

PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

JAMILA CASIMIRO PEREIRA

Sufrimento ético-político na vida intra e extra religiosa dos filhos de Umbanda na
Cidade de São Paulo

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

São Paulo

2012

PONTÍFICIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

JAMILA CASIMIRO PEREIRA

O Sofrimento ético-político na vida intra e extra religiosa de filhos de
Umbanda na Cidade de São Paulo

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Social sob a orientação da Profa. Dra. Bader Burihan Sawaia.

São Paulo

2012

BANCA EXAMINADORA

AGRADECIMENTOS

Desenvolver um projeto acadêmico é uma missão de amadurecimento constante e nesses anos de dedicação: amadurecer foi palavra dura, que afetou minha vida e a vida de quem cruzou comigo nesses caminhos. Sonhos, conquistas e novos conhecimentos fizeram parte desse processo nem sempre estável. O estabelecimento dos rumos profissionais e suas novas configurações, a constituição e estabelecimento de um novo lar e a tão falada independência.

Importante personagem desse momento, a Prof.^a Bader Sawaia que recebeu minhas ideias e colaborou para que as ideias envoltas de paixões pudessem fazer afetar meus outros semelhantes neste trabalho. Meus agradecimentos.

Meus sinceros agradecimentos a Prof.^a Brígida e ao Prof.^o Cimpa que em suas escritas encantadoras me fizeram ver nesses meses a importância de estar ligado a alguém e ter orgulho em minha escolha da tentativa de dizer sobre a particularidade intensa de ser umbandista. Por comporem minha banca.

A CAPES, que proporcionou a oportunidade de apoio financeiro para desenvolver esse trabalho junto a PUC-SP.

São emocionadas as tantas marcas que tento descrever nesta lauda que é escrita na lembrança personagens incríveis e inesquecíveis como o Marlito e a Margarida Barreto, suas histórias e a incondicional disponibilidade para ouvir com olhos atentos e responder com a dosagem certa de afetividade as nossas dúvidas acadêmicas e trocas sobre a vida. Tarsila, Naiara e Raquel pelo carinho e a

oportunidade de sonhar junto com vocês, apesar das distâncias entre encontros, me alegro em saber que vocês existem.

Aos “NEXINS” por acreditar que é possível transformar o horizonte e em cada afetação, em cada discussão sobre o complexo mundo da vida nos encontros do núcleo.

Obrigada aos entrevistados, pela emoção do encontro, por dividir suas trajetórias desses 7 anos de Templo de Umbanda Aurora de Oxalá, para somar e poder dizer juntos que filho de Umbanda não cai. Obrigada por manterem abertas as portas para realização do trabalho.

Obrigada Julio Costa, por não deixar de acreditar no amor, na união, no respeito e nos seres humanos que estão sempre lutando na trajetória pelo conhecimento.

Aos amigos queridos pelas intensidades nos encontros verdadeiros.

Obrigada aos Nilsons de minha vida: meu pai Nilson Casimiro que me ensinou desde sempre, a acreditar em sonhos e teve todo amor e paciência para esperar as realizações e Nilson Jr., meu irmão que a sua maneira, me fez acreditar ainda mais na reforma íntima para vivermos melhor.

As Marias da minha vida: Maria de Lourdes Casimiro, minha afetuosa mãe que sempre resiliente me apoiou nas minhas decisões e nos tropeços e na missão da vida, como amiga, como exemplo de mulher e pelos valores das minhas raízes. Maria de Lourdes Munhoz, a mãe de minha companheira, por desprender-se e somar em meus valores familiares e a Fernanda Maria minha amada companheira, amiga e mulher de fibra que não me deixou cair quando o corpo já desfalecia e

lembrou-me sempre que viver e sonhar só vale a pena quando acontece em
comunhão de bons encontros.

RESUMO

Este trabalho parte da concepção de que apesar de haver na atualidade um incentivo à diversidade humana e à pluralidade religiosa, ainda existem manifestações excludentes em relação a muitas delas.

O seu objeto de estudo são as configurações objetivas e subjetivas do processo de manutenção da pertença religiosa em convivência com as demandas da vida cotidiana de pessoas filiadas a Umbanda na cidade de São Paulo.

O espaço urbano foi determinante para atender o questionamento sobre a comunidade umbandista paulistana, ainda em exploração no campo dos estudos das populações de tradições africanas no Brasil, no que se refere ao histórico da população negra paulistana no bairro e na cidade. Foram entrevistados integrantes de um templo de Umbanda situado no bairro da Barra Funda da referida cidade. Foram analisados os históricos de vida de 4 adultos identificados como umbandistas e com trajetória de vida intra-religiosa e extra-religiosa diversas.

A análise das entrevistas revelou 4 núcleos de sentido da experiência de ser filiado à umbanda: o território de encontro, a pertença religiosa, a manutenção da pertença e a superação do ressentimento e da inação. A categoria mediadora da análise das histórias de vida foi a afetividade, escolhida por ser a base motivacional da ação do sujeito e por condensar as determinações subjetivas da sua condição social. Os autores de referência do enfoque da afetividade são Espinosa, Vigotski e Sawaia.

Os resultados desse estudo revelam que o sujeito umbandista, no cotidiano da modernidade, ainda vive situações de inclusão perversa, sofrimento ético-político pelo preconceito que ronda esta religião, o que se objetiva na forma de sentir e agir sobre a própria realidade.

Os aspectos históricos de tradição africana Bantu que ainda permanecem na dinâmica da religião é uma dimensão da umbanda que favorece a força de vida, pois não os aliena em um poder transcendental, inibindo a reflexão e os mantendo na esperança de milagres. Ao contrário, ocorrem eventos extraordinários em termos de sua potência de transformação da vida ordinária desses sujeitos, mas as mudanças que são produzidas não são mágicas, dependem da reflexão e ação racional das pessoas no conjunto de suas condições subjetivas e objetivas configuradas nos bons ou maus encontros.

Palavras-chave: sofrimento ético-político, religiosidade, afetividade, exclusão/inclusão, Umbanda.

ABSTRACT

This work is based on the assumption that even though currently there is an incentive to the idea of human diversity and religious plurality, still there are manifestations against many of them. The object of this study is the objective and subjective settings in the process of maintaining religious belonging in the context of the everyday life demands of people affiliated to Umbanda in São Paulo. In order to know about this reality members of an Umbanda temple in the Barra Funda neighborhood of São Paulo were interviewed. This urban space was crucial to answer questions about the Umbanda community in the city, still operating in the field of studies of populations of African traditionalism in Brazil, regarding the history of black people in the neighborhood and in São Paulo city. The life histories of 4 adults identified as umbandistas and with a variety intra-religious and non-religious life trajectory were analyzed. The analysis of the interviews revealed four meaningful cores of the experience of being affiliated to Umbanda: the territory of encounter, the religious belonging, the maintenance of belonging, and the overcoming of resentment and inaction. The mediating analysis category of the life stories was the affection. It was chosen because it has been the motivational basis of the action of the subject and it condenses the subjective determinations of their social condition. The reference authors about affection are Espinosa, Vygotsky and Sawaia. The results of this study reveal that the umbandist subject, within everyday modernity, still lives situations of perverse inclusion, suffering with the ethical-political bias that surrounds this religion, which is objectified in the way of feeling and acting on reality itself. The historical aspects of Bantu African traditionalism that still remain in the dynamics of this religion it is a dimension of the Umbanda that favors life force, unlike other religions, because it does not alienate their practitioners in a transcendental power, inhibiting reflection and keeping them in the hope for miracles. Instead, extraordinary events occur in terms of its power to transform the ordinary life of these subjects, but the changes that are produced are not magical, they rely on rational thought and action of people in their set of subjective and objective conditions configured in good or bad encounters.

Key-words: suffering ethical-political, religiousness, affection, inclusion / exclusion, Umbanda.

SUMÁRIO

1- INTRODUÇÃO.....	12
2- A FILIAÇÃO DA UMBANDA PELA MEDIAÇÃO DOS AFETOS.....	16
3- APONTAMENTOS HISTÓRICOS DA UMBANDA.....	21
4- TERRITÓRIO: BANANEIRA, BISCATE E BARRA FUNDA.....	25
5- PERTENÇA RELIGIOSA, RELIGIOSIDADE E SUBJETIVIDADE.....	30
6- REFERENCIAL METODOLÓGICO.....	34
7- HISTÓRIAS DE ENCONTROS: APRESENTAÇÃO DOS SUJEITOS.....	39
7.1 João.....	39
7.2 Edgar.....	43
7.3 Mariza.....	45
7.4 Joana.....	48
8- A ANÁLISE DOS DADOS.....	52
8.1 O território de encontro.....	52
8.2 A pertença religiosa.....	62
8.3 A Manutenção da pertença.....	77
8.4 Superando o ressentimento e a inação.....	83

9- CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	88
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	93
ANEXO A.....	97

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Roteiro das entrevistas.....	35
---	----

1- INTRODUÇÃO

Este trabalho parte da concepção de que apesar de haver na atualidade um incentivo à diversidade humana e à pluralidade religiosa, ainda existem manifestações excludentes em relação a muitas delas.

Para destacar a historicidade da exclusão de tradições africanas no contexto brasileiro, faz-se uma leitura sobre a configuração da religiosidade do povo “*bantu*” através da pesquisa de Malandrino (2010), da constituição do território negro paulistano na sociedade de classes que se formou após a abolição da escravatura e a do espaço do templo estudado e, por último, como estes elementos se configuram na modernidade: a Umbanda e o ser umbandista.

A pluralidade religiosa pode se manifestar como grupos fundamentalistas fechados em si, que podem ser divulgadores de dogmas e impugnadores da reflexão e das emoções. Os umbandistas, como qualquer sujeito, são afetados por emoções alegres e tristes, se deparando nos encontros religiosos, com formas de buscas de sentido, potencialidades e felicidade.

O estudo desse aspecto da vida humana se fez intrigante a partir do momento em que a pesquisadora trabalhou em um centro de atendimento para adolescentes na periferia de São Paulo e deparou-se com a realidade de sujeitos que se mostravam retraídos por conta de sua identidade religiosa, trazendo em seus discursos a vergonha, o medo da reprovação da sociedade, o preconceito internalizado em suas atividades cotidianas.

Essa realidade não se configurou apenas no grupo mencionado, mas também, na dinâmica social como um todo e, mais especificamente, no advento do crescimento das igrejas neopentecostais e nas matrizes judaico-cristãs que estão na base da religiosidade brasileira.

A escolha do campo umbandista se deu pela filiação da pesquisadora com o tema e do olhar atento à realidade a sua volta, vendo nos indivíduos adultos, características muito próximas das vividas por aqueles adolescentes, e da necessidade de entender se essa demanda se dava por conta da filiação religiosa ou pelos afetos vividos no cotidiano desses sujeitos.

Esta pesquisa analisa os sentidos da experiência de serem filhos de Umbanda na cidade de São Paulo e da base afetivo-volitiva que geraram e que mantém esta filiação e emoções experimentadas no contexto de sua experiência religiosa.

Em outras palavras, buscamos compreender quais os elementos, racionais e afetivos, constantes e imprevisíveis, sociais e individuais, manifestos e ocultos, universais e particulares, permanentes e em mutação, elementos que explicam o contexto e a forma como afetam e são afetados esses indivíduos filiados a Umbanda.

Paralelamente, considerando que São Paulo é uma metrópole explicitamente com influências religiosas de matriz Judaico/Cristã por sua constituição histórica, pretende-se, a partir dos discursos desses sujeitos, apontar e analisar situações relacionadas aos processos ritualísticos e ideológicos umbandistas que se constituem em princípios organizadores da vida cotidiana, da subjetividade e quais

desses aspectos podem ser descritos como matrizes da inclusão/exclusão desses indivíduos.

Os estudos de Japiassú (2006) apontam novos caminhos do sentido buscados pela humanidade, embasados em J. Baudrillard, este trabalho questiona as conseqüências do enraizamento dos fundamentos da Razão e do sentido na História moderna “*onde a razão deixa de ser um meio objetivante para converter-se num instrumento frutivo...*”, a produção de sentido passa a ser mero acaso do agir liberal, uma apatia social típica das sociedades de consumo em suas nuances objetivas e subjetivas.

Tendo como base o apelo à atual diversidade, nota-se que a sociedade vigente parece envolvida numa trama de apelos de busca de sentido pelas práticas religiosas, muitas vezes carregadas de algum neoconservadorismo que domina e legitima um projeto de modernidade enquanto estilo de pensamento e de vida e, nesta pesquisa, questiona-se a qualidade desses sentidos e as possíveis relações de servidão que podem envolver essa relação entre a objetividade e a subjetividade mediada pelas emoções e pelo social.

(...) ao se tomar consciência de que a Razão não esgota a realidade, nega-se o reducionismo tecnoprodutivista e funcional que, demasiadamente preocupado com a superficialidade mensurável do real, torna-se inteiramente cego às suas dimensões profundas e ocultas. Qual o risco de se conferir o primado à experiência? (JAPIASSÚ, 2006)

O ser humano a ser investigado nesse estudo é este sujeito capaz de aproveitar a experiência objetivamente e não acreditar mais numa Razão fundadora

que lhe proporcione uma base sólida e o obrigue formular uma visão totalizante da realidade, de seus comportamentos e valores.

Toma-se esse estudo na Psicologia Sócio-histórica como forma de fazer vistas às ações dos indivíduos filiados à religião Umbanda na mediação do afeto (SAWAIA, 2000), os estudos das afetações na filosofia de Espinosa (2007), BOVE (2010) e Vigotsky (1994 e 2001) e também para trazer à luz deste estudo, algumas visões de outras ciências sobre as experiências religiosas: os trabalho da sociologia da religião de Negrão (1996 e 2000) e das ciências da religião em Malandrino (2006 e 2010) e Brumana (1991).

O sujeito da pesquisa é considerado capaz de criar em sua subjetividade e ser protagonista de seu estar e no mundo, não se valendo apenas dos dogmas, mas que psiquicamente possa significar a experiência afetiva em suas ações.

Tem-se como objetivo geral analisar como é vivenciado o sofrimento ético-político pelos indivíduos filiados à Umbanda na cidade de São Paulo, território onde se manifestam as situações de servidão e as emoções que mantém o indivíduo na passividade ou que o impulsionam a perseverar em sua existência. Para tal apoiou-se nas especificidades da configuração que essa pertença toma a partir de suas emoções, como se desenham as formas de exclusão em seu cotidiano e como se dá a manutenção dessa filiação religiosa, apesar dos percalços descritos em suas histórias de vida.

Entende-se que esta pesquisa possa analisar o ser Umbandista em separado do sagrado “como viver religioso”, individualizado e possa observar criticamente o uso criativo e subjetivo da relação desse sujeito com a religiosidade, compreender as nuances da submissão religiosa, social e da transformação potencializada por seu agir.

2- A FILIAÇÃO DA UMBANDA PELA MEDIAÇÃO DOS AFETOS

O objetivo desta pesquisa é analisar os sentidos da experiência de ser filho de Umbanda na cidade de São Paulo e a base afetivo-volitiva que geraram e mantêm esta filiação e emoções experimentadas.

