconhecidos pelas outras pessoas, por uma comunidade, por um grupo de pertença. É necessário que sejam nomeados de acordo com as representações, crenças e valores da umbanda. Entende-se, pois, que as habilidades espirituais que se supõe terem sido dadas pelas divindades devem ser lapidadas e aperfeiçoadas, o que ocorre, fundamentalmente, nos rituais do terreiro, junto aos que já passaram pelo mesmo processo.

O dever espiritual expressa, afinal, o compromisso com os antepassados. É um voltar-se para aqueles que já viveram em terra e que passaram a assumir uma condição de “supravivência” (Simas & Rufino, 2018). Neste contexto, enquanto existir memória, existirá vida para os que já se foram. É aqui que a morte é driblada - na mesma via em que as lembranças florescem. Mas não há como saber ao certo a que caminho o sujeito será levado após aceitar a própria missão. É que, na verdade, há, nisso, uma dinâmica entre o que pressupõe ter sido dado e o movimento do dar-se. Assim, a questão da aceitação cede lugar à ideia de reconhecimento e construção. A missão deve ser reconhecida como projeto de vida, mas está por ser construída a cada instante. Para isso, é fundamental que se construa vínculos com outras pessoas, encarnadas ou desencarnadas, com as quais se deseja caminhar. Tão importante quanto os caminhos a serem trilhados, são aqueles pelos quais já se percorreu. Há, nestes últimos, as pistas que levam à compreensão daquilo que é próprio da vida: o

sofrimento, a alegria, o amor, a fé, a esperança, a convivência e outras coisas mais que passam pelo afeto e ganham corpo por intermédio da linguagem.

Ao reconstruírem suas trajetórias religiosas, as participantes desta pesquisa também se atentaram para aspectos significativos relacionados aos espaços pelos quais percorreram antes de terem se tornado umbandistas. A casa da família, o terreiro, a igreja, as ruas da cidade e outros espaços são testemunhas do que essas mulheres foram nesse período. A Sabina de hoje, que um dia foi fortemente católica, lembra com carinho da Igreja Nossa Senhora da Conceição, situada em frente à casa em que seus parentes moravam, e relata: “*A Conceição me acompanha (...). A mim e a minha mãe...e a minha família, porque ela está presente em toda a minha família*”. Lembra-se, também, do centro espírita onde conheceu uma senhora que tinha muito conhecimento, mas que, por ser negra, não tinha permissão para ocupar um lugar de destaque nas sessões. Quando se recorda do trajeto que fazia com essa mulher – trajeto “*que não era longe e nem perto*” – Sabina se aproxima de um tempo no qual passou por várias dificuldades, mas que também teve a possibilidade de conhecer coisas novas:

A gente vinha conversando até o centro da cidade. Aí chegava no centro da cidade, eu ia para o meu ponto e ela ia para o ponto de ônibus dela (...). A gente tomava ônibus lá em cima e vinha conversando (...). Mas quando era mais cedo, a gente vinha até o parque. A gente vinha conversando...andando a pé e conversando (Mãe Sabina).

Ressalta-se que, além de Sabina, todas as outras participantes desta pesquisa passaram boa parte da vida em Belo Horizonte. Muitas de suas lembranças apontam para aspectos culturais e sociais que envolveram suas experiências religiosas nessa cidade. Percebe-se, assim, a existência de um espaço comum, que sustenta memórias significativas relacionadas às vivências religiosas dessas mulheres. Os lugares percorridos são como testemunhas dos acontecimentos vivenciados em um período em que a decisão de fazer parte da umbanda ainda não havia sido tomada.

Como se sabe, as imagens evocadas pelos sujeitos estão associadas a lugares, espaços e objetos sociais. O processo de reconstrução das lembranças implica um esforço de localização espaço-temporal. Isso possibilita a distinção entre o fluxo de vivências do presente e os acontecimentos do passado. Além disso, ao contrário do tempo, os espaços da memória oferecem aos sujeitos a sensação de estabilidade. Por meio deles, é possível lembrar-se

daquilo que se foi um dia e das relações que foram estabelecidas com outras pessoas (Schmidt & Mahfoud, 1993).

A via tomada pelas mulheres entrevistadas para falar sobre o início de suas trajetórias religiosas passa pelo espaço comum supracitado. É preciso ressaltar que as mães de santo Rita e Catarina são de uma geração mais nova e, sendo assim, os modos pelos quais suas vivências se deram nesse espaço se relacionam com o próprio contexto histórico e cultural da época. De todo modo, a partir da articulação e análise dessas trajetórias, observa-se que: a) as experiências religiosas vivenciadas junto à família assumem um lugar importante nas memórias das participantes e, portanto, não podem ser desconsideradas, ainda que as práticas familiares não estejam ligadas diretamente às tradições afro-brasileiras; b) o sofrimento e a aflição gerados por diferentes problemas levaram essas mulheres a procurarem ajuda na umbanda, sendo essa relação mediada por outras pessoas que já conheciam a religião; c) a decisão de fazer parte de um terreiro foi motivada pela ideia de que o sofrimento podia ser explicado do ponto de vista espiritual e resolvido através do desenvolvimento da mediunidade; e d) o desenvolvimento da mediunidade como condição para a cura esteve pautada na ideia de missão e/ou dever espiritual, considerando que, ao cuidarem de si mesmas, essas mulheres também poderiam cuidar de seus próprios antepassados.

8.2 O processo de tornar-se umbandista

Observa-se, a partir dos relatos analisados, que as mulheres entrevistadas chegaram à umbanda pelo caminho da dor, com a esperança de encontrar a cura para os males vivenciados. Uma vez que todas traziam dons espirituais, o desenvolvimento destes tornou-se condição indispensável para a resolução das dificuldades enfrentadas. Esses dons, geralmente tidos como mediúnicos, indicavam a existência de uma missão que deveria ser cumprida em contexto comunitário, ou seja, no ambiente de terreiro. Para tanto, foi necessário dedicar-se por completo às coisas da religião, tendo como referência, desde o princípio, as orientações dadas pelas mães de santo e/ou pais de santo.

As participantes entendem que os dons mediúnicos, entre os quais está incluída a habilidade de incorporar guias espirituais, precisam ser controlados, e isso envolve um longo processo de aprendizado prático dentro e fora do terreiro. Embora haja a compreensão de que a força espiritual aponta para a singularidade de cada um, considera-se que é necessário

utilizá-la em um ambiente social específico e em condições apropriadas. Assim, ao tornar-se adepto da umbanda, o sujeito deve se comportar conforme as regras do grupo, e sua mediunidade/espiritualidade começa a ser moldada e controlada nesse contexto. Para Mãe Maria, “*médium todo mundo nasce*”, mas é bom não se esquecer de uma coisa: “*Se o santo não conseguir te moldar, ele te larga (...). Se você entrar na linha, você chega lá*”. As diretrizes e os ensinamentos não podem ser rejeitados, já que isso poderia comprometer o desenvolvimento dos médiuns e prejudicar o próprio funcionamento da comunidade.

Segundo Bastide (1992), a vivência do sagrado é, em muitos aspectos, administrada por mecanismos institucionais. Se o transe não se submeter a um código socialmente dado e não passar pelo processo de domesticação, isto é, se não for regulado e gerido conforme as necessidades de uma comunidade, não é possível pensar em um sagrado coletivo. A coletividade só pode existir no âmbito de um sagrado domesticado, que se submete às leis das “boas maneiras” (p. 146) e pressupõe as trocas de experiências entre sujeitos. Nas sociedades tradicionais, o controle do transe selvagem – aquele que contraria uma ordem social já instituída – é algo desejado. Isso também pode ser observado, em alguma medida, nos cultos afro-brasileiros. Mas a força de domesticação é maior ou menor de acordo com a organização e o funcionamento de cada grupo religioso. No caso das religiões que se estruturam a partir de múltiplas influências, como ocorre na umbanda, essa força pode ser diminuída, tendo em vista a heterogeneidade de seus fundamentos.

Ainda que o transe selvagem passe por um processo de domesticação – porque isto tem uma funcionalidade social –, a percepção que se tem dele está ligada à crença no poder de atuação do divino, como se observa nos cultos tradicionais. Os sacerdotes e/ou sacerdotisas, cientes da força divina presente nesse tipo de transe, o acolhem, para, em seguida, controlá-lo, já que também temem a desordem (Bastide, 1992). Isto posto, nota-se que os terreiros de umbanda trabalham para que seja possível a ordenação do fenômeno da incorporação e de outras faculdades mediúnicas. Os dons que poderiam, antes, gerar descontentamento, tornam-se benéficos para todos. Foi assim que aconteceu com Mãe Sabina. Esta participante se lembra que começou a “*receber uns trecos em casa*” alguns anos após o falecimento de sua mãe, sem que pudesse compreender o que se passava. Isso trazia uma grande insatisfação. Mesmo que tentasse seguir a vida como de costume, a situação persistia. O que não se imaginava é que o mal-estar poderia aparecer a qualquer hora e em qualquer lugar: “*A gente foi lá e, no meio do negócio, que eu já estava na pizzaria, passei mal. Foi horrível, horrível.*

Eu comecei a ficar (...) depreciativa. Fui ficando depressiva". Mas, de acordo com um pai de santo, o problema seria resolvido dessa forma: "*Você tem que vir. Você vem, traz uma calça branca, uma camisa branca. Você tem que desenvolver*". Sabina seguiu o conselho do sacerdote e logo se tornou membro do terreiro. Nesta comunidade, foi bem acolhida e recebeu os cuidados que precisava.

Conforme os relatos das participantes, compreende-se que o bom acolhimento em uma comunidade umbandista é algo importante para que seja possível dar continuidade à própria trajetória na religião: "*O primeiro acolhimento é o que fica muito na gente, não é? É o primeiro*" (Mãe Catarina). Aqueles que acolheram as entrevistadas no período posterior à entrada na umbanda são testemunhas dos sofrimentos vivenciados por elas: "*Mãe, você lembra o tanto que eu chorava. Mãe, que dor era aquela?*" (Mãe Catarina). As mães de santo e/ou pais de santo, assim como os membros mais velhos do terreiro, por já terem passado por experiências parecidas com as dos novos adeptos, colocam-se na posição de bons conselheiros. O acolhimento se torna, assim, ainda mais afetuoso. Há um sentido de compreensão mútua, o que favorece o processo de aprendizado na religião.

Para que possa aprender sobre as coisas de terreiro e, a partir disso, desenvolver sua mediunidade, o umbandista precisa seguir uma série de normas. Exige-se do mesmo a adoção de boas condutas, e as outras pessoas fazem questão de verificar se há algum comportamento inadequado que possa comprometer o funcionamento da comunidade. Espera-se, também, que todos cumpram os preceitos determinados e frequentem as atividades religiosas com regularidade (Brumana & Martínez, 1991). Durante todo o percurso como filho de santo, o médium passa por processos iniciáticos e/ou rituais diversos, que possibilitam o aprofundamento dos laços com a espiritualidade e a comunidade de pertença.

Do ponto de vista de Bergo (2011), as ações adotadas por um terreiro não têm como foco específico a promoção do aprendizado entre seus membros. O interesse da comunidade se volta para a "prática religiosa" em si, e é nesse contexto que o sujeito aprende (p. 125). Se a participação nas atividades religiosas não for possível, não há como desenvolver a própria mediunidade ou mesmo "aprimorar" aquilo que já se sabe (p. 125). Como afirma a participante Rita, a umbanda não utiliza um livro de referência para guiar seus rituais. Tudo se trata de vivência: "*O que eu vejo a minha mãe fazer, eu aprendo (...). Você mais aprende quando está lá no terreiro*". Para Catarina, o aprendizado ocorre "*à medida que você vai*

fazendo uma obrigação, outra obrigação”, não havendo, portanto, *“uma quantidade de ensinios”*.

São muitas as possibilidades de aprendizado nos terreiros, já que os saberes da religião são transmitidos de diferentes formas. O que se verifica, nesse contexto, são movimentos de *“imitação, observação, experimentação”* e *“encorajamentos recíprocos”* (Bergo, 2011, p. 240) entre os sujeitos. Mas as obrigações e os rituais adotados sempre trazem elementos de recordação. As experiências do passado se tornam referência para qualquer atividade realizada em contexto comunitário: *“Nós vamos viver conforme uma tradição vem trazendo (...). Eu sou filha de Iemanjá porque alguém antes de mim foi. Alguém antes de mim, dentro da minha linha ancestral, cultuou Iemanjá para que, hoje, eu pudesse estar aqui cultuando também”* (Mãe Rita).

Segundo Connerton (1999), os conhecimentos e saberes acerca do passado de um grupo são conservados e transmitidos através de rituais e práticas corporais. Esses rituais possuem um caráter simbólico, formal e repetitivo, e fornecem sentido à vida dos seus praticantes. Nos centros de umbanda, a realização dos cultos em contexto comunitário pressupõe o compartilhamento de memórias; caso contrário, o funcionamento e a organização dos mesmos certamente seriam questionados, ou seja, não seriam vistos como legítimos. Certas lembranças são evocadas mais facilmente entre os membros de uma comunidade umbandista justamente porque são importantes para que o terreiro possa continuar existindo. Neste caso, é imprescindível que os membros mais velhos tenham interesse em transmitir o que sabem para os mais novos.

Os membros mais velhos de um centro de umbanda se colocam como guardiões das memórias do grupo. Seus conhecimentos resultam de uma história vivida junto à comunidade e, sendo assim, servem de orientação para os mais novos. Estes últimos, ao participarem das atividades religiosas propostas em contexto comunitário, fortalecem os vínculos de pertencimento à religião. Nesse processo, em que se percebe a produção de uma identidade umbandista, estão em jogo, como aponta Bergo (2011), tanto as *“trajetórias pessoais”* do médium quanto os *“propósitos e ações mobilizadoras da sua família de santo”* (p. 132). Os rumos que o umbandista tomará ao longo do seu desenvolvimento dependerá, portanto, de aspectos referentes ao seu percurso de vida e das experiências proporcionadas no âmbito do terreiro.

Ao tornar-se membro de um terreiro, o sujeito aprende que é preciso respeitar o tempo de cada coisa. É experienciando diferentes dimensões do culto que poderá, em algum momento, mudar de posição e assumir responsabilidades mais complexas no interior do grupo. Quando essa mudança acontece, o médium, que inicialmente tem uma atuação mais limitada – já que certas tarefas só podem ser executadas pelos mais velhos –, passa a ter uma participação plena. Evidentemente que a função exercida pelos principiantes não é vista como menos importante. Pelo contrário, é considerada fundamental para a organização social da comunidade. A questão é que, à medida que o umbandista muda de posição, a forma com que se relaciona com a religião também se modifica (Bergo, 2011). Para que seja possível essa mudança, é necessário passar por diferentes rituais. Sendo assim, o tempo vivido na religião é valorizado porque aponta, acima de tudo, para o cumprimento dos deveres e obrigações exigidos no contexto do terreiro: *“Não é por tempo que você está no omolokô, na umbanda. É por obrigações feitas e cumpridas (...). Às vezes, tem uma filha de santo que está desde os 13 anos (...) dentro do terreiro (...), mas não tem todos os anos cumpridos”* (Mãe Catarina).

Como mencionado, as obrigações cumpridas pelos umbandistas ao longo de suas trajetórias variam em função de múltiplos fatores. Algumas exigências são próprias de uma fase mais inicial e outras vão aparecendo gradualmente, conforme o desenvolvimento de cada médium. No caso de Rita, a entrada na umbanda foi marcada pela realização de um bori, *“que é um nível iniciático básico”*. Naquela época, seu pai lhe disse que isso era necessário devido a uma *“cobrança de santo”*. Hoje, a percepção que essa participante tem sobre o acontecimento é outra: *“O santo não te cobra nada. O santo não vai te bater (...). Ele vai começar a manifestar, e você vai saber, ou não, lidar com aquilo”*. De todo modo, percebe-se, a partir de seus relatos, que esse ritual foi importante em sua caminhada. A partir dele, foi possível ter acesso a atividades que eram reservadas somente para pessoas que já tinham passado pela iniciação:

Meu bori, ele foi já um processo que me preparou para algumas coisas. Então eu fui preparada para algumas coisas (...). Quando alguém ia colocar o santo na sala, eu podia entrar e vestir a pessoa. Então eu tinha essa autorização. Eu tinha autorização para ajudá-los nos processos de preparar comida, preparar os materiais para o que eles fossem fazer. Eu não participava internamente das coisas que eu não tinha passado por elas, não. Mas eu ajudava nesse processo de

preparação. Ali eu já fui (...) ensinada com um monte de coisa (Mãe Rita).

Quando era chamada para ajudar na preparação dos rituais, Rita sempre fazia questionamentos sobre aquilo que não compreendia: *“Por que acende a vela assim? Por que coloca esse pano aqui? Por que ele está assim? Por que esse copo é assado?”*. Isso é muito comum entre os umbandistas principiantes. Nota-se, entre estes, um grande interesse pelos significados das atividades realizadas no terreiro: *“E isso me fez real aprender tudo. Porque eu perguntava tudo (...). Eu tinha o signo e o significado também”* (Mãe Rita). Connerton (1999) assinala que os rituais precisam fazer sentido para os sujeitos que os praticam. É difícil celebrar, portanto, algo que não tem importância para si mesmo e/ou para a comunidade de pertença. As práticas religiosas adquirem valor ao se ligarem à história do grupo e de seus membros, permitindo o estabelecimento de uma relação de continuidade com as experiências do passado. Nesse contexto, há sempre um conjunto de expectativas sobre as formas de atuação na realidade social. São essas expectativas que guiam os novos médiuns na umbanda.