Parte-se do pressuposto teórico que não há dicotomia entre razão e emoção, sendo que os afetos qualificam as relações desse sujeito Umbandista e motivam suas ações. A experiência religiosa é a centralidade desse trabalho que pretende descrever e qualificar as tramas dessa relação social permeada pelo cotidiano desses sujeitos em suas nuances: a vida social, o corpo, e a subjetividade.

Na dimensão da vida social, entende-se que o filho de Umbanda se encontra entre a possibilidade de autonomia e uma relação de servidão - fato que depende da forma como ele é afetado pelas forças advindas dessa condição de filiação religiosa.

Negrão (2009) sugere que os umbandistas apresentam em sua dinâmica de pertença religiosa algum aspecto mutante. Tal dinâmica se deve ao fato de a Umbanda surgir, no que diz respeito à permanência do crente em seu campo, como forma de passagem. Esses aspectos se acentuam com as situações de dupla pertença e nos sugerem uma importante pergunta de pesquisa: quais os afetos que garantem essa manutenção e a oscilação dessa pertença religiosa?

A imersão teórica desse estudo parte do aprofundamento do conceito de sofrimento ético-político proposto pela pesquisadora Bader Sawaia (2000) como categoria de análise. A escolha desse conceito está no apontamento de uma categoria desestabilizadora, capaz de criar novas constelações analíticas para

fenômenos sociais que envolvem ideias e paixões de sentidos inesgotáveis vividos nessas relações.

O conceito se desenvolve na tênue fronteira entre a razão e a emoção, sendo esta última em muitas correntes filosóficas e teorias psicológicas, considerada ameaçadora à virtude e ao conhecimento da verdade (LANE, 2003).

Segundo Espinosa (2007), não se pode criticar e execrar as emoções. Devemos entendê-las, pois é nelas que se configura a ética.

Partilhamos da concepção de Espinosa de positividade das emoções, e de Vygotsky (2001), no tocante à indissociabilidade das emoções na relação entre o pensar e agir. Além disso, reflete-se sobre como ambas as concepções estão atreladas aos eventos, venturosos ou desventurosos do viver cotidiano, tão manchados por preceitos da sociedade de classes, de ideologias dominantes e paixões secularizadas nas relações religiosas.

Segundo Espinosa (2007), os afetos se configuram na existência humana, na busca de cada um de perseverar em sua existência. Ele também coloca que essa perseverança é mediada pela qualidade dos seus encontros (bons e maus), que determinam maior aproximação à autonomia ou à servidão.

Assim este filósofo aponta o que Vygotsky posteriormente aprofunda construindo sua teoria sócio-histórica da psicologia, apontado por Salgado (2011), onde *“o afeto não é uma categoria psicológica, mas psicossocial. Ele se realiza nos encontros, relacionado ao grau de potência de ação que neles se alcança.”* (SALGADO, 2010 p.18).

Mais uma indagação sobre os afetos desse ser humano é colocada nessas análises: a filiação da umbanda proporciona encontros que potencializam a autonomia ou geram servidão?

Analisar essa questão pelo sofrimento ético-político é uma tentativa de negar a neutralidade da reflexão científica sobre as desigualdades sociais, sem perder o rigor metodológico e de manter a indignação frente à exploração e à injustiça. O conhecimento desse campo permite a análise da vivência particular das questões sociais dominantes a cada época, a vivência do mal da sociedade agindo em suas histórias de vida.

(...) o sofrimento ético político abrange múltiplas afecções do corpo e da alma que mutilam a vida de diferentes formas. Qualifica-se pela maneira como sou tratada e como trato o outro na intersubjetividade, face a face ou anônima, cuja dinâmica, conteúdo e qualidade são determinados pela organização social. (SAWAIA, 2000 p.104)

Entende-se que o sofrimento ético-político advém da ordem das emoções tristes, geradas e sustentadas por encontros que diminuem a potência de ação dos homens.

Este fenômeno psicológico gerado nestas vivências é produto da dialética entre a subjetividade e a objetividade. Os significados sociais afetam o indivíduo na forma de experiências e afetos, tornam-se sentidos, os quais, por sua vez, se concretizam por meio das ações, em sua vida intra e extra religiosa.

Qualificar esses encontros cheios de sentidos é dar destaque às afetações que ocorrem nessa relação, é deixar-se ser afetado por essas experiências dos possíveis entrevistados e destacar seus aspectos com a riqueza que revele uma cultura genuinamente brasileira. Contudo, é também adotar categorias analíticas que oferecem indicadores do que é autonomia, servidão e a relação dos afetos com eles.

A religiosidade umbandista se caracteriza por rituais que afetam diretamente o corpo. Embora o recorte deste trabalho não tenha permitido explorar as questões rituais, essa temática poderia ser um grande acréscimo cultural no estudo das adesões dos seres humanos à Umbanda. No estudo de um campo que pode ser visto como grande produtor de cultura brasileira e de modelos de subjetivação, muitos outros afetos podem ser analisados. Porém, cabe a esta pesquisa explorar um deles: o sofrimento ético-político ao qual o indivíduo umbandista é exposto e vive a partir do assumir-se umbandista.

O conceito de sofrimento ético-político atrela as afecções às condições de vida às quais são submetidos os indivíduos, e neste caso, a emoção passa de sentimentalismo para tema de pesquisas e reflexões em que se leva em conta a íntima relação do ser humano com o que o afeta socialmente.

Para Espinosa, bons encontros geram afetos ao provocar transições no corpo e na mente, impulsionando o indivíduo a perseverar e conservar-se em sua existência. Espinosa (2007) nomeia este impulso como *conatus*, existindo de maneira objetiva e consciente, no corpo e na alma.

As lentes que revelam as faces da inclusão/exclusão social, tomam um tom ético-político, em qualquer eixo das relações humanas.

Este viver retratado através do sofrimento ético-político é um sofrimento encharcado das determinações históricas do cotidiano, pela organização social e suas agências reveladas ou subliminares no discurso social, e traduz “*a dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade*”. (SAWAIA, 2000).

Utilizar-se das afecções para entender a exclusão e a inclusão é preciso compreender as condições históricas, os motivos que os levaram a exprimir tais emoções. É preciso olhar para as faces modernas dos velhos e dramáticos problemas – a desigualdade, a injustiça e a exploração: as forças da inércia social.

As emoções envolvidas e geradas a partir do viver cotidiano também nos remetem a uma dialética entre razão e emoção e, entre objetividade e subjetividade. Perseverar em sua própria existência está diretamente relacionado à potência de ação do indivíduo em seu agir. Conseqüentemente este sujeito é direcionado pelo significado e emoção, assim como pelas ações coletivas e individuais. Revela-se aqui o caráter positivo das emoções em sua atuação sobre o cotidiano e, por fim, na escrita da história do indivíduo, da memória que estará submersa em seu viver.

(...) tudo que aumenta ou diminui, favorece ou reprime a potência de ação do meu corpo, aumenta ou diminui, favorece ou reprime a potencia de pensar de minha mente. (ESPINOSA, 1957 livro II).

3- APONTAMENTOS HISTÓRICOS DA UMBANDA

As religiões de matriz africana podem ser vistas como atores indiscutíveis da malha religiosa do Brasil, desde o processo de colonização do país com sua imposição escravista aos povos de nações africanas que trouxeram em sua memória coletiva, mitologia religiosa, visões de mundo, ética e relações de poder. Não diferentemente, os povos indígenas nativos do território brasileiro também foram dominados e tiveram sua cultura praticamente massacrada, dentre outros fatores, pela imposição dos dogmas da religião católica trazida pelos colonizadores europeus.

A Umbanda surge neste contexto de pós-colonização, trazendo em sua constituição e estrutura o que ao longo deste estudo poderá revelar um fato de resistência em território brasileiro e para este estudo, mais especificamente, o paulistano.

Entender a Umbanda como uma religião de tradição *bantu*, é admitir que a transformação pela qual a religião constantemente passa faz parte de sua memória coletiva, a ponto de esses símbolos, ritos e a própria dogmática estejam em constante movimento.

A população negra que à priori trouxe esta tradicionalidade de seus locais de origem traz a possibilidade de mudança em sua constituição íntima. De acordo com Malandrino (2010, p.47), o povo *Bantu* passou historicamente por muitos processos migratórios dentro do continente africano, o que lhes permitiu um contato com diversas culturas, assim como quase que constantemente um processo de adaptação cultural no contato com outros povos e relações sociais.

Os chamados “intercâmbios culturais” envoltos nessa África heterogênea fez do povo *Bantu* um povo que em sua tradicionalidade é diverso em sua constituição histórica, social e cultural.

(...) apesar das diferenças, há uma identidade cultural, que possui uma estrutura sólida, que está subjacente aos setores da vida, fundamentado e motivando as suas manifestações existenciais.(...) apesar dos deslocamentos , cruzamentos e conflitos , além de várias confluências recebidas (...) a transmissão cultural deu-se através da tradição oral. Portanto, quando, hoje, podemos falar de grupos *bantú*, seja em que nível for, estamos nos referindo a pessoas que compartilham elementos culturais comuns que foram passados pela oralidade. (MALANDRINO, 2010 p53)

A tradição *Bantu* carrega seu patrimônio cultural através da oralidade, apesar de suas marcas diaspóricas e migracionais. Essa oralidade remete ao processo com o qual as ideologias e influencias na vida cotidiana de um indivíduo, está determinada historicamente e de forma estruturante. Desta maneira, percebe-se o mundo social e suas relações. Define também substancialmente o modo como são transmitidos os valores de sabedoria, a ancestralidade, a cultura vivida no cotidiano e como esses moldes irão influenciar na realidade desses seres humanos.

Ao que se refere à territorialidade, ela, em suas raízes, é determinada pela religiosidade. As famílias se agrupam de acordo com a continuidade das mesmas, sendo estas compostas pelos seres vivos e seus antepassados (os mortos). O território é o espaço sagrado determinado a partir da religiosidade que está

intrínseca ao seu cotidiano, suas atividades, sua saúde e prosperidade econômica - ao que lhe afeta diretamente nas relações sociais.

Não há nesse processo um espaço determinado para o extraordinário, rejeitando a ideia de milagre e vivendo no cotidiano a sua espiritualidade,

Ainda a partir do estudo empírico travado por Malandrino (2010, p.262), até os dias de hoje em território africano de tradição *bantu*, a propriedade do território “é coletiva dos vivos e dos antepassados, herdado para usufruto.”. Se faz mister nesse contexto que o território faça parte da identidade de um povo, segundo a visão das tradições *bantu*. Todavia tal noção de territorialidade ligada à religiosidade difere da noção ocidental, pois diante da situação de diáspora, de mudança de território, o que definirá este pedaço da identidade dos *bantus* será o seu aspecto religioso, sua ligação com os antepassados e a não dissolução da família. Nesta reflexão é possível pensarmos o caminho trilhado pelos escravizados *bantus* no Brasil que de alguma forma puderam carregar a sua ligação com os antepassados.

(...) aquilo que constitui o território da comunidade pertence ao bem comum, A comunidade considera cada membro como associado na tarefa da sobrevivência e de subsistência. Ninguém pode viver com necessidade, mas todos os indivíduos válidos devem produzir. (MALANDRINO, 2010 p.262)

Esse estudo define então que esse pensamento pôde ser relevante no sentido da constituição de uma identidade cultural, de pertença e de senso de

coletividade, sendo reconhecida como comunidade essa família vista como eixo vertical (antepassados) e como um eixo horizontal (a comunidade).

A Umbanda surge neste contexto pós-colonização, trazendo em sua constituição e estrutura elementos de resistência (tradicionalidade *bantu*) e de subalternidade (adoção de símbolos e ritos católicos). BRUMANA (1991, p.70) aponta a sutileza, talvez não tão sutil, dessa resistência mostrando que a Umbanda estrutura-se excluída socialmente a rigor das religiões pentecostais e da Igreja Católica, valendo-se desses signos e valores dos impugnadores em seu sincretismo. Essa dinâmica segundo o autor, configura a subalternidade da Umbanda em relação aos cultos dominantes em São Paulo, mas ela em seus preceitos, sua teogonia e tradicionalidade, se apresenta com características próprias, que resistem aos aspectos impugnantes das culturas que a compõem.

Abordaremos esse traço importante da constituição da Umbanda pensando no processamento da tradicionalidade *bantu* em território brasileiro e como essa dinâmica pode ser entendida ao mesmo tempo como um processo de inclusão perversa. Por outro lado, esse movimento faz parte de uma dinâmica de resgate constante dentro da tradicionalidade *bantu*.

4- TERRITÓRIO: BANANEIRA, BISCATE E BARRA FUNDA

O território como visto anteriormente, é um tema centralizador de tradicionalidade e afeta a história dos seres humanos que nele habitam.

A cidade de São Paulo, não diferente de outros territórios, teve sua importante parcela sobre a história do negro no Brasil, assim como sobre sua religiosidade e trajetórias na constituição de sua identidade.

Infelizmente, como apontado por Rolnik (1989), o material de pesquisa sobre essa sociologia do negro no território brasileiro é raro. Para percorrer este caminho devemos nos atentar para as entrelinhas da história paulistana marcada pela marginalização, repressão política e por parte da igreja, assim como forte estigmatização de tradicionalidades africanas.

De certo, nesses espaços obscurecidos pela história, encontramos um território carregado de marcas de determinados grupos sociais e, para além das condições excludentes, tentaremos estudar esse espaço como um espaço vivido, produto da construção coletiva e afetiva de um território comum.

Porém não eram só o olhar vigilante do senhor e a violência do trabalho escravo que estruturavam o cotidiano dos habitantes das senzalas. Foi também no interior dessa arquitetura totalitária que floresceu e se desenvolveu um devir negro, afirmação da vontade de solidariedade e autopreservação que fundamentava a existência de uma comunidade africana em terras brasileiras. O confinamento na terra de exílio foi capaz de

transformar um grupo – cujo único laço era a ancestralidade africana – em comunidade. (ROLNIK, 1989)

Estudos sobre os ofícios dos negros na metrópole paulistana apontam para a época pré-abolição, pois é necessário entender como os negros livres foram inseridos no mercado de trabalho.

O processo de abolição da escravatura foi marcado de medidas em que prevaleciam as hierarquias sociais tradicionais. Desde a deliberação dos escravizados crioulos (nascidos em terras brasileiras e frutos de miscigenação com europeus) estes poderiam reivindicar suas liberdades. O momento em questão foi marcado pelo “embranquecimento” da mão de obra trabalhadora.

Os estudos de Rolnik (1989) e Malandrino (2010) trazem a discussão sobre como esse embranquecimento foi determinante devido a associação do trabalho do negro como compulsório e a associação do trabalho livre aos brancos. Seria essa a base intencional do estímulo a imigração europeia para o Brasil.

(...) o impedimento à inserção do negro liberto na nova estrutura social pós-escravista ocorreu em variados setores, fez-se notar de maneira mais intensa no mercado de trabalho livre, relacionada entre outras, a uma lógica de mudança da composição étnica da população, concomitante à transição do trabalho escravo para o trabalho livre. (JACINO, 2006, p.50)

O movimento abolicionista que atuava fortemente na época também trazia um hiato em suas bandeiras de luta, uma vez que também estavam apoiados nos princípios seculares sobre a divisão de raças no mundo que cotidianamente viviam e esse viés deixou de lado qualquer discussão sobre racismo, resultando num esfacelamento das ofertas de trabalho e ofícios aos negros foros, substituídas pelos imigrantes europeus numa real “limpeza urbana” apoiada na crença de que os europeus modernizariam o país.