Ainda que os umbandistas principiantes adotem uma postura questionadora acerca das atividades realizadas em suas comunidades, nem sempre é possível alcançar as respostas para todas as perguntas. Certos segredos só são revelados quando há o reconhecimento de que os médiuns estão devidamente preparados para recebê-los (Bergo, 2011). Em alguns casos, só é possível ter acesso a determinados conhecimentos se o sujeito passar por rituais – como a feitura do santo – que o levem ao sacerdócio: *“São segredos que só o iniciado é que vai ter, aquele que se propõe ao sacerdócio”* (Mãe Catarina). Foi assim que as participantes desta pesquisa puderam acessar outros saberes e ter um maior protagonismo no contexto do terreiro. Mas, para Rita e Catarina, a iniciação não foi um processo fácil, sobretudo em razão das dificuldades enfrentadas no cumprimento dos preceitos:

Eu não podia andar de roupa escura nenhuma, só de branco; eu não podia sentar na cadeira; eu não podia comer de garfo e faca; eu não podia comer carne, café, chocolate... nada disso. Eu não podia manter relação sexual. Eu não podia beber álcool. Eu não podia sair de casa (...). Você pensa em uma pessoa que fica seis meses reclusa desse tanto. Eu não podia ver televisão; eu não podia entrar na internet. Eu tinha que saber o que eu podia ver. Então livros que eu podia ler tinham que ser com assuntos mais amenos. E por aí vai. Foi um

período que eu não estava trabalhando porque eu tinha acabado de pedir licença não remunerada (...). Estava cuidando só da minha empresa. Então eu estava trabalhando em casa. Então eu não fazia nada. Foi uma dedicação ali dentro de uma fé (...). Então foi um período muito difícil para mim. Sem contar que eu era mais cobrada por ser a filha da mãe de santo (Mãe Rita).

Uma coisa é você falar que vai fazer, outra coisa é você fazer. Eu tive que enfrentar o pai dos meus filhos. Eu tive que enfrentar a minha mãe, meu irmão, minha família toda. Porque foram 90 dias de branco. Eu trabalhava com tudo, dormindo na esteira, tendo preceito de não ter relação sexual com um marido que não tinha entendimento. Então o que me fortalecia era o Orixá (Mãe Catarina).

Diante das dificuldades, o amor pelos orixás e a confiança nos guias espirituais (sentimentos que foram construídos ao longo dos anos) encorajaram essas mulheres a continuarem se dedicando à religião. Seus relatos parecem indicar que a permanência na umbanda só é possível se houver amor pela vida de terreiro. A participante Rita, ao se lembrar do período em que decidiu assumir essa forma de vida, relata: *“Aquilo começou a me despertar. Eu comecei a me sentir confortável fazendo as coisas para o terreiro. Eu comecei a me sentir feliz (...). Eu comecei a me sentir em casa. Eu comecei a achar o meu lugar”*. Sabina também teve uma experiência parecida, mas tem um conselho para dar: *“Você tem que ficar pelo coração. Se não, muitos são chamados, porém, poucos são os escolhidos (...). Quando o coração parar de bater, quando o coração não estiver mais na religião, você vai oprimir. E aí acabou”*. Às vezes, o coração se apresenta como uma bússola; para quem deseja avançar na própria caminhada, é sempre bom tê-la por perto.

Para as entrevistadas, a permanência na umbanda só é possível se houver, de alguma forma, amor pelas coisas da religião. Mas essa permanência depende da construção de vínculos de pertencimento ao terreiro, e isso nem sempre ocorre de maneira satisfatória. Brumana e Martínez (1991) destacam que alguns médiuns não conseguem se adaptar às normas de convivência da comunidade e, por isso, partem em busca de outros centros com a esperança de encontrar aquele que seja ideal. Nesse percurso, podem vivenciar uma espécie de desilusão ao não encontrar o lugar desejado. Como alternativa, alguns desses umbandistas decidem abrir o próprio terreiro, acreditando que há um propósito espiritual a ser cumprido no âmbito do sacerdócio.

No cenário umbandista, além dos sujeitos que vivem em uma condição “errante” por não conseguirem encontrar o lugar ideal, há, também, aqueles que estabelecem profundas relações com um único terreiro (Brumana & Martínez, 1991, p. 194). A participante Catarina, por exemplo, conheceu vários centros de umbanda, mas foi na casa de Mãe Maria que decidiu passar por rituais de iniciação. Quando se lembra das experiências que teve nessa comunidade, relata: *“Eu fui construindo as minhas questões de vencer e de continuar vivendo e querendo viver (...) em cima dos ensinamentos aqui, entendeu?”*. Foi assim que Catarina conseguiu enfrentar as dificuldades e retomar o desejo pela vida.

Muitas vezes, quando os sujeitos começam a se desenvolver na umbanda, creem que estarão livres do sofrimento, mas isso não acontece como o esperado: *“Quando deu o rompimento do meu casamento, (...) eu fiquei muito revoltada, sabe? Como assim? Um grande amor. A gente estava começando um desenvolvimento e deu nisso”* (Mãe Catarina). Nesse contexto, pode aparecer a vontade de desistir:

Quando eu fiz três anos de santo, eu quis largar tudo (...). E aí meus guias falaram: Calma, devagar. Quando eu fiz sete anos (...), que eu perdi meu pai de santo, eu tive vontade de largar tudo também. Então, por vários momentos, eu tenho vontade de largar, porque não é uma vida fácil (Mãe Rita).

Depois de um tempo na religião, o umbandista começa a aceitar o fato de que a jornada também é marcada por dificuldades, porque, afinal, isso é próprio da condição humana. Contudo, essa aceitação pressupõe um reposicionamento diante das vicissitudes da vida. Entende-se que, com os recursos da espiritualidade e com a força do terreiro, o médium não ficará tão vulnerável como antes. Mudando a forma como responde aos problemas, poderá transformar os rumos do próprio destino: *“Depois do santo, eu dirijo o meu destino”* (Mãe Maria).

A construção de vínculos de pertencimento ao terreiro, processo fundamental para que o umbandista se estabeleça na comunidade, possibilita a utilização de estratégias coletivas para o enfrentamento das dificuldades da vida. Como apontado anteriormente, ao tornar-se membro fixo de uma casa de umbanda, o sujeito precisa se submeter às regras do grupo e estabelecer uma comunhão de pensamentos com o mesmo. Assim, essa casa poderá, mais tarde, dar permissão para que o médium assumo o sacerdócio (Brumana & Martínez, 1991).

Entre as participantes desta pesquisa, a possibilidade de assumir o sacerdócio se apresentou de diferentes formas, mas sempre esteve articulada com a ideia de propósito ou dever espiritual. Por um lado, o propósito é visto como algo dado pelas divindades; por outro, é percebido como um caminho a ser construído. De todo modo, com o tempo, após terem passado pela iniciação e terem alcançado um nível de participação plena no contexto do terreiro, essas mulheres receberam de suas mães de santo e/ou pais de santo a permissão para ocuparem um cargo que, em termos hierárquicos, é o mais importante na religião umbandista.

8.3 O processo de tornar-se mãe de santo

Os caminhos que levam as mulheres umbandistas ao sacerdócio são múltiplos, e só ganham forma à medida que são construídos. Em certo sentido, pode-se dizer que a possibilidade de tornar-se mãe de santo está dada para todas as filhas de santo de um terreiro, mas isso ultrapassa os limites de um desejo pessoal. Desse modo, não basta sentir-se apto para abrir uma casa, é necessário que haja um reconhecimento social e espiritual dessa vocação (Bergo, 2011).

Entre os caminhos que levam ao sacerdócio, observa-se dois movimentos possíveis: por um lado, o médium pode sair de um terreiro devido a conflitos internos – como brigas, fofocas ou desavenças geradas por ciúmes – e tomar a decisão de abrir sua própria casa (Bergo, 2011); por outro, pode permanecer em uma casa de umbanda até receber de sua mãe de santo ou de seu pai de santo a autorização para fundar um novo centro. Foi isso que aconteceu com Sabina: *“Ele me deu (...) o decá aberto. Quando é aberto, você tem que ter a sua casa (...). Seria um certificado que a espiritualidade, o seu pai de santo, te dá, dizendo que você tem condição de ter a sua própria casa”*. Diferente de Sabina, a participante Rita sempre soube que estava destinada a ocupar um lugar importante no sacerdócio, já que isso vinha de família: *“É um caminho que estava traçado pra mim (...). Nós estamos dentro de uma tradição ancestral (...); o mais lógico é que um filho herde. Se eu tenho essa condição, por que eu vou deixar outro herdar, sendo que eu posso fazê-lo?”*. Nas trajetórias dessas e das demais entrevistadas, a ocupação do cargo só se deu após a realização de certos rituais de iniciação. Junto aos processos iniciáticos, foi necessário o reconhecimento de que essas mulheres já tinham desenvolvido as habilidades necessárias para o exercício da função.

Geralmente, espera-se das mães de santo uma dedicação maior do que a dos outros membros do terreiro. A participante Maria relata que, depois que passou a ocupar esse cargo, “*a responsabilidade dobrou*”. Não é, pois, tarefa fácil se colocar como dirigente de uma casa de umbanda. É preciso tempo e disposição para dedicar-se por completo às coisas do santo e a todas as questões que atravessam a comunidade (Bergo, 2011; Negrão, 1996). Muitas vezes, essa dedicação envolve uma série de renúncias. Sabina se lembra que, quando se tornou mãe de santo, teve que abrir mão do namoro e do emprego:

Foi um parto terminar com o namorando (...). O que você explica? Mas eu tive um propósito. Eu entendi o propósito. Eu entendi que eu ia ter que fazer muita...E o que mais me doeu não foi o namorado, não, sabe? O que mais me doeu foi o emprego. Em 96, eu tive que largar o emprego com muita dor no coração e no meu bolso, porque eu ganhava muito bem, e isso atrapalhou demais a minha aposentadoria. Eu poderia ter uma aposentadoria muito melhor do que a que eu tenho hoje (Mãe Sabina).

Desde que recebeu a autorização para abrir sua casa de umbanda, Sabina começou a dar prioridade às coisas da religião. Todas as suas decisões foram tomadas com base na ideia de propósito espiritual. Mesmo quando estava insatisfeita com as próprias escolhas, não deixava de cumprir as exigências dos guias e orixás. O mesmo ocorreu com as demais participantes desta pesquisa. Tudo isso aponta, afinal, para a necessidade de dedicar-se integralmente à vida de terreiro. E essa vida caracteriza-se, acima de tudo, pela prática do cuidado.

Na umbanda, as mães de santo se colocam como “especialistas em cuidados”, e esta função está ligada, fundamentalmente, à ideia de maternagem (Carneiro & Giacomini, 2020, p. 284). A maternagem implica, nesse sentido, uma postura atenta e comprometida com o bem-estar da família de santo, bem como uma “*expertise*” no trato com os guias e orixás. A mulher que ocupa esse lugar se apresenta como a principal mediadora entre o mundo físico e o espiritual, sendo ela a responsável por reconhecer e despertar o sagrado que existe em cada médium. Seu corpo e suas palavras se tornam vias importantes para as práticas de cura. Mas esse corpo só é, no presente, capaz de curar outros corpos, porque outrora também foi curado.

Foi porque receberam o axé de suas mães de santo e de seus pais de santo, bem como dos guias e orixás, que as participantes desta pesquisa puderam chegar ao sacerdócio. Com

essa força, Sabina e Maria conseguiram abrir seus próprios terreiros e dar continuidade às práticas de caridade que vinham sendo adotadas nas casas às quais pertenciam. À princípio, essas duas mulheres atuavam de forma muito simples nos fundos de casa: “(...) *Atendia na sala. Depois fomos abrindo, abrindo. Quando via, estava lotado*” (Mãe Maria). Segundo Negrão (1996), é muito comum que a formação de um centro de umbanda ocorra em ambientes domésticos. Aos poucos, à medida que os rituais vão sendo realizados, estes se tornam locais sagrados. Sendo assim, a sala, o quarto, a garagem ou o quintal de uma família podem, quando transformados pela prática religiosa cotidiana, se colocar como espaços nos quais o extraordinário acontece. Foi em um cômodo muito simples que Sabina e seus mestres espirituais começaram a acolher os aflitos: “*Rezávamos terço para as pessoas que estavam doentes. Fazia aquelas coisas. Vinha o pai Mateus e conversava com a gente. Vinha mãe Maria e conversava (...) com eles. E nós caminhamos quatro anos assim*”.

Em alguns casos, a mãe de santo e seu pequeno grupo podem se mudar de um ambiente doméstico para um local que ofereça melhores condições para a realização das atividades religiosas. É que um cômodo de casa nem sempre comporta o que precisa ser feito em um terreiro de umbanda, e, sendo assim, torna-se necessário procurar ou construir uma casa mais adequada para esse fim. A própria ampliação da comunidade exige uma ampliação do espaço de culto. Mas nisso reside um problema: muitas vezes, as mães de santo não têm recursos para fazer tal construção. O desejo e o entusiasmo não parecem ser suficientes para levantar as paredes do centro, já que, sem condições financeiras, nada se mostra possível. A situação só melhora se outras pessoas se juntarem com o mesmo objetivo, o que torna tudo isso uma tarefa coletiva. Sabina conseguiu construir seu terreiro, por exemplo, com a ajuda de amigos e familiares: “*A gente ganhava tinta, fio, e fomos fazendo aquele caixotinho pequenininho. Aquele caixotinho foi crescendo apesar de tudo que passamos*”. Além disso, a própria espiritualidade contribuiu para que as coisas pudessem dar certo: “*Você vê aquele mundaréu, Oxumarê que deu (...). Eu tenho uma fé inabalável em Oxumarê. Se eu falar para você ‘eu vou fazer’, eu faço*” (Mãe Sabina).

Para a construção de seus terreiros, as participantes Sabina e Maria se apoiaram nos conhecimentos obtidos ao longo de suas trajetórias na Umbanda. Não podia ser de outra forma, já que, como afirma Connerton (1999), todo empreendimento, mesmo que se queira original, apresenta, necessariamente, elementos de recordação. Esse autor questiona a ideia de que uma prática social possa ser produzida sem o apoio de experiências anteriores.

Evidentemente que os sujeitos assumem uma postura ativa na produção da própria realidade, e podem, com toda potência criativa que possuem, transformar aquilo que já está dado. Os projetos para o futuro trazem elementos relacionados às trajetórias dos sujeitos, mas também envolvem um movimento de lançar a si mesmo em outros caminhos possíveis. Mas as vias que levam ao futuro desejado são sempre idealizadas conforme as determinações do presente. É isso que se observa nos planejamentos de Rita:

Nós vamos a Lagoa Santa montar uma grande comunidade de tradição de matriz africana, em que nós teremos espaços para o culto da umbanda – que já cultuamos –, o culto do omelokô (...), o culto da quimbanda – que minha mãe cultua –, e eu vou ter a oportunidade de ter o meu canto para cultivar angola. Então nós vamos ser uma grande comunidade. Nós vamos ter quatro vertentes diferentes do culto de tradição de matriz africana. Então é para isso que nós estamos caminhando (Mãe Rita)

Como se vê, a construção de um terreiro se caracteriza como um trabalho fundamentalmente coletivo, que se apoia, sempre, nas experiências do passado. Ressalta-se, contudo, que a mãe de santo é a principal responsável por traçar caminhos possíveis para que a comunidade possa continuar existindo. Isso nem sempre se mostra uma tarefa fácil. A manutenção de uma casa de umbanda, embora aponte para um compromisso firmado em contexto comunitário, sempre gera maior sobrecarga para quem se coloca como dirigente (Negrão, 1996). Além disso, como relata a participante Sabina, “*muitas coisas você não pode dividir com os filhos*”, já que estes não estão preparados para lidar com questões que perpassam o sacerdócio. Nesse contexto, a experiência do sacerdócio pode trazer, muitas vezes, o sentimento de solidão: “*É a solidão que você sente porque você não tem com quem dividir as coisas*” (Mãe Sabina). Mas há que se aprender a conviver com isso. Nos momentos difíceis, são os guias e orixás que dão forças a essas mulheres para que possam fazer-se mães de santo todos os dias, embora a vontade de desistir apareça com frequência ao longo de suas caminhadas: “*Por vários momentos, eu tenho vontade de largar, porque não é uma vida fácil*” (Mãe Rita).

Ainda que a mãe de santo seja a autoridade máxima em uma comunidade umbandista, todos os adeptos, independente do papel desempenhado, podem assumir papéis importantes na história do grupo. Ressalta-se que, à medida que novos membros vão aparecendo, as

atividades religiosas adotadas pela comunidade vão passando por transformações, já que o próprio terreiro se modifica. Nesse contexto, verifica-se que as práticas adotadas estão sempre em diálogo com as necessidades de seus praticantes, e essas transformações apontam para as exigências impostas pela realidade social e cultural mais ampla. Bergo (2011) observa que as mudanças são sempre necessárias em uma casa de umbanda, desde que isso não resulte na ruptura com o passado que sustenta a existência do grupo. Essas questões podem ser percebidas no relato da participante Rita:

O terreiro da minha mãe sempre foi um terreiro muito fechado, no aspecto de que tinha uns amigos selecionados. Eu avalio, hoje, que isso se dava muito por conta do perfil que meu pai de santo tinha, que era meu padrasto. Ele tinha um perfil mais fechado e tal (...). Depois da saída dele e com a minha entrada, nós começamos a reverter isso. A nossa relação com a nossa comunidade – que são os nossos assistentes e os nossos filhos – se ampliou. Nós ficamos mais abertos a receber sugestões, questões; a trazer mais informações da tradição; compartilhar mais (...), proporcionar mais vivências para as pessoas dentro das nossas tradições. Também ampliamos de forma significativa nossa atuação política, porque é importantíssimo, muito em função de nós nos fazermos entender o que somos (Mãe Rita).