(...) baseado na construção de um modelo urbanístico e de sua imposição através da intervenção de um poder municipal recém-criado. Uns dos principais alvos de intervenção foram (...) justamente os territórios negros.(...) Em São Paulo, desde logo se configurou um padrão de segregação urbana marcado por uma espécie de zoneamento social.(...) (ROLNIK, 1989 p7)

A essa época a população negra sofria com a escassez de oferta de empregos mecânicos para os quais foram substituídos pelos imigrantes europeus. A população negra foi paulatinamente espremida para os bairros fronteiriços da elite paulistana (Higienópolis e Campos Elíseos), pois os postos que restavam a essa população eram os empregos domésticos. Essa configuração talvez tenha sido responsável por dois territórios onde ainda restavam grandes núcleos negros: Bexiga e Barra Funda. O Bexiga, pelos citados motivos acima e a Barra Funda por conta do Armazém da estrada de Ferro, fonte de trabalho informal, bicos e biscates para homens negros.

Alternavam o serviço na estrada de Ferro com o carregamento de café no Porto de Santos, quando não havia trabalho na capital. (...) Em suas habitações coletivas moravam as tias negras e seus clãs, que praticavam o jongo, macumba ou samba de roda como extensões da própria vida familiar. (ROLNIK, 1989)

Em meados da década de 30, a Umbanda envolvia a então classe trabalhadora da abastada economia paulistana e enfatiza o seu caráter religioso com visibilidade, mas ainda assim estrutura-se sob olhar excludente.

A face urbana desse processo é uma espécie de projeto de “limpeza” da cidade, baseado na construção de um modelo urbanístico e de sua imposição através da intervenção de um poder municipal (...) um dos principais alvos de intervenção foram (...) justamente os territórios negros. (...) Em São Paulo, desde logo se configurou um padrão de segregação urbana marcada por uma espécie de zoneamento social: os ricos abandonaram a contiguidade dos sobrados do centro da cidade para desenhar um espaço de privacidade e exclusividade burguesas. Assim, novos loteamentos foram surgindo em áreas de antigas chácaras, abrigando palacetes neoclássicos circundados por muros e jardins. (ROLNIK, 1989 P 7)

A sociedade industrial que se forma em São Paulo a partir da década de 30, junto a exorbitante migração de indivíduos de outros estados do Brasil, segundo

FRY (1982), mostra a necessidade de uma nova organização das instituições ditas religiosas ou não.

No campo das religiões, a Umbanda se apresenta como um oásis para os novos habitantes que procuram se subjetivar culturalmente. A necessidade de redefinição de seus laços primários de subjetivação religiosa definiu a adesão de muitos adeptos em processo de reassociação cultural e religiosa. Eis a importância do recorte histórico do bairro onde está situado o Templo onde ocorrerão as análises desse estudo.

5- PERTENÇA RELIGIOSA, RELIGIOSIDADE E SUBJETIVIDADE

Estudos recentes apontam que os umbandistas tem em sua dinâmica de pertença religiosa um aspecto mutante de relevância. Os estudos de Negrão (2009) revelaram que a maioria de seus fiéis demonstram ciclos de pertença e não pertença religiosa.

Esses aspectos tornam-se mais acentuados quando se fala sobre a dupla ou múltipla pertença religiosa. Os indivíduos que podem ser caracterizados como umbandistas, independem de sua auto-denominação. Para esta pesquisa vale a indagação sobre quais são os delimitadores de seus encontros e a qualificação desses como bons e maus encontros. Segundo Bove (2010, pág 26), o conceito espinosano de *conatus* refere-se ao “*esforço que cada ente faz para preservar no seu ser*”, ou seja, o mobilizador – o desejo é primordial potência para agir.

Observa-se que esse *conatus* identificado na literatura referente a umbanda em vista de barganha entre fiel e filiador, aparece nos relatos encontrados nos estudos de Negrão (1996 e 2009). Esses fiéis que transitam entre a umbanda e outras filiações religiosas na cidade de São Paulo a colocam na posição de emergencial, não a definindo como pertença fundamental, e sim, como uma religião transitória, em cujos símbolos e ações rituais não se deixa de crer, mas se busca como forma de resolução rápida de aflições e males emergenciais.

(...) eu tive oportunidade muito antes de sofrer, e não quis. Mas se não é pelo amor é pela dor.” (depoimento de cabeleireira de 54 anos em entrevista a pesquisa de Negrão, 2009)

Partindo-se do significado dicionarizável da palavra *amor* colocada pelo fiel nos estudos de Negrão (2010, pág. 60), o indivíduo umbandista que impele e pode levar à aderência a religiosidade sem a descrição de uma situação emergencial, seria movido por bons encontros, esses impulsionadores de sua ação filiadora.

Essa relação entre filiador e fiel pode então ser caracterizada por sua potência de pertencimento religioso, ao passo que nas situações emergenciais, o fiel umbandista apresenta-se com seu *conatus* diminuído, dirigido por maus encontros, e quando se coloca diante dos símbolos da religião, acaba por ter um encontro alegre redirecionando sua potência de agir aos bons encontros. As diferenças entre o princípio direcionador para o início de uma pertença religiosa podem ser determinantes da qualidade da pertença, o que se observada na fala do fiel apresentada na pesquisa de Negrão.

Estamos então diante de outra questão que carece de maior aprofundamento de pesquisa: quais alegrias e tristezas seriam norteadoras da manutenção dessa pertença umbandista, quando levamos em conta as vivências de afeto, de amor e de ódio que cada indivíduo tem?

Uma vez que esses conceitos serão analisados nesta pesquisa com base em dados empíricos da realidade de umbandistas, assim autodenominados os que se inscrevem no cotidiano dessa filiação religiosa, sugere-se que a tecnologia de análise a ser utilizada para o estudo dos dados colhidos, seja lógica no sentido de excluir quaisquer casualidades. Esta estratégia tem o intuito de promover empatia no momento da entrevista, a fim de possibilitar bons encontros capazes de fazerem

emergir as realidades vivenciadas pelos entrevistados pertencentes ao campo umbandista pesquisado.

A religiosidade desses indivíduos umbandistas passa pela via da racionalidade e pelo acesso de suas emoções. Ela é a forma que o homem encontra de racionalizar e objetivar seu encontro com o sagrado, afetando seu corpo num estado afetivo específico provocado pelo objeto que emerge da ideia do sagrado, enquanto elemento não apreendido por conceitos racionais, mas sim, apreendido por determinados sentimentos produtos de suas emoções e racionalidade em conjunto.

Segundo as bases teóricas dessa pesquisa todo ser humano é afetado pelas suas experiências e, portanto, a experiência do sagrado imprime nele uma série demarcada de sentimentos afetivos, os quais só poderão ser alcançados pelas manifestações emotivas do discurso religioso umbandista. O discurso será permeado pelas histórias de vida religiosa, porém caberá as percepções da Psicologia Social, demarcar seus conteúdos de encontros e desencontros, de alegria ,tristeza e das paixões que possam carregar e que diretamente se manifestam em seus cotidianos extra-religiosos.

A Umbanda, em especial, difere de outros dogmas religiosos exatamente nesse sentido, pois ela, ao mesmo tempo parece endossar alguma prática cristã e em outros momentos, coloca em xeque a afirmação de certo e errado para os seus seguidores e, possivelmente, seja descarregadora de efeitos de caráter emocional reconhecíveis em sua história e em seus discursos.

A apropriação da religião por um determinado grupo social reveste-se de função ideológica. Como associar essa função ideológica à experiência umbandista

que, em suas seções públicas, não propaga opiniões dogmáticas e nem exige de seus participantes, a permanência, como visto na literatura em Malandrino, Negrão? Quais os encontros que essas subjetividades compartilham e o que as mantém nesse círculo religioso?

6- REFERENCIAL METODOLÓGICO

A pesquisa se propõe a estudar sentido, e para tanto é necessário entender o subtexto afetivo-volitivo, a configuração das determinações sociais, a motivação e os significados sociais.

Para analisar sentido, seguimos a orientação de Vigotsky sobre o método de pesquisa em psicologia. Ele deve propiciar a análise do fenômeno em processo e a sua explicação para além da descrição e superar a dicotomia entre individual/social e subjetivo/objetivo, e, é em sociedade que os sentidos se desenvolvem como singularidade.

Para estudar esse fenômeno dentro do campo umbandista, criou-se a estrutura a seguir esquematizada (figura 1) com a intenção de no encontro da entrevista, haver o resgate do histórico de vida do entrevistado, visando observar emersão dos produtos advindos da dialética entre objetividade/subjetividade.

Esse processo permitiu a entrada no mundo da vida íntima no contexto de cada indivíduo do grupo pesquisado, entendendo que os significados sociais afetam o indivíduo na forma de experiências e afetos e tornam-se sentidos, os quais, por sua vez, se objetivam por meio das ações descritas nos relatos sobre a vida em contexto global, mas com o viés das experiências religiosas.

A partir desse caminho de pesquisa determinou-se que o grupo a ser estudado deveria permitir esses avanços em delicada forma, no grupo de pertença do pesquisador, já que com esse contexto, a barreira da intimidade poderia ser mais facilmente descortinada e permitiria abordar os contextos mais peculiares,

garantindo para pesquisa, maior fidelidade à realidade vivida pelos participantes escolhidos para a entrevista.

As entrevistas abertas visaram resgatar a história de vida, intra e extra-religiosa, dos sujeitos da pesquisa. Esse tipo de pesquisa foi determinado pela necessidade de tornar o momento da pesquisa um “encontro social”, proporcionando a abertura mútua entre entrevistador e entrevistado, da clareza de suas percepções, sentimentos e emoções.

As entrevistas foram orientadas por quatro eixos de histórico de vida descritas na Figura 1 abaixo, sendo essas determinadas de forma que fosse possível ter-se uma visão ampla para análise dos eventos descritos pelos participantes da pesquisa, desde o foro íntimo até as questões que pudessem trazer contextos subliminares nas relações sociais.

A análise dos históricos de vida então é conduzida a demarcar os momentos singulares em que aconteceram e acontecem as relações de servidão e os maus encontros produtores de sofrimento e das emoções tristes, bem como as potências e os bons encontros (*conatus*), produtores das emoções alegres e determinar a partir disso, como esses momentos demarcaram mudanças de vida na direção da resistência ou do conformismo.

Essa demarcação de momentos importantes culminou no aprofundamento do olhar para situações em que os sentidos relevantes e as relações destaquem preconceitos, estigmas e outras formas de exclusão/inclusão psicossocial. Essa orientação da pesquisa partiu sempre da descoberta da religião, a decisão por frequentar terreiros, os sentidos da filiação, alegrias e sofrimentos, visões sobre o

sagrado e possíveis definidores de projeto de vida advindos e entrelaçados à filiação religiosa.



A definição do grupo estudado permitiu grande diversidade de realidades sociais na cidade de São Paulo, já que se encontraram personagens de diferentes realidades socioeconômicas, culturais e configurações de vida. Configuraram-se aspectos abrangentes quanto à sociedade paulistana que extrapolou os limites do território do terreiro estudado, o bairro da Barra Funda e, ao mesmo tempo, satisfaz a natureza da pesquisa, trazendo uma possibilidade panorâmica sobre a cidade de São Paulo e suas realidades sociais discrepantes, mas que em algumas momentos se fundem em propriedades específicas.

Essas possibilidades abraçadas pela pesquisa também trouxeram diversos contextos de *settings* de pesquisa, sendo que todas foram feitas nas residências de

cada entrevistado. Essa característica da pesquisa determinou o contexto de intimidade entre o entrevistador e entrevistado, que trouxeram a pesquisa para seu contexto pessoal, carregado de significados manifestos e deixando para a análise da pesquisa o que realmente, permanece oculto, uma vez que no espaço do lar, as interferências a que estão sujeitos os momentos de pesquisa fizeram da pesquisa um trabalho de imersão mais fiel na realidade do pesquisado, uma das prerrogativas essenciais de uma pesquisa qualitativa e que se mostraram determinantes para a dissociação entre o grupal e o pessoal em relação ao contexto religioso. Em dados do diário de campo ficou bem marcada a apresentação dos espaços do lar. A apresentação do altar que cada um tem em casa, pode ser interpretado como uma relação positiva para a pesquisa, pois, como demonstrado na introdução da pesquisa, a religiosidade e suas formas de expressão fazem parte da vida íntima do ser humano e, portanto, a apresentação de seu espaço de cultuação doméstica se mostra como uma demonstração de abertura para a entrada no foco da pesquisa. Esses momentos que aconteceram antes, durante ou depois do momento das entrevistas e constam apenas do diário de campo da pesquisadora, se fizeram necessários serem relatos nos resultados da pesquisa como um demarcador de bom encontro para o momento da pesquisa.

Foi contatado o dirigente responsável pelo templo escolhido para busca dos sujeitos de pesquisa, a quem expusemos esses aspectos fundamentais de como conduziríamos nossas entrevistas, apresentado os seus aspectos éticos e os objetivos e após sua anuência, foram contatados os frequentadores de acordo com as orientações metodológicas já expostas.

Na escolha do local de pesquisa que viesse a convergir num melhor aproveitamento dos fatos dos históricos de vida de cada participante, optou-se que deveria ser fora do espaço e momento de culto, justificando-se aí a acertada escolha pelo lar de cada um, trazendo maior foco, menos ruídos e inferior necessidade de previsão de tempo de entrevista. Foram feitas 10 visitas com finalidade de entrevista aos participantes.

Descrito o contexto em que a pesquisa de campo se deu, cabe salientar que na análise da pesquisa serão introduzidos dados descritos em diário de campo, que formaram um importante resumo de informações e definições trazidas nas entrevistas, que podem colaborar para o entendimento dos conceitos relacionados diretamente ao viver religioso e que exporão melhor ao trabalho, significados menos estritos das respostas trazidas, dados esses também advindos das relações da pesquisadora com a religião Umbanda.

7- HISTÓRIAS DE ENCONTROS: APRESENTAÇÃO DOS SUJEITOS

7.1 João

João tem 39 anos é advogado, empresário autônomo e dirigente espiritual do Templo de Umbanda Aurora de Oxalá.

Esse sujeito nasceu em Londrina – Paraná. É o filho mais velho de um berço evangélico e sua infância foi voltada envolta nessa religiosidade que tem origens na família materna. Traz em seu relato de infância a primeiro momento um uma infância desprovida de muito recursos financeiros. Nesse momento relata que seu avô era envolvido com a criminalidade, embora esses episódios eram sempre velados com a justificativa de que esse era um “fugitivo do partido comunista”, sua avó paterna é descrita como do lar. Essa família paterna é de origem do nordeste brasileiro e tem ascendência de negros em sua maioria e como é comum na história de famílias brasileiras têm em sua miscigenação ao longo das gerações origens indígena e portuguesa todas as gerações antes da sua tem um histórico de rezadeiras e benzedadeiras populares, sendo que essa transgeracionalidade foi interrompida por seu pai que ao se casar com sua mãe de família evangélica se converte a religiosidade dela e se desfaz de todo o legado da religiosidade popular deixado por sua mãe, avó de João, em diários e cadernos escritos por ela e seus antepassados.