Embora as mudanças se mostrem necessárias, nem sempre as mães de santo veem como positivas as alterações ocorridas em vários aspectos da religião. Por terem vivenciado as transformações ocorridas no campo umbandista, essas mulheres costumam se voltar para o passado com o desejo de retomar aquilo que, para elas – e só para elas –, tinha um valor inestimável. É quando a saudade bate no peito: *“Eu fico depressiva. Era lindo demais antigamente. Antigamente era umbanda (...). Não se discutia se o seu centro estava certo, se o seu estava errado. Cada um na sua. Todo mundo fazia umbanda bem parecida”* (Mãe Sabina). Mas tudo que se viveu na “antiga umbanda” pode ser transmitido como valor para as próximas gerações de umbandistas.

Se o trabalho da memória traz a possibilidade de aconselhamento, como afirma Bosi (1979/2023), as mães de santo, com tudo que aprenderam ao longo da vida, são como guias nas trajetórias religiosas de seus filhos. Mas o percurso religioso de um médium de umbanda é, sobretudo, um percurso de vida. Tudo que perpassa a existência humana e a constitui torna-se material de trabalho no contexto do terreiro: o sofrimento, a dor, o desespero, a indignação, a mágoa, a frustração, o medo e qualquer outra experiência que escapa ao controle daquele

que é convidado a viver. O trabalho com esse material pressupõe uma espécie de sabedoria prática, que traz sempre a promessa de um futuro melhor; e não é porque a aflição deixará de existir, mas porque o aflito saberá como lidar com as adversidades.

O que as mães de santo ensinam é que há muito que ser feito com o sofrimento gerado pelas adversidades. Suas trajetórias são marcadas por experiências de luta e superação, e isso serve de inspiração para as próximas gerações. A partir dessas experiências é que são feitas as promessas para o futuro. Ao transmitirem suas memórias nos terreiros de umbanda, essas mulheres também compartilham sonhos, desejos e projetos não cumpridos. Há, nessa transmissão, uma espécie de convite aos filhos de santo para que estes possam dar continuidade às histórias que dão vida à comunidade de terreiro.

8.4 O processo de tornar-se mãe de santo e o trabalho da memória

As trajetórias das participantes desta pesquisa podem ser analisadas sob diferentes pontos de vista, mas qualquer uma das vias tomadas para fazer essa análise leva ao entendimento de que o processo de tornar-se mãe de santo envolve um movimento de luta pela vida. Muitas adversidades se apresentam na caminhada de uma mulher umbandista, e disso não resta dúvida. O próprio caminhar dentro da religião exige a tomada de decisões cujos resultados nem sempre correspondem às expectativas dos seus adeptos. Quem chega ao sacerdócio sabe – e sabe porque viveu – que se o médium não tirar proveito do sofrimento e não puder “*fazer do limão uma limonada*”, como o fez Rita, dificilmente conseguirá cumprir o seu propósito espiritual. Nessas circunstâncias, pode-se dizer que a umbanda convoca seus filhos a assumirem uma postura ativa dentro e fora do terreiro, sem a qual não seria possível construir e reconstruir aquilo que vem sendo transmitido entre as gerações.

Ao persistirem nessa tarefa de cuidar de suas comunidades – como quem reconhece que, se a dificuldade existe, a possibilidade de superação também está dada –, as mulheres podem fazer-se mães de santo todos os dias. Na labuta diária, o extraordinário acontece, e é na pedra miúda que reside o mistério da vida encantada de terreiro. Essa miudeza, que, para Simas e Rufino (2018), sustenta “os segredos dos grandes lajedos”, expressa a simplicidade daquilo que se produz no contexto umbandista (p. 13). As coisas simples trazem alegria para o povo de santo, e o alegrar-se é, também, uma forma de enfrentar a dureza da vida. Maria já alertou: “*Você tem que ter alegria para viver, senão você não aguenta, não*”. Sabina, por sua

vez, ao olhar para a sua forma de vida atual, relata: “*Sim, eu não tenho o que queixar da vida. Eu sou feliz porque eu tenho tudo que eu preciso, que é o que eu preciso. Eu tenho comida, remédio, cama*”.

Aguentar a dureza da vida é muito difícil para quem não sabe utilizar, para benefício de todos, o que aprendeu com as próprias experiências. Bom mesmo é poder dizer: “*Aprendi, pelo menos aprendi*” (Mãe Sabina). Aquele que se põe a lembrar das histórias que viveu encontra, nelas mesmas, os elementos necessários para continuar caminhando e resistindo: “*O que me faz, hoje, uma zeladora; o que me faz, hoje, uma mãe pequena da casa (...) são exatamente essas lembranças (...), esses momentos que se concretizaram na minha trajetória*” (Mãe Rita). Estes que têm fé no mundo visível e no invisível poderiam dizer que lembrar é, em certo sentido, uma benção divina, e é por intermédio da memória que as mulheres podem exercer a função de mãe de santo na umbanda. O trabalho da memória possibilita a atuação sobre o presente, com a certeza de que, se o mau tempo é passageiro, vale mais a pena atravessá-lo com paciência do que, pela falta de discernimento, ser por ele engolido. Maria relata que, quando se depara com situações que lhe causam dor, prefere se movimentar de alguma forma: “*Eu tenho um negócio, assim, que o choro é derrota. Eu não vou chorar por causa disso, eu vou me movimentar. Eu sou super emotiva, mas consegui*”.

Quem senta para contar histórias sabe que tem, como afirma Bosi (1979/2023), “o dom do conselho” – e por que não da profecia? –, já que lhe “foi dado abranger uma vida inteira” (p. 94). É desse modo que se colocam as mães de santo, cientes de que suas experiências, ao serem narradas, também se tornarão experiências de suas filhas de santo. Mais que isso: estão certas de que suas vivências vinculam-se às histórias de muitas outras mulheres que já viveram em terra.

Para Bosi (1979/2023), se os sujeitos que já se foram (os mortos) estão distantes daqueles que vivem no presente, isso não ocorre em consequência do tempo, mas da “dispersão do grupo onde viveram e que sentia a necessidade de nomeá-los, de chamá-los de vez em quando” (p. 445). Os terreiros de umbanda, na medida em que se propõem a trabalhar com os antepassados, possibilitam a diminuição dessa distância, pautando-se na ideia de que, sem um olhar reflexivo sobre o passado, não há como vislumbrar outras possibilidades de mundo para as próximas gerações.

Das tarefas mais simples e cotidianas às atividades mais complexas, vê-se que, nas comunidades de umbanda, tudo se movimenta pela força viva da memória. Os terreiros,

enquanto espaços materiais e simbólicos que guardam saberes e práticas dos antepassados, reúnem seus membros em modos específicos de ser e atuar no mundo. Nesse contexto, a rememoração do passado – que ocorre a todo instante – possibilita a construção de sentidos de pertencimento à religião e sustenta a produção de identidades (Meira et al., 2014).

Os terreiros de umbanda podem ser vistos, portanto, como lugares de memória, e a estrutura e organização dos mesmos vinculam-se às histórias dos seus membros (dos que já se foram e dos que ainda se fazem presentes). O compartilhamento de memórias viabiliza a coesão no interior de cada comunidade e garante a continuidade da tradição (Meira et al., 2014). Observa-se, dessa forma, que a rememoração do passado em âmbito comunitário exerce um papel fundamental na formação de novos umbandistas e na preparação das mulheres para o sacerdócio.

Se, na umbanda, há uma pluralidade de formas de se fazer mãe de santo – como foi possível notar no presente estudo – isto se deve, em parte, ao fato de que cada comunidade se organiza a partir das experiências e das memórias de seus membros. Evidentemente que essas memórias estão suscetíveis a todo tipo de alteração, e se alimentam, como afirma Nora (1993), de “lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas” (p. 9). De todo modo, os conhecimentos transmitidos nos terreiros, e que preparam as mulheres para o sacerdócio, estão sempre ligados às ações dos antepassados. Os feitos dos que já passaram por terra, ao serem lembrados, se colocam como exemplos a serem seguidos, o que garante a continuidade do que se supõe ser mais valioso na religião. A participante Catarina, por exemplo, quando se lembrava do seu avô, costumava dizer: *“Eu queria ser uma benzedeira igual ao meu avô, que tirava o chapeuzinho assim e conseguia ali ajudar as pessoas”*.

Como se sabe, as mulheres negras assumiram um papel importante na organização dos cultos afro-brasileiros, e o exercício do sacerdócio esteve, historicamente, ligado às experiências das mesmas (Mariosa & Mayorga, 2018). Desde o período do Brasil colonial, transmitia-se, pela oralidade, saberes relacionados a práticas de cuidado, em que se utilizava benzeções e outras técnicas de cura envolvendo as forças da natureza. Segundo Del Priore (2006), o trabalho da “curandeira ou benzedeira consistia em retirar o doente do mundo profano, graças ao emprego de palavras, prescrições e objetos simbólicos” (p. 96). A autora pontua, ainda, que os sentimentos que a curandeira despertava pareciam reforçar “a situação de poder da qual gozava e, mesmo se seus cuidados fracassassem, a inquietude e a angústia de

seus clientes diante do desconhecido garantiam-lhe prestígio permanente” (p. 96). Essas mulheres eram respeitadas e temidas em uma época na qual a medicina oficial – pouco desenvolvida – não conseguia explicar e curar uma série de adoecimentos. Os conhecimentos informais das benzedadeiras, que envolviam, sempre, um diálogo com o mundo espiritual, se apresentavam como uma síntese entre os saberes trazidos da África e aqueles oriundos dos cultos indígenas.

Assim como as curandeiras de outrora, as mães de santo exercem um papel importante e respeitado pelo povo de santo. É ao redor dessas lideranças que os terreiros se formam e se tornam espaços de memória. Suas narrativas e performances (que trazem, sempre, questões do feminino) preservam crenças e valores ligados à cultura afro-brasileira. No exercício do sacerdócio, essas mulheres assumem a função de mediadoras/criadoras, capazes de “realizar sínteses criativas e não contraditórias fundamentais para garantir a continuidade e a transformação da religião” (Chiesa, 2012). Mas um longo caminho precisa ser percorrido – dentro e fora da umbanda – para que, em algum momento, seja possível ocupar essa posição. Sobre os caminhos que levam ao sacerdócio, a participante Rita comenta: *“Se eu sigo o caminho fazendo voltas; se eu sigo o caminho reto; se eu sigo em zigue-zague; ou se eu sigo quebrando esquinas, o importante é que a gente tem que conduzir dentro (...) de uma doação para aquela comunidade”*.

Os relatos das participantes desta pesquisa revelaram a existência de aspectos comuns que marcam as trajetórias das mulheres umbandistas e que demonstram a centralidade da memória social no processo de tornar-se mãe de santo. Desde a entrada na umbanda até o momento em que passam a exercer o sacerdócio, essas mulheres vivenciam diferentes processos que lhe dão força e autoridade para gerenciar as coisas do mundo físico e do espiritual. Mas o modo como isso ocorre depende dos laços construídos com a comunidade de pertença e das normas que orientam o funcionamento do grupo.

No início de suas trajetórias, as mulheres passam a ocupar a posição de principiantes nos terreiros, e começam a assimilar os valores e normas do grupo, tornando suas as memórias compartilhadas em âmbito comunitário. Isso ocorre a partir da vivência prática, que pressupõe uma participação ativa em tudo que envolve a religião. À medida que essa participação é ampliada, as lembranças dessas mulheres são fortalecidas e renovadas. A vida cotidiana torna-se, assim, sagrada, e toda experiência de terreiro abre caminho para que seja possível ver com outros olhos as coisas que já se passaram. É preciso lembrar que, nas

comunidades de umbanda, os saberes circulam e se articulam a todo momento; estão, portanto, em constante movimento, sendo reinventados continuamente a partir da ação conjunta de seus membros. As lembranças que apoiam esses saberes, ao serem reconstruídas e transmitidas, também podem ser questionadas, porque há uma “relação dialógica”, como afirma Jedlowski (2003, p. 220), entre os que narram e os que escutam as histórias. Neste caso, ambos (quem narra e quem escuta) estão interessados em preservar algo do que foi narrado.

Há que se considerar que as experiências pessoais das mulheres umbandistas possibilitam a construção de um relacionamento singular com o sagrado, sendo importantes no processo de preparação para o sacerdócio. Dessa forma, os aprendizados adquiridos antes da entrada na umbanda são refeitos pela memória e passam a dialogar com os novos ensinamentos transmitidos no terreiro. Esse diálogo aponta para um trabalho que também é subjetivo, e que é iluminado pelo brilho das trajetórias daquelas mulheres. Observa-se, aqui, uma “ligação subjetiva” com o passado, que, segundo Halbwachs (1950/2006, p. 57), influencia os modos pelos quais as lembranças se entrelaçam e se apresentam na consciência de cada indivíduo. Mas à medida que as relações estabelecidas com os grupos de pertença se transformam, o ponto de vista desse sujeito também se modifica; sendo assim, o encadeamento de lembranças na consciência individual sofrerá alterações.

As mulheres umbandistas elaboram consigo mesmas valores e ideias resultantes das atividades realizadas em suas comunidades de pertença. Do contexto social e cultural em que vivem, tomam de empréstimo representações e ideias que lhes permitem selecionar e interpretar as lembranças do passado, e estas se tornam referência para o exercício do sacerdócio. Ao se tornarem mães de santo, seus pontos de vista são deslocados, e as imagens e lembranças da religião passam a receber outros significados. Nota-se, portanto, que a vivência e a percepção da umbanda em cada período de suas trajetórias se modificam de acordo com a função exercida no terreiro.

O exercício do sacerdócio permite às mães de santo atuarem com autonomia em suas comunidades. Suas memórias, ao serem transmitidas em contexto comunitário, passam a compor as histórias de suas filhas de santo. Estas podem, assim, dar continuidade às coisas da tradição, incorporando às suas trajetórias projetos e sonhos não cumpridos pelos antepassados. A partir disso, são capazes de reinventar, coletivamente, as práticas que vêm

sendo transmitidas ao longo do tempo, produzindo sínteses que trazem novas perspectivas sobre a umbanda e o fazer umbandista.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As vias que levam as mulheres umbandistas ao sacerdócio não estão dadas de antemão, já que os caminhos só se revelam à medida que são percorridos. É caminhando que se aprende a caminhar, e é assim que os propósitos podem ser (re)construídos. Durante a caminhada, é preciso dar voltas; ver com outros olhos o que já foi visto; sentar-se à beira da estrada e brincar com as coisas do próprio destino. Foi assim que as participantes desta pesquisa entraram na umbanda e se tornaram especialistas na arte do cuidado. Ressalta-se que este se trata de um fenômeno vivido coletivamente, e, sendo assim, se constitui por elementos que apontam para questões de ordem social e cultural.

Dos relatos analisados nesta pesquisa, observou-se que o processo de tornar-se mãe de santo é caracterizado por experiências de dor e sofrimento, mas também de luta e superação. As estratégias adotadas para enfrentar as dificuldades da vida e cumprir os deveres do sacerdócio se apoiam nos saberes que vêm sendo transmitidos ao longo de diferentes gerações. Ao reconstruírem, por intermédio da memória, os feitos dos antepassados, as mulheres umbandistas promovem, nos terreiros de umbanda, práticas que se colocam como resistência às tentativas de apagamento da cultura afro-brasileira. Nas histórias de suas comunidades, essas mulheres se colocam como grandes protagonistas, e suas formas de atuação tornam-se referência para a construção de formas outras de existir. Nesse sentido, fazer-se mãe de santo é um movimento diário, que envolve, sempre, uma postura ativa frente às determinações socialmente dadas. É, pois, no fazer cotidiano e comunitário que são traçados os projetos para um futuro melhor; e, se este pode ser imaginado, é porque há um passado que o sustenta.

Por fim, é preciso lembrar que o processo de tornar-se mãe de santo ganha forma em contextos históricos e sociais específicos. Sendo assim, os resultados encontrados nesta pesquisa, que foram lidos a partir do campo da memória social, não devem ser generalizados para todos os casos. Espera-se, entretanto, que as questões aqui levantadas possam contribuir para o desenvolvimento de outros estudos acerca das vivências das mulheres na umbanda, considerando possíveis intersecções entre as categorias de gênero, raça e classe social.

REFERÊNCIAS

- Almeida, S. (2019). *Racismo estrutural*. Pólen.
- Álvaro, J. L. & Garrido, A. (2017). *Psicologia Social: Perspectivas Psicológicas e Sociológicas*. AMGH Editora. (Original publicado em 2006)
- Balloussier, A. V. (2022, 29 de junho). Datafolha: brasileiros vão menos à igreja e dão menos contribuições. *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/06/datafolha-brasileiros-vaio-menos-a-igreja-e-dao-menos-contribuicoes.shtml>
- Barros, M. L. & Bairrão, J. F. M. H. (2015). Performances de gênero na Umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (62), 126-145. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i62p126-145>
- Barros, M. L. (2010). *Labareda, teu nome é mulher: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras*. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Disponível em www.teses.usp.br
- Bartlett, F. C. (1995). *Remembering: a study in experimental and social psychology*. Cambridge University Press. (Original publicado em 1932)
- Bastide, R. (1971). *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações* (M. E. Capellato & O. Krähenbühl Trad.). Editora da Universidade de São Paulo. (Original publicado em francês em 1960)
- Bastide, R. (1992). O sagrado selvagem. *Cadernos De Campo*, 2(2), 143-157. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v2i2p143-157>
- Bergo, R. S. (2011). Quando o santo chama: o terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em <http://hdl.handle.net/1843/FAEC-8M6HZ5>
- Birman, P. (1985). *O que é a umbanda*. Brasiliense.
- Birman, P. (1995). *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Relume Dumará: EdUERJ.
- Bosi, E. (2023). *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. Companhia das Letras. (Original publicado em 1979)
- Brasil. (2024, 21 de janeiro). No dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, MDHC reforça canal de denúncias e compromisso com promoção da liberdade religiosa.

Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2024/janeiro/no-dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-mdhc-reforca-canal-de-denuncias-e-compromisso-com-promocao-da-liberdade-religiosa>

- Brasil. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. (2016). Resolução no 510, de 7 de abril de 2016. Trata sobre as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisa em ciências humanas e sociais. Diário Oficial da União. <https://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>
- Brumana, F. G. & Martínez, E. G. (1991). *Marginália Sagrada* (R. P. Goldoni & S. Molina Trad.). Editora da Unicamp.
- Câmara dos Deputados. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>
- Carneiro, J. B. & Giacomini, S. M. (2020). “Ninguém vem ao mundo a passeio”: notas sobre o sacerdócio feminino, cura e cuidado em terreiros de umbanda traçada. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 12(1), 280–302. <https://doi.org/10.52426/rau.v12i1.340>
- Carneiro, S. & Cury, C. (2014). O poder feminino no culto aos orixás. In E. L. Nascimento (org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. Selo Negro. (Original apresentado em 1982)
- Chiesa, G. R. (2012). Criando mundos, produzindo sínteses: experiência e tradição na umbanda. *Debates do NER*, 21, 205-235.
- Connerton, P. (1999). Como as sociedades recordam (2a ed.) (M. M. Rocha trad.). Celta.
- Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. (1988). Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm
- Corrêa, M. (2022). Prefácio: esboços no espelho. In R. Landes. *A cidade das mulheres* (M. L. E. Silva, Trad.) (2a ed., pp. 9-22). Editora UFRJ.
- Costa, V. C. (1987). Cabula e macumba. *Síntese*, 41, 65-85. Disponível em <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1907>
- DaMatta, R. (1991). Prefácio liminar e profano para Fernando Brumana e Elda González. In F. G. Brumana & E. G. Martínez. *Marginália Sagrada* (pp. 17-26). Editora da Unicamp.
- Del Priore, M. (2006). Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In M. Del Priore (Org.) & C. Bassanezi (Coord. de textos). *História das mulheres no Brasil* (8a ed., pp. 78-114). Contexto.

- Deschamps, J. C. & Moliner, P. (2009). *A identidade em Psicologia Social: dos processos identitários às representações sociais*. Vozes.
- Federação Espírita de Umbanda (1942). *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*.
- Fundação Pontifícia ACN. (2023). *Liberdade Religiosa no Mundo*. Relatório 2023 (16a ed.). <https://www.acn.org.br/relatorio-liberdade-religiosa/>
- Gil, A. C. (2008). *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social* (6a ed.). Atlas
- Goldman, M. (2012). O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana*, 18(2), 269-288. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000200002>
- Gomes, A. M. T. (2021b). O terreiro de Umbanda como espaço de cuidado: algumas reflexões. *Revista Baiana de Enfermagem*, 35: e45202. <https://doi.org/10.18471/rbe.v35.45202>
- Gomes, L. (2019). *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. Globo Livros.
- Gomes, L. (2021a). *Escravidão: da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada da corte de dom João ao Brasil* (Vol. II). Globo Livros.
- Halbwachs, M. (2006). *A memória coletiva* (B. Sidou, trad.). Centauro. (Original publicado em 1950)
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. (2010). *Censo Demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=794>
- Instituto de Referência Negra PEREGUM & Sistema de Educação por uma Transformação Antirracista - SETA. (2023). *Percepções sobre o racismo no Brasil* - Julho de 2023.
- Jedlowski, P. (2003). Memórias: temas e problemas da sociologia da memória no século XX. *Pro-Posições*, 14(1), 217-234.
- JusRacial. (2024, 16 de janeiro). Processos de racismo crescem 17.000% : a emergência da jurimetria racial. <https://jusracial.com.br/jurimetria/processos-de-racismo-crescem-17-000-a-emergencia-da-jurimetria-racial/>
- Lage, A. (2010). *De rainha do terreiro a encosto do mal: um estudo sobre gênero e ritual*. Usina de Letras.

- Lages, S. R. C. (2024). *Mulheres na encruzilhada: a médium e sua pomba-gira cigana*. Ed. UFJF.
- Landes, R. (2002). *A cidade das mulheres* (M. L. E. Silva, Trad.) (2a ed.). Editora UFRJ. (Original publicado em 1947)
- Lapassade, G. (1972). O ritual da Meia-Noite. In G. Lapassade & M. A. Luz. *O segredo da macumba* (pp. 3-48). Paz e Terra.
- Lei nº 12.644, de 16 de maio de 2012. (2012, 16 de maio). Institui o Dia Nacional da Umbanda. Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2012/lei/112644.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%2012.644%2C%20DE%2016,Art.
- Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. (1989). Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm
- Lima, M. E. O. (2019). O que há de novo no “novo” racismo do Brasil?. *Revista ensaios e pesquisa em educação e cultura*, 7(4), 157-181. <https://doi.org/10.29327/211303.4.7-10>
- Lima, M. E. O. (2023). Preconceito. In A. R. R. Torres, M. E. O. Lima, E. M. Techio & L. Camino (Orgs.). *Psicologia Social: temas e teorias* (3a ed., cap. 12, pp. 405-444).
- Lopes, N. (2011). Pinto, Tancredo da Silva. In *Enciclopédia brasileira da diáspora africana* (4a. ed.). Selo Negro.
- Luz, M. A. & Lapassade, G. (1972). *O segredo da macumba*. Paz e Terra.
- Madeira, M. Z. A. (2008). A maternidade simbólica na religião afro-brasileira: aspectos socioculturais da mãe-de-santo na Umbanda em Fortaleza-Ceará. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará. Recuperado em 03 de julho de 2023 de <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/2251>
- Malandrino, B. C. (2010). “Há sempre confiança de se estar ligado a alguém”: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. Tese de doutorado, Doutorado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. <https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/2148/1/Brigida%20Carla%20Malandrino.pdf>
- Maldonado-Torres, N. (2018). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In J. Bernardino-Costa, N. Maldonado-Torres & R. Grosfoguel (Orgs.), *Decolonialidade e pensamento afro-diaspórico* (pp. 31-61). Autêntica.

- Marcussi, A. A. (2015). *Cativeiro e Cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. www.teses.usp.br
- Marinho, P. M. C. (2022). Intolerância religiosa, racismo epistêmico e as marcas da opressão cultural, intelectual e social. *Revista Sociedade e Estado*, 31(2), 489-510. <https://doi.org/10.1590/s0102-6992-202237020005>
- Mariosa, G. S. & Mayorga, C. (2018). Mulheres de tabuleiro/mulheres de terreiro: trajetórias de mulheres negras. *REH*, 5 (9), 98-118.
- Meira, C. S.; Amorim, C. D & Carmo, R. G. (2014). A umbanda e os lugares de memória. *Rev. Humanidades*, 29(1), 54-166.
- Miranda, A. P. M. (2021). A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofascistas”. *Debates do NER*, 40, 17-54.
- Morais, M. R. (2019). De macumba a umbanda: o processo de legitimação da religião dita genuinamente brasileira. *Horizonte*, 17(54), 1623-1646. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n54p1623>
- Mortada, S. P. (2022). Tempo e resistência: Ecléa e o método em Psicologia Social. *Psicologia USP*, 33, e210026. <http://dx.doi.org/10.1590/0103-6564e210026>
- Negrão, L. (1996). *Entre a Cruz e a Encruzilhada. Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. Edusp.
- Nogueira, S. (2020). *Intolerância Religiosa*. Pólen Livros.
- Nora, P. (1993). Entre memória e história: a problemática dos lugares (Y. A. Khoury, Trad.). *Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História*, 10, 7-28.
- Ortiz, R. (1978). *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes*. Vozes.
- Perrot, M. (1989). Práticas da Memória feminina. *Rev. Bras. de His.*,9(18), 09-18.
- Pollak, M. (1992). Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, 5(10), 200-212.
- Prandi, R. (1996). *Herdeiras do axé. Sociologia das religiões afro-brasileiras*. Hucitec.
- Quintana, M. (2012). *A vaca e o hipogrifo*. Objetiva. (Original publicado em 1977)
- Ribeiro, S. M. (2000, 17 a 19 de abril). Ser Eva e dever ser Maria: paradigmas do feminismo no cristianismo. [Apresentação de trabalho]. IV Congresso Português de Sociologia, Universidade de Coimbra.