Ainda na infância ele conta que foi lutador de judô e descreve essa experiência como determinante de muitas formas de pensar, ele relata que essa experiência como esportista de ponta lhe fez ser uma pessoa disciplinada e que o respeito que ele tinha pelos ensinamentos, a filosofia da luta marcial foi a primeira vivência que ele nomeia sentir como uma relação com o sagrado.

Ele relata que sua relação com a religiosidade durante a infância e início da adolescência foi imposta pela família materna e seu relato é de que aquela situação, o que ele ouvia e seu relacionamento na Igreja não lhe faziam sentido. Na adolescência começa a se desvincular da religiosidade da família, inicia suas decisões de deixar de participar do meio evangélico.

Nesse momento da vida de João ele descreve seu envolvimento com álcool e drogas em grandes proporções e seu ciclo de amizades girava em torno da drogadição e do alcoolismo. Nesse período ele inicia e termina a faculdade de direito e já está casado com Cida, sua atual esposa.

João descreve que sua ligação com a espiritualidade não se deu a partir do momento em que ele conheceu a Umbanda, até esse momento ele nunca havia estado em um terreiro de Umbanda. Ele conta que sua mediunidade sempre existiu e por conta de sua formação evangélica era algo que lhe espantava sempre e o colocava em situação de medo e conflito. A esse tempo ele fazia associação de sua mediunidade com as descrições ouvidas na igreja sobre o que ele descreve como coisas do demônio, já que era apenas esse acesso que ele poderia ter dentro da instituição religiosa onde estava inserida a família. Embora apesar dessa matriz evangélica seus pais e avós maternos sempre recorriam às práticas dos avós paternos para resolução de problemas de saúde das crianças com benzimentos e banhos. Esses momentos sempre carregados de uma espécie de culpa, pois consideravam tais práticas “pecado” (SIC).

Por volta dos 25 anos, ele decide iniciar um tratamento de terapia alternativa no intuito de se livrar da drogadição e do alcoolismo. Ele conta que a partir desse momento de sua história nunca mais fez uso de álcool ou qualquer outro tipo de

outras drogas ilícitas. Nesse processo terapêutico ele começa a entrar em contato com outras formas de espiritualidade, visita um Centro espírita Kardecista, mas não se identifica com o culto e algum tempo depois sob orientação do terapeuta ele vai conhecer um templo de Umbanda. Ele conta que começou a explorar o que lhe fazia sentido e passou a frequentar um culto xamânico e depois um templo de Umbanda no bairro da Barra Funda.

Relata que nesse templo de Umbanda ele começou o seu desenvolvimento espiritual, mas não concordando com a falta de algumas regras de conduta decidiu não frequentar mais o espaço. Ele procura por outro lugar onde possa continuar seu processo de desenvolvimento na Umbanda e decide conhecer outro templo no mesmo bairro. Nesse templo ele conta ser o lugar onde ele realmente se encontrou com um culto de Umbanda, mas que ainda por conta de sua formação evangélica havia a sensação de medo do desconhecido e só retornou ao templo 3 meses depois acompanhado por seu terapeuta. A partir daí passou a frequentar mais assiduamente o templo, mantendo uma relação estreita com sua madrinha (que desempenhava a função de chefe do terreiro. O que poderíamos chamar de mãe de santo, embora essa nomenclatura não fosse utilizada neste templo citado). Ele passa a compreender como a Umbanda funcionava e a madrinha foi lhe ensinando os fundamentos da casa e da Umbanda, numa relação de oralidade, sem a demanda de ser ensinado formalmente. Ele decide batizar-se e entra para a corrente, portanto desse momento em diante ele se torna institucionalmente um Umbandista. Segundo ele, seu desenvolvimento e crescimento hierárquico dentro do templo foram bastante atípicos, o que causava algum desconforto e questionamento dos demais filhos da casa. Ele menciona que um dos principais conflitos era por conta da falta de compreensão das pessoas envolvidas nos ritos dentro do templo.

Acreditava que não era saudável a fé cega que era professada pela maioria dos fiéis.

Algum tempo depois ocorre o falecimento de sua madrinha e vêm à tona as disputas de poder dentro do templo. João envolto nessa crise que se instaura decide sair do templo e seguir seu caminho de outra maneira. Então no ano de 2004, em conjunto com mais quatro pessoas que também se desligaram do templo eles iniciam um novo templo, que culminaria no Templo de Umbanda Aurora de Oxalá existente hoje e local de nossa pesquisa.

A partir desse novo Templo João inicia o seu processo para se tornar Pai de Santo. Em primeiro momento a casa era chefiada por outro membro da casa, embora ele soubesse de sua designação espiritual para tal. Diante de novos conflitos de poder e da necessidade de maior comprometimento dos dirigentes para com o andamento do templo ele assume a função de Pai de Santo a partir desse momento e passam a abrir a casa para atendimento de pessoas de fora desse grupo. Assumir esse compromisso também se tornou assumir a administração dessa nova instituição, relata o entrevistado que desde o começo o Templo depende diretamente de seu trabalho como advogado e da empresa que é seu trabalho formal, pois a sustentação financeira do espaço até os dias de hoje depende de seus investimentos pessoais.

Quanto à transgeracionalidade referida no começo de sua história ele conta que tem uma filha, hoje com 20 anos, ele acredita que não será possível passar os conhecimentos para ela, pois são distantes. Ela mora em outra cidade com a mãe, no Paraná e segundo ele não tem interesse. Ele acredita que esse trabalho será

seguido por suas sobrinhas que hoje crianças, frequentam o templo com os pais que são umbandistas.

7.2 Edgar

41 anos, geógrafo, coordenador de escola particular. Mora com seu companheiro no bairro da Freguesia do Ó. Lugar onde viveu sua infância, adolescência, início da vida adulta e retorna para morar nesse território na maturidade. Filho uma família estável economicamente, teve sua formação em colégio católico dirigido por freiras, por escolha de sua mãe que é católica praticante e nessa época acreditava ser importante a formação religiosa dos filhos.

Edgar conta que participou da igreja católica até o início de sua adolescência, porém ele descreve que estava inserido na religiosidade, mas não se identificava com o culto. Ao chegar no ensino médio ele passa a ter contato com o discurso político, sociologia e história, então inicia um envolvimento com a militância estudantil do colégio, embora branco ele organizou o movimento negro da escola. Ele relata que esse envolvimento se fortaleceu, pois era muito próximo das professoras de história e de sociologia formadas pela USP e PUC e influenciadora na escolha de sua graduação universitária em Geografia pela Universidade de São Paulo.

Sua convivência Universitária, na década de 80 o envolveu numa forte formação marxista na graduação. E declara seu completo afastamento das questões sobre religiosidade.

Edgar relata que durante sua formação universitária sempre foi próximo das discussões sobre a negritude, chegando a participar por um tempo do movimento negro da universidade.

Apresentado a Umbanda por Mariza (também sujeito dessa pesquisa), ambos vindos do mesmo terreiro antes de estar no Templo de Umbanda Aurora de Oxalá. Menciona que quando começou a frequentar terreiro de Umbanda foi mais estimulado pela curiosidade do que pela fé que aos poucos foi se modificando ao passo que ele diz sentir-se bem cada vez que ia. Conta com discurso bastante coeso sobre sua história como umbandista e durante a entrevista vai refletindo sobre sua trajetória, dizendo ser a primeira vez que ele para contar e pensar na trajetória objetivamente. Ficou durante 7 anos nessa casa da zona sul e traz em sua fala muitas situações que foram formadoras de sua identidade umbandista. Quando saiu dessa casa estava prestes a iniciar-se nos atendimentos ao público.

Menciona no discurso os seus lugares de exclusão (“pobre, homossexual e umbandista”).

Amigo de Mariza, ambos vindos do mesmo terreiro antes desse. Traz a questão do território no discurso de trabalho e de religião. Ele sai desse primeiro templo por conta da distância e da exigência de tempo que lhe tomava e passa um tempo sem fazer parte da corrente, até que através de um amigo conhece o dirigente João que iniciava o trabalho do seu terreiro na Barra Funda que contava na época com um espaço de estudo no qual ele participou antes de fazer parte da corrente de trabalho do terreiro.

Dos sete anos do templo estudado Edgar participa a 6 anos, hoje tem função de pai pequeno na casa, embora não seja nomeado assim exerce função bem

próxima disso, substituindo o pai de santo em alguns trabalhos de atendimento a assistência e desenvolvimento do médiuns da casa.

Conta com discurso bastante coeso sua história como umbandista e durante a entrevista vai refletindo sobre sua trajetória, dizendo ser a primeira vez que ele para contar e pensar na trajetória objetivamente. Ele menciona em seu discurso que só passou a exigir-se mais em assumir sua filiação a Umbanda abertamente após sua coroação. Faz algumas menções de exclusão com relação a religiosidade, sexualidade, trabalho e família.

7.3 Mariza

36 anos, nasceu em Tatuí, idade de residência da avó materna. A mudança da família para da capital para o interior se deu por complicações da mãe na gestação para o nascimento de Mariza, segundo ela a mãe ficou a beira da morte ao dar a luz. No início de sua puberdade a família decide voltar a morar na cidade de São Paulo, terra natal da família do pai, que cresceu no bairro do Bexiga e lá viveu até a mudança com a família para Tatuí.

O retorno para a cidade de São Paulo declara o início de sérios problemas sociais, saúde e financeiros para a família que retornou a capital para investir na educação dos dois irmãos mais velhos de Mariza. Ela conta que o pai, sempre muito boêmio, passou a beber muito e perder todo o dinheiro e patrimônio da família por conta da condição de alcoolista. Após perderem o local de morada na região central, a família se muda para o Butantã e esse foi o cenário de muitas histórias de violência doméstica. Ela conta que apesar da violenta relação do pai com a mãe e os irmãos mais velhos, ela nunca foi vítima de seu pai. Ela conta que nessa época

chegou a salvar a irmã que estava sendo enforcada pelo pai bêbado. A mãe separa-se do pai e os problemas financeiros se intensificam, a mãe passa a trabalhar em dois empregos para sustentar o estudo dos irmãos mais velhos. Ela relata que por conta da diferença de idade entre ela e os irmãos, eles passam a reproduzir as situações de violência com ela que apanhava da irmã todos os dias e vivia com o corpo machucado por conta disso.

Ao entrar para o ensino médio ela inicia a sua independência financeira e diferentemente dos irmãos passa a trabalhar para pagar seus estudos, nessa época participava do grêmio estudantil da escola. Matricula-se na Universidade Católica de São Paulo para cursar a graduação em psicologia. Nesse tempo já tinha sua independência financeira e pagava a universidade sem a ajuda familiar. Após um ano de curso ela é aprovada no vestibular para geografia na Universidade de São Paulo e durante determinado tempo cursa as duas Universidades, optando finalmente por terminar a graduação em Psicologia e abandonando a possibilidade de carreira como geógrafa. Ela relata que nesse período ela não tinha nenhuma pertença religiosa e se envolvia com movimentos negros da PUC, embora seja branca, ela relata que essas questões da negritude sempre foram de seu interesse.

Logo após sua formação passa a viver com o seu companheiro e após três anos decidem se casar tradicionalmente. Então como o noivo era negro e ela branca, decidem fazer uma cerimônia afro na Igreja Nossa Senhora de Achiropita, no bairro do Bexiga, igreja que fora frequentada por sua avó paterna e que dessa forma ela estaria fazendo uma cerimônia que agregasse a cultura dos dois. Sobre essa situação ela conta que sua família demonstrou bastante preconceito e alguns não participaram de cerimônia.

Esse momento onde o casal procurava preparar a cerimônia e celebrar a união, eles foram a um terreiro de Umbanda no qual trabalhava um dos padrinhos do noivo, segundo ela conta foi até lá para pedir uma benção para o casamento. Não voltaram mais ao templo depois dessa incursão.

Ela engravida na Lua de Mel e logo em seguida, a exemplo da história de sua mãe, passa a ter complicações logo no início da gravidez com o diagnóstico de herpes zóster, ela inicia o tratamento e na semana seguinte descobre que estava grávida e segundo a médica ela poderia ter problemas de formação do bebê por conta do vírus da doença que ela estava tratando. Então ela é convidada por uma amiga para ir a outro templo para pedir ajuda no processo da gravidez. Ela conta essa história pois a partir desse momento ela passa a frequentar o terreiro como forma de tratamento para a sua gravidez e depois do nascimento de sua filha ela e o marido passa a fazer parte da corrente de trabalho desse templo na Zona sul da cidade.

Há nessa ligação com o seu trabalho formal, já que ela conta que se encantou com o trabalho paralelo que a dirigente do terreiro fazia em sua ONG para cuidados de crianças da comunidade. Ela passa a coordenar um projeto dessa ONG. Relata as dificuldades nas relações de poder enquanto filho de santo e profissional, já que os trabalhadores dessa ONG eram todos filhos de santo da presidente e em alguns momentos surgiram entraves nas relações e abuso de poder por conta da relação religiosa das pessoas nesse espaço.

Mariza divorcia-se de seu marido e entra num processo de depressão muito grande que culmina em sua saída do terreiro da zona sul e mudança retorno para a

cidade de Tatuí a fim de cuidar de sua saúde e estar próxima da mãe para os cuidados com a filha.

Em Tatuí passa a frequentar um terreiro pequeno onde diz aprender bastante sobre a religião por conta da proximidade com o dirigente da casa. Até que esse trabalho no terreiro, sua relação com o pai de santo e os cuidados com a sua saúde a fazem melhorar do processo depressivo e ela retorna a São Paulo e passa a frequentar o Templo dirigido por João, a convite de seu amigo Edgar, que a acompanhou durante todo esse processo.

Hoje em dia ela vive com a filha de 14 anos no bairro da Freguesia do Ó, trabalha como psicóloga e atua religiosamente no Templo estudado.

Sua entrevista foi bastante emocionada e reveladora das marcas que o sofrimento vivido em sua história faz parte de sua formação enquanto ser humano hoje em dia e ainda tem efeitos sobre seu viver, sentir e pensar sobre os rumos de sua vida.

7.4 Joana

43 anos, residente do extremo leste da cidade de São Paulo, entre cidade Tiradentes e Itaquera, numa região de chácaras. Em sua casa moram 10 pessoas, entre filhos, netos e seu companheiro.

Joana retrata sua vida com bastante resiliência, a partir de sua infância onde relata a ligação com a igreja católica por conta de sua mãe. Ela relata que em sua infância participava das atividades da igreja e que essa experiência para ela era mais uma atividade social do que de fé, um encontro social nas missas e

catequeses. Ela diz que apesar de sentir-se bem no ambiente da igreja sempre acho estranha a relação de subserviência para com a figura do padre e comenta que não chegou a fazer primeira comunhão e no início de sua puberdade deixa de frequentar a igreja.