- Rufino, L. (2019). *Pedagogia das encruzilhadas*. Mórula editorial.
- Sá, C. P. (2007). Sobre o Campo de Estudo da Memória Social: uma perspectiva psicossocial. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 20(2), 290-295.
- Sàlámì, S. & Ribeiro, R. I. (2011). *Exu e a ordem do universo* (2a ed.). Oduduwa.
- Santos, B. R. (2018). *Obínrín Odara: o ativismo político afro-brasileiro das mulheres de Umbanda e Candomblé do Ceará*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/36420>
- Schmidt, M. L. S. & Mahfoud, M. (1993). Halbwachs: Memória Coletiva e Experiência. *Psicologia USP*, 4(1/2), 285-298. <https://doi.org/10.1590/S1678-51771993000100013>
- Silva, V. G. (2005). *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira* (5a ed.). Selo Negro.
- Simas, L. A. & Rufino, L. (2018). *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Mórula.
- Simas, L. A. (2022). *Umbandas: uma história do Brasil* (5a ed.). Civilização brasileira.
- Smith, J. A. & Eatough, V. (2010). Análise fenomenológica interpretativa. In G. M. Breakwell, S. Hammond, C. Fife-Schaw & J. A. Smith. *Métodos de Pesquisa em Psicologia* (3a ed., pp. 322-339). Artmed.
- Souza, A. R. (2019). Pluralidade cristã e algumas questões do cenário religioso brasileiro. *Revista USP*, 120, 13-22. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i120p13-22>
- Souza, M. M. (2023). Bantos na África e no Brasil (pp. 29-42). In V. G. Silva, W. Damasceno, R. S. Oliveira, J. P. S. Neto. *Através das águas: os bantu na formação do Brasil*. Hucítec editora.
- Spyer, J. (2020). *Povo de Deus: quem são os evangélicos e por que eles importam*. Geração.
- Trindade, Z. A.; Menandro, M. C. S. & Gianordoli-Nascimento, I. F. (2007). Organização e interpretação de entrevistas: uma proposta de procedimento a partir da perspectiva fenomenológica. In M. M. P. Rodrigues & Paulo Rogério M. Menandro (Orgs.). *Lógicas Metodológicas: trajetos de pesquisa em Psicologia* (p. 71-92). GM Editora.
- Vainfas, R. (2022). *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (2a ed.). Companhia das Letras.

ANEXO I – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

Questão central

Conte-me sobre a sua trajetória religiosa na Umbanda e como se tornou mãe de santo nessa religião.

Questões norteadoras

I. Família

a) Condições socioeconômicas:

- Qual era a posição social e econômica da família?
- Por quais espaços sociais a entrevistada e sua família transitavam?

b) Crenças e práticas religiosas:

- Como se caracterizavam as crenças e práticas religiosas?
- Como eram estabelecidas as relações entre a entrevistada, sua família e os grupos religiosos de pertença?
- Como os saberes religiosos eram transmitidos no contexto familiar?

II. Motivações

a) Motivações pessoais e sociais para a entrada na religião:

- Quais circunstâncias históricas e sociais marcaram a entrada na religião? Quais acontecimentos estiveram relacionados a essa entrada? Quando surgiu o interesse em fazer parte da religião?

b) Motivações para ter se tornado mãe de santo:

- Quais circunstâncias históricas e sociais marcaram a assunção do sacerdócio? Quais acontecimentos estiveram relacionados a essa assunção? Quando surgiu o interesse em tornar-se mãe de santo?

c) Condições necessárias para a entrada na religião:

- Por quais condições teve que passar para entrar na religião?

d) Condições necessárias para a assunção do sacerdócio:

- Por quais condições teve que passar para tornar-se mãe de santo e assumir o sacerdócio? Em qual contexto histórico e social se deu a abertura do próprio terreiro.

III. Participação social e religiosa

a) Participação nos grupos sociais de pertença após ter se tornado umbandista e mãe de santo:

- Como se caracterizou essa participação enquanto filha de santo? E depois que se tornou mãe de santo?

b) Relações estabelecidas com os membros e as lideranças dos terreiros dos quais fez parte:

- Como se relacionava com esses membros e lideranças? Como os saberes eram compartilhados?

c) Relações com os rituais e práticas mágicas dos terreiros dos quais fez parte:

- Como se deu o aprendizado dos rituais e das práticas mágicas?

IV. Cotidiano e sacerdócio

a) Visão sobre o sacerdócio:

- Como percebe o sacerdócio? Como se caracteriza o exercício do mesmo? Quais responsabilidades são assumidas?

b) Vivências cotidianas no terreiro:

- Como, na condição de mãe de santo, vivencia os fundamentos, crenças e práticas da religião? Como se relaciona com os membros do próprio terreiro? Como transmite os saberes que possui? Como organiza o próprio terreiro e como este se relaciona com a comunidade ao redor?
- Como percebe a organização da religião umbandista em Belo Horizonte?

V. Conclusão

- Como foi a experiência de participar da entrevista e de lembrar-se da própria trajetória religiosa?

ANEXO II – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Prezada senhora,

Vimos convidá-la a participar, como voluntária, da pesquisa intitulada “Tornar-se mãe de santo na Umbanda”, que será conduzida pela mestrandia Ângela Ferreira de Melo, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Após ser esclarecida sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte, assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra é do responsável pelo estudo. Em caso de recusa, você não será penalizada de forma alguma.

O objetivo deste estudo é investigar como se constitui o processo de se tornar mãe de santo na Umbanda de acordo com mulheres que exercem essa função em Belo Horizonte. Os resultados desta pesquisa poderão contribuir com o aprofundamento do conhecimento sobre a Umbanda e as mulheres umbandistas, promovendo práticas de resistência contra o preconceito e a discriminação direcionados aos adeptos dessa religião. Caso você aceite colaborar, participará de uma entrevista semiestruturada, que ocorrerá no seu próprio terreiro. Sua participação consistirá em relatar sua trajetória religiosa na Umbanda e como se tornou mãe de santo nessa religião. As informações fornecidas durante a entrevista serão registradas por meio de um gravador de áudio para posterior transcrição e análise. Além disso, a pesquisadora visitará o seu terreiro e participará dos eventos relacionados ao mesmo. Ao concordar em participar, garantimos que as informações fornecidas por você serão confidenciais. Os resultados serão utilizados somente para fins de pesquisa, sendo apresentados à comunidade científica sem nenhuma forma de identificação pessoal.

Os procedimentos utilizados nesta pesquisa estão de acordo com as normas definidas pela Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde. Nos termos desta resolução, em caso de danos comprovadamente decorrentes de sua participação no estudo, você pode buscar indenização. Destacamos que esta pesquisa oferece riscos mínimos aos participantes. Você pode se sentir cansada ou desconfortável durante a realização da entrevista, já que fornecerá informações sobre sua trajetória religiosa por um período relativamente longo. Contudo, todos os cuidados serão tomados para diminuir possíveis desconfortos. Sua participação é voluntária, e você tem o direito de interrompê-la a qualquer momento, assim como se recusar a responder a qualquer pergunta, sem penalização ou prejuízo algum. Você poderá solicitar esclarecimentos antes, durante e após a pesquisa. Ressaltamos que sua participação não resultará em qualquer tipo de remuneração. O material coletado durante a pesquisa ficará armazenado no Departamento de Psicologia da FAFICH pelo período de 05 (cinco) anos, sob a responsabilidade dos pesquisadores responsáveis por esta pesquisa. Para esclarecimento de dúvidas gerais relacionadas à pesquisa, você pode entrar em contato com os pesquisadores responsáveis. Em caso de ocorrências irregulares ou de dúvidas relacionadas a questões

éticas, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa. Os contatos encontram-se abaixo.

Instituição Responsável: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais – Departamento de Psicologia.

Professor Orientador: Dr. Adriano Roberto Afonso do Nascimento.

Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Psicologia. Avenida Antônio Carlos, 6627, sala 4070, Pampulha - Belo Horizonte – MG – 31270901. Contato: (31) 3429-6038. E-mail: nascimentopsi72@gmail.com

Pesquisadora mestranda: Ângela Ferreira de Melo. Contato: (31) 98688-5695/ (31) 98282-2009. E-mail: angelamelopsicologia@gmail.com

Comitê de Ética em Pesquisa (COEP): Av. Antônio Carlos, 6627 – Pampulha, Unidade Administrativa II – 2º andar – sala 2005, 31270-901 – Belo Horizonte – Minas Gerais. Telefone: (031) 3409-4592. Horário de funcionamento: 09h00min às 11h00min e 14h00min às 16h00min. E-mail: coep@prpq.ufmg.br

Eu, _____ (participante), RG _____, declaro que estou devidamente esclarecida quanto aos objetivos, riscos e benefícios da minha participação e concordo em participar da entrevista. Este termo foi lido por mim junto ao responsável pela pesquisa. Declaro, ainda, que recebi uma via do mesmo.

Belo Horizonte, ____ de _____ de 20____.

Assinatura da participante

Professor Orientador Dr. Adriano Roberto Afonso do Nascimento

Pesquisadora Mestranda Ângela Ferreira de Melo