Já adolescente ela tem o seu primeiro contato com a Umbanda. Convidada por sua irmã mais velha em “ir a um lugar” que a mãe não poderia saber que elas iriam. Ela relata essa experiência com bastantes detalhes e diz que se lembra de apenas de ouvir da entidade que a atendeu que ela teria “um caminho longo, largo e estreito também, um caminho muito bonito...” que segundo ela é como ela percebe sua trajetória de vida até os dias de hoje.

Sua incursão da religiosidade se deu na idade adulta, casada e na época do nascimento de sua quinta filha. Ela conta que vivia em constante situação de privação financeira e que o marido era alcoólatra, cabendo a ela fazer biscates para sustentar os filhos. A criança bastante adoentada é curada com a ajuda de uma benzedeira ligada ao candomblé. O marido acaba por vender o apartamento deles no CDHU, da Cidade Tiradentes e eles se mudaram para a divisa de POA com São Paulo, numa área sem estrutura sanitária a beira de um córrego. Nesse período aumentam as privações financeiras na família assim como as ações de violência doméstica por parte de seu marido. Ela passa a fazer comida e vender para os bares locais para sustentar os filhos e pagar o aluguel. O marido passa a usar esse dinheiro para fazer uso de álcool e drogas. Joana engravida do sexto filho. Com a ajuda dos amigos do antigo bairro onde ela vivia, ela retorna para a Cidade Tiradentes em regime de ocupação de apartamento abandonado pelo antigo dono.

(situação comum no bairro nesta época que carecia de infraestrutura e emprego, motivo das famílias abandonarem as casas cedidas pelo estado).

Retornados para o bairro de Cidade Tiradentes, a situação de violência com o Marido se agrava e ela toma atitude de expulsá-lo de casa depois de uma severa briga entre eles. Depois desse momento de rompimento ela passa a frequentar mais assiduamente terreiros de Umbanda e inicia seu desenvolvimento mediúnico. Ela associa a sua filiação tardia a interdição do marido em relação a sua religiosidade.

Depois desse momento de desenvolvimento, onde conheceu profundamente a Umbanda. Deixa de frequentar a Umbanda por conta de novos problemas financeiros que fizeram Joana dedicar-se ao cuidado mais expressivo de sua família. Algum tempo depois ela conhece um novo templo, agora no bairro do Ipiranga. Ela passa a frequentá-lo por um tempo como assistência e mesmo resistindo por um tempo acaba por começar a trabalhar nesse novo terreiro.

Essa filiação dura aproximadamente 3 anos até que surgem os problemas de relações de poder dentro do grupo do terreiro, logo depois que ela foi coroada¹ mãe pequena da casa e ela decide que irá apenas estudar a Umbanda. Matriculando-se num curso de Teologia da Umbanda ministrado no terreiro recém-inaugurado de João.

Após alguns meses é convidada pelo pai de santo para trabalhar na corrente de atendimento a assistência. Diante de sua história anterior ela resiste novamente, mas passa a trabalhar no Templo até o ano de 2012. Hoje me dia ela está afastada

A coroação é o momento em que o médium de Umbanda atinge certo nível em seu desenvolvimento que pode iniciar-se como pai ou mãe de Santo ou no caso de continuar na casa que frequenta torna-se pai ou mãe pequeno. Hierarquicamente logo abaixo da figura do Pai de Santo da casa.

do trabalho no terreiro por conta dos cuidados com os netos, necessidade de trabalho e devido a distância entre o Bairro da Barra Funda e Itaquera. Hoje ela trabalha como autônoma, executando montagem de bijuterias para lojistas da região do Brás.

Seu local de morada apresenta dificuldade de mobilidade urbana. Não há pontos de ônibus próximos de sua casa, o mais próximo fica a 20 minutos de caminhada em uma rua de chácaras e fábricas, o que torna sua ida bastante difícil, além de nem sempre ter quem cuide dos netos que as filhas necessitam de seu cuidado, pois precisam trabalhar para ajudar no sustento da casa e das crianças.

8- A ANÁLISE DOS DADOS

8.1 O território de encontro

Esta categoria se apresenta como determinante de emoções descritas pelos pesquisados em seus históricos de vida.

Iniciando a apresentação da análise das histórias de vida pelo território onde está situado o Templo, é preciso lembrar o que já foi dito anteriormente, que o bairro é detentor de uma história muito relevante para a cidade de São Paulo e caracterizou-se como um território de moradia de diferentes segmentos da população paulistana: a abastada elite paulistana do início do século 19 e como território de populações negras após a depressão de 1929.

Como apresentado por Malandrino (2010), o território em solo africano, para os *bantus* é agregador do conhecimento, da hereditariedade e da tradicionalidade da família. A partir desse exposto faz sentido pensar o espaço do templo e seus arredores como espaço agregador e, portanto, um espaço de encontro e delimitador de histórias de vida. O templo como de território de encontro, determinado pela urbanidade, foi trazido no discurso pelos entrevistados, já que estes mostram uma diversidade de locais de viver, porém de maneiras diferentes foram agregados ao espaço do templo.

Essas agregações foram trazidas nos relatos como bons encontros, que, em diversos e pontuais momentos, os fizeram utiliza-lo como espaço de pertença religiosa. Esse movimento fica bastante claro quando analisamos a formação da identidade religiosa de alguns sujeitos antes de se ligarem ao templo estudado:

O território do templo, nessa pesquisa, mostrou-se um ponto de convergência, centralizador da vida e de encontros na metrópole, constituindo-se como espaço de existência e resistência.

Existir, nesse caso, pressupõe o espaço do agir humano, onde se dão os movimentos do cotidiano, amparados e mediados pelas questões sociais de consumo e produção, na forma do sentir e agir, portanto, configura-se como um lugar de encontro, sem dúvida. Porém, qual a qualidade deste encontro?

Para refletir esta questão, vamos resgatar os diversos espaços que aparecem nas falas como territórios de encontro, tendo como início desse trajeto o espaço do templo na Cidade de São Paulo.

Como já colocado, o bairro da Barra Funda foi cunhando em suas ruas, casas, edificações encontros e desencontros de diferentes segmentos da sociedade de classes: a abastada elite paulistana e da população negra menos favorecida economicamente. Esse trajeto histórico multi classista e racial pode ter favorecido um espírito mais cosmopolita, fato trazido na fala do dirigente do terreiro quando expõe o bairro como um lugar que agrega muitos terreiros:

João: Acredito que tenha a força energética, tem a força histórica, tem a população que frequenta o bairro, tem o acesso ao bairro, tem o público do bairro, se você observar a população da Barra Funda é a população do centro, um público diferente, um público que aceita melhor a Umbanda (...).

A complexidade do Bairro é trazida tanto nas questões ordinárias (história e acesso), quanto nas questões extra-ordinárias (energética)

Assim, na história da urbanização da Barra Funda, essas características miscigenantes se repetem cotidianamente, porém mediada pela fluidez da mobilidade urbana. O entrevistado menciona o público do centro quando questionado sobre o que ele chamou de melhor aceitação do templo religioso neste bairro e há de se destacar que o centro da cidade é local de habitação, de trabalho e de acesso à cultura para muitos cidadãos de regiões diversas e remotas da cidade de São Paulo.

Os frequentadores do templo da Barra Funda moram em diferentes bairros que vão desde o extremo leste da cidade, transitam pela zona sul e oeste da cidade, mas é o espaço do terreiro que eles qualificam como um espaço de encontro e território de referência, por isso ele aqui será chamado de Território de encontro.

(...) é o uso do território, e não o território em si mesmo, que faz dele objeto da análise social. (...) O que ele tem de permanente é ser nosso quadro de vida. Seu entendimento é, pois fundamental para afastar o risco de alienação, o da perda do sentido da existência individual e coletiva, o risco de renúncia ao futuro. (SANTOS, 1994 p.15)

Esses significados do território do templo contem o valor do transito humano na cidade, tão questionado em suas inacessibilidades e as desigualdades sociais, mas que também garante a dignidade ao sentido atribuído aos territórios de

encontro, bons e maus, vividos por cada participante da pesquisa, já que, apesar da aparente desagregação entre o espaço de viver, o espaço religioso e o espaço de trabalho, são valorizadas as convergências desses espaços nas histórias contadas, não envolvendo, portanto o espaço religioso como relação alienada dos demais espaços de viver. Esse espaço do templo se mostra como mais um espaço de relações sociais e até mesmo pode ser classificado como extensão da intimidade do lar.

Edgar: Eu morava na Freguesia do Ó e o terreiro era no Capão Redondo, Chácara Santo Antonio, mas era Capão Redondo, a grosso modo. E aí era mais fácil eu ir de sábado (...). Era do lado da casa da minha amiga, a gente era muito próximo. Então era um grupo que a gente ia, fazia almoço lá e assim, era uma experiência comunitária, e ia uma outra amiga minha, a Hilma que também esta neste terreiro hoje comigo, a gente era um grupo, meio que uma família que ia. Era uma diversão.

O sujeito citado acima traz a noção de território ampliada pelo sentido que os territórios têm em seu imaginário, e pela memória de prazer que constitui o fortalecimento de sua noção de filiação religiosa.

(...) temos um imaginário ordenado do exterior para o interior, dos desejos de alguns para as realidades coletivas, do impessoal para o pessoal. Portanto, da territorialização para a globalização do imaginário só se faz clara quando se opõe à ideia de globalização. (FERRARA, 1994, p.47)

Para este autor, o imaginário é responsável pela capacidade social de potencializar-se no tempo e no espaço vivido, portanto tem nesse objeto sua centralidade, elimina o conceito de informação, para dar lugar a representações que medeiam sistemicamente “(...) *desejos, expectativas, projetos, valores, crenças e hábitos*” que vem à tona no discurso verbal do pesquisado e a apreensão desses signos na entrevista deixa claro que o território de referência dos Umbandistas que atuam no campo pesquisado é entremeado, mediado e resultado das diversas interações do imaginário individual e social, uma relação particularizada e que, no envolvimento com a religiosidade, atua como determinante da qualidade do encontro na relação com o templo e o entorno social do território. Em concordância com Ferrara (1994), que diz que hábitos e crenças são os responsáveis pela criação de uma comunidade de sentidos.

Edgar: Nisso eu fui sentindo saudades de querer frequentar novamente. Aí eu fui acho que nuns 30 terreiros. Acho que eu isso foi muito importante para eu entender a minha espiritualidade também, embora a gente leia. Acho que a Umbanda para mim foi muito assim, eu precisava ler muitas coisas para poder acreditar. Acho que pela minha formação, a gente precisa da literatura, embora eu adore aquele terreiro da senhorinha que não sabe nem ler, acho muito sincero aquilo. Mas não seria para mim mais. Pelo percurso que eu trilhei na minha vida, de sempre ter estudado, sempre ter que comprovar as coisas. Mesmo esse tempo que eu fui ateu, tudo era um processo empírico, tinha que ler, comprovar, enfim... e aí esses 30 terreiros que eu passei eu vi de tudo (...) Aí eu fui vendo o que era legal e o que não era. Mas a gente sempre traz referência da casa onde a gente frequentou o culto. As casas que eu gostava eram todas na zona sul. Porque era mais ou menos o

mesmo bloco, a mesma ... saem dos mesmo terreiros. Aí eu pensei: para vir em outra casa da Zona Sul eu fico lá mesmo. Que tinha um proposta social muito bacana, que atendia as crianças da região do capão redondo, nós trabalhávamos também (...) eu fui voluntário lá um tempo. Saí de lá por causa da distância e do tempo mesmo.(...)

Continuando a análise da influência do território no cotidiano religioso dos umbandistas entrevistados na pesquisa, nota-se que os sentidos são mote da referência de pertença, da decisão de filiação e manutenção dessa relação A via do sentido, determinada pelo bom encontro, faz determinação desse território de encontro, incluindo as relações sociais ali desenvolvidas e assim como a particularização dos sentimentos produzidos na relação com o espaço do terreiro:

Joana: A primeira vez que eu entrei num Centro eu tinha de 12 para 13 anos (...). Se a minha mãe soubesse que a gente estava lá, menina... ela excomungava a gente. Aí a mulher, a cabocla, caboclo, sei lá... segurou na minha mão, pegou minha duas mãos assim e baforou o charuto. Não lembro o que aconteceu mais. (...) não sei eu apaguei, eu voltei a mulher cruzando meus braços e disse: seu anjo de guarda te chama. (...) eu não lembro uma palavra do que ele falou. (...) voltei para o meu canto. Sentei e minha irmã perguntou: o que aconteceu com você lá? Eu disse: eu num sei. Eu nunca tinha ido, é a mesma coisa de você pegar alguém que nunca ouviu falar e colocar lá dentro, eu tinha 13 anos. Hoje em dia a Umbanda é muito divulgada, naquela época a 30 anos atrás , 35 anos atrás, quem era umbandista era guardado. O preconceito comia alto”

Na análise da fala do sujeito acima, vê-se a determinação social como força que coloca a Umbanda numa relação de marginalidade, no expresso sentimento de medo constante na fala quando o sujeito se refere à interdição da mãe sobre a sua ida ao referido templo Umbandista em sua infância. No entanto, há nesse relato a expressão da resistência e a aparente busca de uma fé que não fosse cega, já que é nessa fase relatada da vida, que se consolida a personalidade do adulto, a tomada das próprias decisões determinadas pelos próprios desejos e sentimentos. A entrevistada ainda continua sua fala relatando suas experiências com a Umbanda e outras religiões de culto aos Orixás depois do seu primeiro casamento:

Joana: Minha ex-sogra ia muito em centro e nisso eu comecei a acompanhar ela. (...).O meu marido não gostava. Eu ia escondido, onde falava que tinha um batuque, tava lá a Joana. Vai ter festa de num sei de que, e tava lá a Joana. E começava a ir, mas eu sou bem assim: se você falar vamos num terreiro comigo e eu chegar na porta e me bater assim eu não vou entrar. Eu não entro. Eu não entro em qualquer lugar.” (Joana)

Ainda esta fala é carregada de interdições, mas, trazendo a qualidade de ser uma escolha própria, que busca, no seu espaço de vida, desvencilhar a interdição social, agora do marido, para exercer o que lhe proporcione experiências agradáveis, mesmo que ainda sem uma filiação declarada, mas numa relação que se torna (inter) subjetividade. Esta relação em sua história com o território e com as relações familiares são bem demarcadas, de maneira que, a cada relato de momentos diferentes de sua relação com a religião, ela parece se revestir de mais potência de ação para enfrentar suas demandas da vida ordinária, chegando essas

ligações da religião com a vida cotidiana às questões de moradia no território de vida.

Joana: Fui morar de aluguel em POA, fiquei grávida do Cesar, aprendi a fazer coxinha e comecei a fazer coxinha para vender. Eu vendia para três lanchonete para sustentar as crianças e manter a casa. A bença (ex-marido) pegava meu dinheiro, não pagava aluguel, bebia e fumava tudo. Eu não estava aguentando mais, e grávida do Cesar, eu dizia: Deus, tanta gente quer ter um filho, porque você me deu outro filho? Não tenho como sustentar 5, como vou sustentar 6? Quando eu fiquei sabendo que era um menino me bateu um remorso, uma dor no coração. (...) Aí eu fui falar com a D. Rosa: eu não estou aguentando mais eu vou ser despejada, não vou conseguir mais sustentar meu filho e to grávida desse jeito . Ela jogou os búzios e disse: “Calma Nete, você não vai ficar lá por muito tempo, só uns meses 6 meses”. (...) eu disse para ela eu não tenho dinheiro nem pra pagar condução como vou voltar para minha casa? Ela disse: “Então espera.” Eu não contei com isso. Naquela época os apartamentos da Tiradentes eram ao Deus dará do mundo, viviam sendo invadidos. Invadiram um apartamento e me ligaram: Joana Vem. Arruma suas coisas e vem. Passei a mão nas crianças e fui. Nem pensei. Antes de chegar no apartamento, passei na D, Rosa (mãe de santo que ela conhecia) e disse: D, Rosa firma aí pra Mãe Maria Rita que eu to voltando pra Tiradentes, invadiram um apartamento e eu to indo pra lá. Aí ela falou: “Nete, você é doida.”(...) Eu disse: foi o jeito que apareceu para eu voltar. Eu com as crianças lá no quarto andar, minhas coisas todas lá em POA.(...) A noite chegou o marido da minha cunhada e falou: vamo buscar suas coisas com o caminhão. Ele me perguntou: “E o Helio?” Respondi que ela disse que não vem. Chegando lá eles colocaram todas as coisas dentro do caminhão e falaram pra ele, vamo logo que as crianças estão esperando e ele disse que eu era louca (...) mas ele veio, acha que ele ia perder a mamata?

De fato a religiosidade já faz parte de sua estrutura de pensamento, no entanto a fala de Joana deixa claro que não há relação de dependência para o seu agir. Ela não deixa de acreditar na influência extraordinária da religiosidade, para a resolução racional de sua condição de moradia. Mais uma vez, a relação do sujeito com a vida ordinária e extraordinária está pareada, mas sem relação direta de dependência sobre sua ação ou com o espaço onde ela vive.

A recomendação dos búzios não gerou passividade e a força direcionada que a fez perseverar em sua existência no momento de mudança foi o senso de oportunidade e a compreensão da urgência da situação.

(...) essa política do intelecto, denominada “ética”, que deve ela mesma conduzir o “homem”, como que pela mão à beatitude, deve ser entendida como o prolongamento “adequado” de uma prática imanente de equilíbrio: justamente a de uma vida em sua unicidade e singularidade. (BOVE, 2010 p.63)

A esse momento da interpretação dos fatos ocorridos e relatados, o aspecto da influência da religiosidade na decisão da vida ordinária não tem caráter determinante na decisão do sujeito. A clareza com que o sujeito declara a unicidade de sua decisão sobre a moradia e a mudança radical de território, deixa claro que apesar da existência de algum sentido voltado para o extraordinário, que envolva sua crença nas forças dos Orixás nessa situação, o exato momento da decisão se mostra direcionado por sua afetividade e racionalidade. Pela necessidade primeira de perseveração como sujeito singular, particularizado na própria sobrevivência e

não na possível “ajuda” dos Orixás ou guias que é, de fato, posterior a sua decisão. Essas duas relações do sujeito que em algum momento são pareadas, apontam ao mesmo tempo um processo individualizante na lógica de autonomização do sujeito e individualizante em sua lógica de singularização.

O citado o sujeito da pesquisa parece não estar em situação de passividade diante das relações desaforáveis de gênero, econômica e de altíssima vulnerabilidade social, procurando equilibrar-se nos momentos de aflição, sua crença, como já dito é pareada e não razão fundadora de sua coragem para conduzir a melhora de vida. Para além do que se possa chamar de esperança, ela faz uso da razão para dar novos sentidos e encontra em suas próprias experiências afetivas, a tomada de decisão no referido caso. O sujeito consegue lidar com os seus sofrimentos, com suas determinantes sociais e consegue sair desse lugar opressor, para atingir ressignificações do seu espaço de moradia; retornar ao território onde pudesse criar seus filhos com dignidade a partir de sua própria força, da sua necessidade de perseverar, de agir com sua potência contra a situação geradora de sofrimento.

A territorialidade central da vida para os Umbandistas não é definida pelo espaço em que vivem, mas pelo lugar do templo, porque nestes territórios eles encontraram potencializadores de suas vidas. Pensando que já definimos anteriormente o enraizamento *Bantu* na tradicionalidade da Umbanda, o viver religioso realmente não tem um espaço definido no templo, mas na vivência cotidiana, alinhando essa potencialização sem dicotomia, dando novos sentidos e motivando outras ações que não destoam sobre a decisão racional do sujeito, onde sai a esperança e entra a força potencial pela própria ação do indivíduo. Nenhum

dos sujeitos refere que a superação de seus momentos de dificuldade, exclusão ou de alegria no espaço do território, era pela influência de forças extraordinárias ou milagrosas. O território é onde produz sentido a partir de minha potência. O território do templo aparece mais como um espaço reflexivo do que provedor de recursos para sobrevivência.

8.2 A pertença religiosa

O sentido do pertencer ao grupo religioso é configurado na conjugação de três dimensões: a memória religiosa, adesão ao culto (conversão religiosa) e a manutenção da crença.

Cada participante da pesquisa trouxe de maneiras diferentes a sua motivação para envolver-se no culto religioso, sendo que a partir de algum encontro de cunho subjetivo, todos eles trilharam caminhos cheios de encontros e de uma produção de sentido que não envolve um momento exato de acontecimento, ou seja, em sua maioria, os sujeitos não definem um momento significativo para essa agregação, e sim, um processo que une os sentidos buscados para a vida em conjunto com as possibilidades de encontro consigo mesmo. Todos apresentam a filiação como um processo e não como um rompante ou um evento único motivador de sua filiação, o que se reflete na identidade de umbandista.

No trabalho de Negrão (1996), há uma definição acerca da Umbanda que destaca a processualidade das identidades dos filiados e de como ela se realiza não na ruptura ou exclusão de outras religiões:

(...) Não se trata de identidade definida, mas em processo de construção, em que elementos culturais de diversas origens sincretizam-se e em função das necessidades do momento, derivadas das trocas com a sociedade global, prevalecem ou são deixados na obscuridade. Não obstante algumas tendências mais claramente perceptíveis e recorrentes, a identidade umbandista faz-se e refaz-se em função das demandas de diferenciação e legitimação, apresentando-se de forma eminentemente dinâmica e compósita (NEGRÃO, 1996, p.170).

Essa identidade que se modifica ao longo dos anos, não parte necessariamente da filiação à Umbanda, mas signo de religiosidade que tenha sido vivido a partir da infância, mesmo que, de formas veladas ou que se contradigam com sua filiação cotidiana, todos trazem memórias religiosas ligadas a família na infância:

João: nasci num berço muito pobre... família do meu pai, minha avó a vida inteira benzeu, incorporou, trabalhou. Minha bisavó a vida inteira benzeu, trabalhou incorporou. Meu bisavô, benzeu, incorporou, trabalhou. Meu tataravô a vida toda também benzeu, trabalhou, incorporou. São negros, descendentes de escravos, índios, houve uma mistura ,foram pegos no laço e no meio disso tudo tem portugueses que foram os que capturaram os índios no laço, tem uma tataravó que é loura de olhos azuis, mas também era rezadeira, benzedeira, também muitas coisas. Se você perguntar para eles qual a religião deles eles dirão que são católicos. Não espíritas ou, enfim, mas nessa mistura louca aí, se você for lá na Bahia, minha avo cuida da igreja. Entregou todas as rezas dela, não benze mais. Não faz

mais nada, mas ela sabe onde tem todas as mesas de catimbó. A mãe dela morreu benzendo, a mãe dela morreu fazendo mesa.

P: Ela não trabalha mais?

J: Nem que ela quisesse acho, ela está com 85 anos, não dá mais. Não consegue. Ela entregou as rezas, entregou as coisas, quando ela precisa de alguma coisa ela me liga. Liga pra cá, pede para eu rezar. É muito doido, ela vai na igreja, cuida da igreja, mas liga para cá e pede para eu rezar. É assim.

P: Isso desde infância?

J: Não, não. Quando meu pai casou ele abandonou esse lado de reza e seguiu a religião da minha mãe. Então eu cresci dentro da igreja evangélica, Até os quatorze anos. Na verdade eu ia até os 14 anos porque eu era obrigado, aí é outro departamento, depois dos 14 anos na verdade eu ia pra pegar as meninas... Eu não ia pra assistir o culto. Eu não gostava da igreja. Eu não me adaptava. Mas também morria de medo do outro. Pq eu ouvia falar que era o diabo, o demônio, aquelas coisas.

P: Quem era o demônio?

J: Tudo que não estivesse dentro da igreja evangélica. Tudo que não estivesse ali era o demônio. Mas mesmo escutando isso dentro da minha infância, quando tinha um problema corria no meu bisavô, corria pra minha bisavó. Às vezes pra curar caxumba, dor de dente... ”

Esse processo de identificação religiosa na infância pode estar ligado a diversos cultos predominantes, e no caso desses sujeitos, a maioria enraizada no cristianismo: evangélicos e católicos, mas sempre aparecendo o culto da Umbanda como um interdito ou algo que não se podia dizer, mas que em algum momento causa curiosidade do sujeito:

Edgar: “Minha formação foi católica, minha família inteira é católica e parte dela da Congregação do Brasil, toda cristã, parte católica, parte da congregação cristã do Brasil, mas eu cresci num lar católico. Minha mãe é muito católica, ela é ministra da eucaristia, ela é super engajada na igreja, na missa do papa, por exemplo, ela que entregou as hóstias.

P: E você quando criança frequentava com ela? Participava da igreja?

E: Sim, fui coroinha, mais nada, eu não sei se eu acreditava naquela época, eu estudei em colégio de freiras até a oitava série, desde o maternal. Cresci dentro dessa religiosidade. É engraçado que tinha na minha rua uma mãe de Santo e um terreiro e eu sempre gostei e minha mãe falava: não! É do demônio, não sei o que. Mas eu via sair aqueles ônibus pra ir na festa de Iemanjá, hj eu entendo o que era, eu ficava na janela olhando sair aquela imagem e achava o máximo. Ouvia os batuques e adorava também, a vizinhança inteira reclamava e eu gostava. “Não entendia porque, mas gostava. Quando eu fui para o ensino médio eu tinha uma turma muito politizada, uma das minhas melhores amigas eram minhas professoras de história e de sociologia que eram formadas na PUC e na USP e aí foi me inculcando o motivo que eu fui fazer geografia na USP.(...)”

P: Em que momento você teve essa quebra com o catolicismo? Pelo que você conta foi nesse processo.

E: é por aí, quando eu entrei na adolescência eu já não queria ir mais, mas acabava indo, mas eu não posso dizer que eu tive fé. Eu odiava ter que me confessar com o padre, mas era obrigado. Lá contava um monte de mentiras para o padre, eu nunca contei nada da minha vida para ele, nunca me abri, to me abrindo mais aqui do que com o padre na época e nunca conseguiu despertar em mim a questão do acreditar na religião e nem em Deus.”

Ambos os depoimentos revelam a influência judaico-cristão na formação da infância, a qual, na adolescência passa a ser negada ou substituída por razão de encontros mais fortes, que viessem a fazer sentido naquele momento da vida pessoal. A partir desse momento crucial inicia o afastamento da identidade esperada pelo grupo social no qual cresceram, mas não configurando uma relação direta de causalidade para a sua filiação umbandista. Avalia-se que esses sujeitos já buscavam essa metamorfose, indo à busca do que forçasse este devir e lhes fizesse

sentido, ambos relatam não terem desenvolvido uma crença cega no que lhes foi colocado pelo grupo social (família) como verdade, questionando a relação apresentada pelo meio. Assim, ambos se desvincularam de filiações religiosas em favor de outros processos de encontros e produção de sentido. Pode-se dizer que ambos se desfizeram das religiões que caracterizaram os seus processos de socialização para refazerem-se em suas próprias identidades religiosas, onde lhes parece uma busca pela legitimação individual para além dos grupos de pertença até então.

As críticas que Joana e Edgar fazem ao poder da figura do padre católico nas resoluções e definições da vida pessoal demonstram já uma insatisfação para com as formas tradicionais de disciplinarização:

Joana: “Eu era católica, só que eu nunca aceitei o que o padre fala nunca me confessei, porque eu acho que para eu me confessar para um ser humano como eu, não tem necessidade, porque ele é pecador tanto quanto eu. Não vai ser ele que vai me absolver. Ia na igreja adorava ir nas missas , sei rezar missa até hoje , de traz para frente. Só cantar que eu não sei mais. E sempre gostei de ir, me fazia bem aquilo, só que eu comecei a fazer o catecismo, um dia saí de lá do negócio do catecismo e ia assistir a missa, nesse dia eu falei: vou entrar na fila. Cheguei lá na frente e o padre: corpo de cristo. E Eu respondi amém (...) me livre do catecismo. Particpei do grupo de jovens e todas essas coisas. Mas eu nunca fui a favor de um padre achar se eu tava errada ou tava certa. Para isso eu tinha meu pai e minha mãe. E nunca aceitei.”

A legitimação de um poder não familiar sobre suas vidas, cerceamento da autonomia e disciplinarização da subjetividade é das motivações da não adesão ao cristianismo. Os relatos demonstram a necessidade de desenvolvimento de suas

atividades criadoras e sendo essas atividades mediadas pelas interdições, no caso, por uma ética cristã, modeladora e de certa forma punitiva que gerou sentimentos de interdição da autonomia e da vivência de suas subjetividades na vida íntima ou social.

As emoções e ideias vividas na infância dão contorno a formação do ser humano, a partir de suas próprias afecções e cicatrizam na memória do corpo e da alma, configurando sentidos e motivações, sendo um deles, o sentimento de cerceamento da liberdade e imposição de uma moralidade. Esses sentidos se tornam memoriais, vontades, afetos que orientam suas decisões e filiações a grupos de pertença de qualquer espécie.

A experiência religiosa, portanto é atravessada pela memória. Ela insere no corpo memorioso o processo de desconstrução e de reconstrução da identidade desses sujeitos.

Mariza: Teve uma época que acho que foi um pouco antes do meu pai ir embora, que acho que minha mãe tentou alguma coisa pelo meu pai, ela frequentou a Umbanda. Tinha um tio meu (esse tio que morava na mesma rua), ele era médium, incorporava num terreiro de Umbanda e ela ia. Ela me levava em duas festas, nas outras giras ela não me levava, me levava na festa de criança e na festa de Yemanjá. (...) e aí não tive mais contato. Eu sempre tinha uma questão: todo lugar que a gente ia centro espírita, terreiro, minha mãe fez uma pequena incursão no Kardecismo, todo mundo que era médium falava que eu tinha que desenvolver, ficava falando essas coisas, mas como minha mãe nunca foi frequentadora assídua, não acontecia. (...) E era assim: um benzimento aqui, um centro de mesa branca ali e tal. Até um dia que ela foi com uma tia minha para uma sessão de mesa branca, aí quando a gente chegou lá me colocaram sentada na tal da mesa branca junto com os

médiuns antigos. Eu não entendia nada, devia ter uns 12 ou 13 anos, eu não sentia nada e tocava aquela musiquinha calma que me fazia pensar: eu vou dormir. Não vou desenvolver nada. Enfim, não me identificava com o Kardecismo.

Estes sujeitos mostram que a influencia da família não é fundamental, bem como a experiência de participação em rituais de uma ou outras instituições religiosas que seus pais frequentavam, nem sempre eram produtoras de sentido, e eram avaliadas como massificadoras, divulgadoras de dogmáticas e verdades homogêneas. Elas não fazem parte da busca desses sujeitos, os quais colocam à frente sua própria vontade de criação e autonomia e a tradução desses sentidos a em sua realidade vivida. Para todos, a fidelidade institucional não existe. O que se percebe é uma fidelidade com a própria necessidade de produzir sentidos e agregar significados a sua existência

A adesão ao culto religioso da umbanda, que aconteceu para todos os participantes desta pesquisa, deu-se de maneiras diferentes e por motivos aparentemente desconectados, porém ao longo da análise sobre a história da adesão de cada sujeito, pode-se vislumbrar aspectos que indicam similaridades de motivos do processo de conversão.

Os sujeitos se encontram em uma mesma faixa etária, o que nos leva a pensar que as experiências do cotidiano, transformações do modo de pensar da época, influências midiáticas quando não próximas foram bastante parecidas para alguns membros. Por isso, pensaremos essa adesão a partir da ideia de transito religioso vivido no cotidiano da modernidade, conforme apontado pela literatura, especialmente em Negrão (2010).

João: Foi muito louca, porque, eu fui fazer um tratamento psíquico, terapêutico. Um terapeuta prânico. Fumando, bebendo, cheirando e etc e tal. Conversei com uma senhora que era espírita. Ela falou: “Vai lá ao Centro espírita tomar um passe energético”. Fui. Achei uma bobagem danada, mas tudo bem... Aí ela me falou: vai no rapaz que ele trata, ele é muito bom, aí eu fui. Daquele dia pra cá, já fazem mais de 13 anos, eu nunca mais bebi, nunca mais cheirei, nunca mais fumei. Na segunda vez que eu fui no cara ele falou pra mim: “ Você precisa ir conhecer um trabalho espiritual. Vá num terreiro de Umbanda”. Eu falei: Aham...

P: Você não foi?

J: Não, mas aí eu fui num terreiro. Terreiro não, num trabalho xamânico. Entrei no trabalho xamânico e conheci meu caboclo, que não é um caboclo, é um cacique o Seu Lua Branca, aí eu comecei a trabalhar com o Seu Lua Branca que é um trabalho completamente diferente, que não tem nada a ver com trabalho de Umbanda, acho que você até viu ele, já presenciou a força dele. Mas era muito longe, uma coisa completamente diferente, enfim, mas eu comecei a perder um pouco o medo.(...) um dia a gente tava passado , eu e a Cheila, minha esposa, aí eu vi escrito: Templo Espírita de Umbanda Caboclo Inco.

J: Ai eu falei: eu vou! A Cheila olhou para mim e perguntou: Você vai? E eu respondi: Vou. Era uma segunda feira. Eu disse eu vou se for agora. A Cheila já sabia que tinha gira lá de segunda feira. Ela parou o carro e nós fomos, era gira de caboclos, eu entrei e incorporei o Preto Velho. (...) Eu nunca tinha visto um Preto Velho incorporado na linha de Umbanda. Mas o meu Preto Velho incorporou mesmo. Como se incorpora na Umbanda. Incorporou e falou com o caboclo. E ele me mandou voltar. Eu voltei. Três meses depois. Aí pensei: isso não dá para mim. Aí tentei ir à igreja, aí chapei! Não... O é que isso?

Segundo os estudos de Negrão (1996), cabe a ciências atuais discutir e estudar as diversidades dentro do estudo de pertença religiosa. Esse autor ainda menciona a riqueza sobre esses estudos, destacando a perspectiva atual dessa

multiplicidade de momentos de pertença como forma privilegiada da subjetividade e não dos parâmetros institucionais

Neste caso, a volta à igreja evangélica foi motivada pelo medo: aqui aparece o medo e a busca da segurança na religião familiar. Um retorno transitório que não representou uma multiplicidade de pertença. Ele adotou a Umbanda como única pertença a partir desse momento, vindo a se tornar o dirigente espiritual do Templo estudado em um movimento contrário ao apontado como dominante:

(...) mais do que religião de passagem, talvez seja de retorno: como não exige exclusividade por parte daqueles que as procuram, estes tendem a recorrer a ela apenas nos momentos de aflição, afastando-se depois, com exceção de muito poucos que a mantêm sob forma exclusiva e dos poucos que a adotam em duplicidade, preferencialmente com o catolicismo. (NEGRÃO, 1996, p.44)

Todos mantêm a filiação à umbanda sob forma exclusiva, mas apesar de terem cotidianamente a Umbanda como única pertença, houve relatos de momentos de dupla pertença:

Joana: Quando eu casei, a minha sogra tava sempre atrás de centro e eu ia acompanhá-la para ela não ir sozinha.(...) eu não tinha medo, passei pela seicho no ie, não frequentei assim de seguir, mas de vez em quando eu ia na igreja evangélica. Passei dois anos na seicho no ie, aprendi muito, muito, muito. Então de cada lugar que eu passei eu tirei um aprendizado bom que só me fez crescer como gente, espiritualmente. (...) Quando a Queila nasceu, lá na Tiradentes tinha uma senhora que era do Candomblé. (...) Ela benzia. Quando

a Queila tinha 5 meses ela começou a ter uma pneumonia que não sarava nunca. (...) curava de um pulmão ia para o outro. Não tinha quem fizesse a Queila parar. Tomava remédio e não sarava. Ela era gorda, mas sua respiração era tão difícil que dava para ver as costelas dela. (...) Eu pensava: Deus eu vou perder a minha filha. A minha vizinha me falou de uma mulher que benzia e que tinha curado a neta dela. Eu falei, eu vou lá. (...) Benzeu ela e disse que por causa do frio não podia terminar a simpatia. Toda vez que o tempo tava bom eu num tinha dinheiro e a menina piorando. Aí eu fui lá e falei para ela que a menina tinha piorado. Ela falou para eu trazer as coisas que ela ia fazer que hoje a Mãe Maria Rita viria. O terreiro era de candomblé, mas era uma baiana a entidade dona do terreiro² (...) aí ela fez a simpatia (...) a Queila já tinha nove meses, ela ficou 9 meses sem comer nada que levasse ovo. E ela sarou. Daí em diante sempre que tinha festa eu ia. Um dia a Mãe Maria Rita disse: filha, você tem que trabalhar. Eu disse eu não posso, não tenho dinheiro e meu marido não deixa. Ela me disse: você não precisa de dinheiro para fazer o bem.(...)

O envolvimento religioso que iniciou o processo de adesão do sujeito ao universo das religiões afro-brasileiras é carregado da necessidade de superar a dificuldade gerada pela falta de recursos oferecidos pelo Estado em relação à saúde. Joana ainda traz nesse relato que apesar da situação de pressão na resolução do problema, ela não desprende da realidade, continua lutando pela sobrevivência da filha adoentada, sem cair em fatalismo ou esperar, de fato, ajuda transcendental, mas o relato de superação coloca a religiosidade como o espaço que promoveu a cura da filha, e que foi a partir desse momento que sua pertença começa a se consolidar e ela passa a definir significados em sua história.

O sofrimento trazido pela possibilidade de morte e da relação entre mãe e filho e a resposta positiva que obteve no terreiro, pode significar a oportunidade de

² O sujeito faz essa referência porque geralmente no ritos de candomblé não há trabalho com entidades. Essa prática é comum em cultos umbandistas.

superação da própria crença, mas que precisou ainda de um certo impulso (dado pela Mãe Maria Rita) para concretizar a sua associação.

O relato do sujeito a seguir começa nesse aflitivo momento da descoberta de uma conturbada gravidez. Já declara em sua trajetória alguma experiência própria com a religiosidade, todavia, esse momento é marcante para a definição de sua pertença à religião umbandista.

Mariza: “O comecinho da gravidez foi muito complicado, porque eu não sabia que eu tinha herpes óstea³ e não sabia que eu estava grávida. Aí eu tive essa herpes na barriga toda (...) Aí minha barriga toda ficou com aquelas bolinhas que dana boca, eu não sabia que estava grávida, acho que as coisas foram quase coincidência, eu tinha ido na ginecologista a pouco e quando eu voltei para o retorno já estava com herpes e achei que eu tava passando mal por conta do remédio que tomei para herpes. Aí voltei na médica para dizer que eu estava grávida e ela me disse: olha, é o mesmo vírus da rubéola, causa os mesmos danos e nós vamos fazer um ultrassom, se acontecer do bebê apresentar algum problema, você me diz, pois nesse caso tem todo direito de abortar. (...) Eu trabalhava numa escola e uma menina que trabalhava comigo me chamou para ir lá no terreiro tomar um passe no terreiro que eu vou. (...) e assim eu pensei: eu vou, porque eu quero ter a neném e eu acredito na religião. Um terreiro lindo. Foi muito legal, foi uma gira de pretos velhos, passei com uma Preta Velha chamada Vó Maria Conga e me deu uma paz muito grande, ela me disse que ia me acompanhar até o fim. Na hora entendi que ela ia me acompanhar até o fim da gravidez, hoje eu entendo que ela acompanha a Lúcia até hoje. Aí eu pensei, vou ficar aqui, se ela está falando que vai me acompanhar até o fim da gravidez vou ficar aqui até o fim da gravidez. Essa era minha meta, né? (...) Eu estava com o ultrassom marcado. Fui logo depois, o médico não conseguia achar o coração da neném. E procurou, procurou e

³ O sujeito refere-se a patologia denominada Herpes Zóster

naquele momento eu firmei meu pensamento nos pretos velhos e pensei: Pode vir do jeito que você quiser, não vou te abortar. Quando essa frase acabou na minha cabeça o médico disse: achei o coração. Isso foi muito forte, ali acho que me ligou muito com a religião. Alí eu vi que eu adquiri uma força para encarar o que eu tivesse que encarar.

Os depoimentos das duas entrevistadas citadas acima, até aqui mostram duas motivações para a adesão a religiosidade: uma subjetiva, que corresponde a um anseio difuso de autonomia e outra representada por um milagre referente à saúde ou ao amor. Estes dois processos porém, não são dois processos excludentes e puros, eles se interconstituem e estão conectados pela afetividade no tocante à sobrevivência e ao amor dedicado às filhas. Os modos como os sujeitos definem a sua entrada no grupo religioso Umbandista, perpassa também a forma como o indivíduo constrói e enxerga seu modo de vida. Suas crenças anteriores e o grupo social no qual convive.

Mariza traz em sua história de vida muitos momentos de rompimentos das relações familiares e relata a solidão em todas as fases de sua vida. Aparentemente essa força que ela encontra no diálogo com o Preto Velho, no que diz respeito ao desafio de uma gravidez de risco, é capaz de encontrar em si mesma a energia que necessitava para enfrentar a adversidade da vida e o sentimento de solidão que a acompanhava no decorrer de sua relação familiar.

Mariza: Foi muito legal, foi uma gira de pretos velhos, passei com uma Preta Velha chamada Vó Maria Conga e me deu uma paz muito grande, ela me disse que ia me acompanhar até o fim. Na hora entendi que ela ia me acompanhar até o fim da gravidez, hj

eu entendo que ela acompanha a Lúcia até hoje. Aí eu pensei, vou ficar aqui, se ela está falando que vai me acompanhar até o fim da gravidez (...)

Outro depoimento que apresenta com muita riqueza esta junção entre questões subjetivas, de valores pessoais e o evento do milagre (ou do mágico) é o de Edgar. Ele declara sua afinidade com o mundo do empirismo e alguma cientificidade na maneira de encarar os fatos do cotidiano:

Edgar: Eu era ateu, eu não acreditava em espíritos, não acreditava em ser superior. (...) Nunca consegui despertar em mim a questão do acreditar. Nunca rezei de verdade, nunca pedi. Nem quando era criança. Acho que nunca acreditei na verdade. E quando eu fui para a universidade, eu fiz geografia na USP, menos ainda. Nem se discutia isso. Deus não existe e ponto. Entrei na USP em 1987, década de oitenta. Na minha época o marxismo era muito forte, a religião era o ópio do povo mesmo e não acreditava e foi. (...) Um amigo meu da faculdade que era kardecista me deu o Nosso Lar para ler. Achei bobo. Imagina quem lia textos de Marx, tive aula com o Milton Santos, a escrita do Nosso Lar, nem literatura era aquilo para mim. Eu gostava de Machado de Assis, Dostoiévsk. Até os 25 anos mais ou menos.(...) Eu nem questionava, era uma coisa que não existia, não passava pela minha cabeça nem me posicionar em relação a religiosidade. (...) A primeira vez que eu fui num terreiro foi em Salvador (...) eu via aquilo como um folclore, achei lindo. Eu olhava como uma tradição africana, uma coisa antropológica. A primeira vez que eu fui a Umbanda, foi um amiga minha que me convidou, ela estava frequentando a algum tempo e eu nem sabia, por conta de uma gravidez muito difícil e ela teve muita ajuda dos Pretos Velhos desse terreiro. Aí a Lúcia nasceu e ela foi batizada nesse terreiro e a primeira vez que eu fui na Umbanda na verdade foi no batizado da Lúcia. E achei lindo.

P: Como foi quando ela te convidou para ir? O que você pensou?

Edgar: Eu não pensei. Eu fui. E o que eu vi achei bonito. Da mesma maneira que eu fui em Salvador, via como tradição afro, mas já não achei tão afro pq o terreiro só tinha brancos. Achei bonito o ritual, mas não acreditava que aquilo era um caboclo, era um espírito. Eu acreditava no transe que existia, adorava os atabaques, os pontos cantados. (...) ela (Mariza) era cambona⁴ na época. Eu comecei a ir e gostava. E na época eu tava com um problema com um namorado de 7 anos eu queria terminar e não conseguia. Comecei a passar com os guias do marido da minha amiga. Aí um dia ele me perguntou se eu queria terminar mesmo. Eu disse que sim e a coisa foi meio mágica mesmo. Foi o primeiro contato que eu tive com a magia.(...) a hora que eu quebrei o coco na encruzilhada, virei as costas e nunca mais pensei no ser. Deixei tudo para trás apartamento na paulista que eu tinha comprado, móveis... foi a primeira vez que eu tive contato com o mágico mesmo, eu não tinha pensado nisso, está sendo boa essa entrevista. Eu não senti dor da separação. (...) 7 anos, não tem como você não sentir nada. Chorei 5 minutos. Liguei para um amigo e ri muito e aquilo ficou na minha cabeça: um coco que eu quebrei ali eu não tive dor? Como é isso? Aí eu comecei a frequentar mesmo o terreiro. Eu não sei se eu já acreditava, mas era como se fosse uma terapia. 5 minutos que eu tinha ali para mim. Eu sabia que era um transe, que as coisas que eu ouvia não podiam ser ditas pelo meu amigo. E fui gostando. Aquilo me fazia bem.

Quanto à adesão ao culto umbandista, Edgar deixa claro que deixou religião de família, no caso o catolicismo, pela necessidade de construir sua própria história, de significar seus sofrimentos a partir da afetividade vivida e não de alguma conceituação pré-estabelecida institucionalmente. O discurso do sujeito destaca sua

⁴ Cambona, cambone ou cambono é o médium que trabalha desincorporado durante uma gira de Umbanda. É responsável por auxiliar a entidade e auxiliar os consulentes no entendimento das mensagens, se necessário.

trajetória de ateu a umbandista, envolta num empirismo próprio de sua história. É a partir de suas experiências afetivas, na experiência no culto umbandista que ele se modifica e estabelece um novo modo de compreender o fenômeno religioso. A forma como ele vai trabalhar suas situações de sofrimento na vida íntima encontra solução na magia da umbanda, que, por sua vez o potencializa a agir para enfrentar um problema afetivo que o imobilizava.

A visão empírico/científica do transe é ameaçada pela experiência do mágico, porém, caminha fortemente com as ideias do sujeito, permitindo-lhe viver essa experiência conjuntamente com seu posicionamento intelectual: .

(...) mistura de credos, e a construção ou amarração da religião é feita por meio de um trabalho de bricolage, que reúne peças de diversas procedências. O indivíduo pensa em mudar a si mesmo ou em realizar o mais amplamente suas potencialidades. A religião deixa de ser dominada pela tradição de um povo ou de uma comunidade para se tornar objeto de escolhas e gostos do indivíduo. (MALANDRINO, 2006 p.44)

O processo de adesão dos participantes da pesquisa ao culto umbandista é um processo contínuo, mas com algum ponto de ligação mais forte, um momento, um evento que movimenta as afecções do indivíduo, aumentando a sua potência de ação em determinada situação da vida, possibilitando a melhor solução de um sofrimento que os mantinham na passividade: saúde, família, solidão, relações de gênero para que possam perseverar no próprio ser, sair da passividade à ação.

8.3 A Manutenção da pertença

A manutenção da crença traz em seu bojo aspectos importantes no que se refere a relações de poder e dedicação. O processo de manutenção do pertencimento é uma ação consciente, voluntária, motivada pela capacidade de propiciar encontros que aumentem a capacidade do corpo e da mente no sentido de superar condições aprisionantes, humilhantes, de medo ou de impotência que podem cercear a capacidade desses indivíduos de lutar pela própria existência, apesar dos preconceitos que enfrentam.

A religião se transmuta em subjetividades e vice-versa, como aponta a mãe de Edgar:

Edgar: Ela viu que eu já tinha isso para a minha vida mesmo, já fazia parte da minha vida e foi não conversando mais sobre. (...) ela já comentou com outras pessoas meus amigos assim: "uma das coisas que eu não posso falar mesmo dessas coisas que o Edgar vai, é que ele mudou bastante". Eu era uma pessoa mais materialista e que eu comecei a me desvincular um pouco dessas coisas. (...) uma das coisas que me ajudou foi a Umbanda mesmo. Eu consegui trazer as vivências da Umbanda para a minha vida, não viver aquilo dentro do espaço do terreiro. Isso acho que eu consegui fazer muito bem. A simplicidade é mais bacana, lógico que eu quero conforto, viajar essas coisas, mas aprendi a valorizar menos o consumo e mais as coisas simples. (...)

De outro lado do contexto social, as forças contrárias à filiação aparecem de diferentes formas e em diferentes espaços: nas relações de trabalho formal, família, relações interpessoais dentro e fora do templo.

Edgar: A etapa da minha família foi muito difícil. Minha mãe até hoje não aceita. O fato de ser gay ela não se incomoda, mas ela diz que a maior decepção da vida dela é eu ser umbandista. Por causa da formação católica dela. Mas até então eu sempre me coloquei, eu e minha mãe nos amamos muito, nos damos muito bem, mas quando chega nesse ponto é muito difícil. Porque assim: eu tento explicar, fazer vários comparativos. Eu tenho uma tia que é da congregação e ela sempre fala para minha mãe que ela adora santos de pau. Eu digo para ela que da mesma forma que a tia fala com você, é a forma que você se refere a minha religião. Ela não aceita, fala que é diferente.

Pesquisador: E como ela se refere a sua religião?

Edgar: Ela não fala Umbanda, ela diz “você mexe com esses negócios aí ” ela não nomeia. Sempre assim “essas coisas, esses negócios” ela nunca falou, nunca pronunciou. (...) ela não aceitava , ela queria que eu fosse católico. Nisso foram muitas brigas, muitos conflitos, muitas discussões. Até que ela, não que ela entendeu. Mas ela desistiu.(...) Eu e minha mãe por um longo tempo entramos numa paz. Fui ter a minha casa novamente. (...) Essa minha tia, por incrível que pareça eu amo, e é a única tia que eu nunca falei oficialmente que eu sou umbandista. Por ela ser da congregação, muito vinculada. Mesmo com todo receio da minha família, todos sabem. E provavelmente se todos sabem, ela também sabe. Mas eu falar para ela... é a tia da qual eu escondo a guia quando estou com ela. Eu não sei te explicar o porque. Talvez porque eu ame muito e não queira confronto com ela. E medo de perder esse amor. Olha o que o preconceito faz com a gente. O medo de perder o amor dessa tia que eu amo muito eu escondo a Guia, eu não falo sobre. Não gosto que comente com ela.

Pesquisador: em que outros momentos você esconde a guia?

Edgar: na escola praticamente eu não vou de guia, né? E só. Em outros momentos eu não tenha mais problemas com isso não. Acho que no ambiente de trabalho por conta dos evangélicos da escola mesmo. E essa minha tia. No restante não.

O sofrimento experimentado pelo entrevistado por causa da filiação religiosa entrou no discurso quando o entrevistado estava bastante envolvido na reflexão sobre sua história, fato que se deu do meio para o final da entrevista. Motivo forte

para se afirmar que essas situações, embora não sejam ditas em muitos momentos e no caso exposto, é motivo de relações e de tristeza por conta da clara situação de preconceito, tanto endógeno quanto exógeno. Cria nesse silêncio a relação de exclusão de uma parte da vida do sujeito que somente neste momento, consegue nomear e caracterizar como discriminação, medo e de contundente diminuição de sua potência diante das relações de preconceito, sendo as mais significativas para sua existência as familiares e de trabalho.

Ainda que nesse discurso sobre o preconceito e sua relação de exclusão no grupo social haja algumas nuances de aceitação de sua pertença religiosa, a partir dos resultados visíveis definidos por sua mãe como benéficos para a vida do entrevistado, o preconceito é quase automático, o que impede a reflexão da mãe sobre a vida religiosa do sujeito.

Para analisar a manutenção, é preciso também levar em conta o tempo de dedicação que a filiação exige.

Essa relação se modifica e se estabelece na vida do ser humano que se envolve e se define enquanto umbandista, fazendo parte da corrente⁵. A exigência da dedicação vai mais profundamente no caso do dirigente espiritual do templo do que de Edgar. Ambos colocam essa relação de forma bastante parecida, porém para João a exigência de tempo necessário para dedicação ao que se refere à religião é maior, mas não constitui um empecilho. Assim se posicionam Edgar e João quando questionados sobre essa frequência e dedicação:

⁵ Fazer parte da corrente de trabalho significa que a pessoa deixou de frequentar o terreiro como consulente, passa trabalhar no auxílio dos atendimentos e participar do desenvolvimento mediúnico da casa.

Pesquisador: Como você lida com essa dinâmica de dedicação entre trabalho, família e vida religiosa?

Edgar: Ao mesmo tempo em que um contrapõe ao outro eles... Para mim parece que são duas partes de mim que são ao mesmo tempo diferentes e em alguns momentos muito próximas, é bem dialética a coisa. Não é tão simples de explicar, talvez seja porque eu nunca tenha feito essa reflexão, estou fazendo agora, mas o tempo do terreiro tem épocas que é mais, tem época que é menos. Época de festas em que a gente organiza as festas, eu sou da equipe que organiza as festas do terreiro, então consome bastante tempo de pensar e é tudo dentro de um ritual, como é, o que se oferece, o que pode ser feito dentro de um ritual. E na verdade dentro da minha história da umbanda é o terreiro que eu tenho que dedicar menos tempo do que o terreiro que eu frequentei durante sete anos que era no Campo Limpo.(...)

A fala de João corrobora a análise de Edgar. Esclarece a exigência da frequência constante:

Pesquisador: Como é estar lá varias vezes na semana, cuidar do espaço do templo, dos preceitos que a religião te determina?

João: Para mim é fácil, minha esposa é Umbandista, então ela entende, meu irmão é umbandista, minha cunhada é umbandista, minha mãe não mora comigo, minha mãe não aceita, mas agora não... no começo era muito complicado, mas agora não, mas também foi complicado para ela, nunca me atrapalhou em nada. Porque como eu adotei as práticas umbandistas já bem grandinho, ela nada pode fazer contra isto, então, como eu falei é muito simples. Agora, simples para mim. (...)

A diferenciação das duas histórias se dá no assumir-se umbandista no ambiente de trabalho, levando-se em conta que João é um profissional liberal e o meio institucional não influencia como no caso da direção escolar que Edgar exerce.

João: (...) Difícil de fazer, manter em ordem os preceitos, porque existem os meus, , os da casa e assim tem a umbanda e tem os outros cultos que eu sigo, então, toma bastante tempo, toma bastante tempo, então, manter uma organização bem regradinha, mas é muito simples. Deve ser mais difícil para quem não tem marido, mulher, companheiro na mesma religiosidade, aí deve ser mais complicado. Todo mundo sabe que eu sou, tanto os clientes, como os amigos, como os inimigos, não escondo de ninguém, não tenho... tá aí para quem quiser ver

Pesquisador: Em todos os momentos. De repente você está conversando com alguém ou um cliente que você sabe que tem a sensação que é melhor não tocar no assunto.

João: (...) Difícil de fazer, manter em ordem os preceitos, porque existem os meus, , os da casa e assim tem a umbanda e tem os outros cultos que eu sigo, então, toma bastante tempo, toma bastante tempo, então, manter uma organização bem regradinha, mas é muito simples. Deve ser mais difícil para quem não tem marido, mulher, companheiro na mesma religiosidade, aí deve ser mais complicado. Todo mundo sabe que eu sou, tanto os clientes, como os amigos, como os inimigos, não escondo de ninguém, não tenho... tá aí para quem quiser ver. Eu não fico falando com as pessoas: “Eu sou pai de Santo, eu sou umbandista!, Eu sou pai de Santo, eu sou umbandista!” porque como eu não gosto. Eu não gosto que fiquem: “Eu sou evangélico, ta aqui a palavra de Deus” eu acho chato. Mas se o assunto surgir eu não deixo de falar também. Eu não fico o tempo todo falando, mas eu não omito de ninguém. O cara pode acabar de declarar para mim que ele é pastor e eu vou dizer que sou pai de santo. E acabou, não vou omitir de forma alguma.

João aponta que o preconceito aparece na forma de ortodoxia religiosa, o que ele não partilha:

João: Já aconteceu e já perdi cliente bom. Muito bom. Que era um cliente que era da Congregação Cristã do Brasil. Multimilionário. Morador do Morumbi. Deve ser um evangélico muito fiel. Multimilionário. Mas eu não ia deixar de dizer que era pai de santo.

A manutenção da crença passa pelas benesses e pelos sofrimentos que ao assumir essa pertença religiosa, num estado que embora constitucionalmente laico, a realidade vivida na sociedade mostra-se contrária ao que se espera da convivência democrática. Essa contradição explica as pressões sofridas e a resistência cotidiana por parte do indivíduo umbandista.

A realidade trazida pelos dois sujeitos demonstra com clareza o que se refere à dificuldade de assumir a Umbanda como grupo de pertença, já que é a partir da declaração aberta dessa condição, que circunscrevem as relações de exclusão e preconceito por parte da sociedade e portanto a dificuldade de convivência na vida extra-religiosa, o que os leva a conformar seu núcleo de relacionamento íntimo aos que partilham da mesma crença.

Outro aspecto trazido por João e reforçado por Mariza e que é um dos grandes responsáveis pela manutenção da pertença religiosa, é a forma menos institucionalizada das condutas éticas da Umbanda face os umbandistas:

Mariza: Acho que tem uma exigência talvez ética, moral. Mas isso é uma coisa muito interna que vai se construindo aos poucos. Mas ninguém fala. Você tem que estar casado, você tem que ser hetero sexual, você num pode falar palavrão, não pode beber... eu não vejo a Umbanda fazendo isso, né? Então você está lá e dentro do patamar que vc está você vai tentar ser o melhor que você puder. Seja exu ou seja preto velho, é ser o melhor que você é, ou sendo um encarnado como nós. Você vai tentar, vai tentando e quem não quiser fazer esse esforço vai ser doutrinado, em algum momento.

Pesquisador: Mas isso não é uma forma de disciplinarização?

Mariza: Você não tem um padrão comportamental, mas você tem que ter alguns valores éticos que determinam se você está dentro de uma doutrina ou não. (...) Outro dia eu tava

na Lapa numa banquinha, que a Lúcia queria comprar umas coisas. Aí chegou uma traveca e começou a falar alto “ai eu quero isso, aquilo, mas quer saber? Eu não vou levar nada porque aqui há dez horas é o meu casamento. Vou casar na macumba.” Aí eu dei os parabéns pra ela e ela foi embora feliz. A mulher da banca falou: “Porque esses travestis gostam tanto da macumba? “ E eu respondi: porque é a única religião que aceita eles como eles são. Eles não precisam deixar de ser eles, não precisam ouvir que estão com o diabo no corpo e que precisam mudar para tomar um passe ou receber uma benção. A mulher da banca ficou em silêncio. Mas é isso mesmo.

Esta ética ultrapassa a fronteira do templo ou do grupo social umbandista. Ela traz à situação a possibilidade do bom encontro vivido na sua religiosidade para a convivência social e, ao mesmo tempo respondem a anseios já presentes em sua subjetividade de desconstruir os padrões secularizados e que são cristalizados como verdade na sociedade brasileira e que colocam em xeque a laicidade da sociedade brasileira.

8.4 Superando o ressentimento e a inação

Emblemáticas situações de profundo sofrimento foram relatadas nas entrevistas da pesquisa. Fatos marcantes no processo de configuração da subjetividade, vividos ou ouvidos, refletem no discurso dos participantes e a exemplo disso, trazemos para a discussão, as histórias de violência de Mariza e Joana:

Mariza: Deixa eu te contar uma história que eu comecei a contar lá no começo e depois não terminei. Isso eu não contei para quase ninguém (...) tive três situações de limite entre vida e morte na minha vida. A primeira foi no meu nascimento, que a minha mãe quase morreu e eu trouxe ela a vida novamente. A segunda foi quando a minha irmã estava caída com o meu pai pisando na garganta dela e eu criança corri para pedir ajuda e a terceira foi quando eu aceitei a Lúcia no momento do ultrassom e que o enfermeiro não achava o coraçãozinho dela. Quando isso veio para mim eu me senti... eu sempre fui muito humilhada pela minha

família, eu fui a que não deu certo, que não ganhou dinheiro. Tanto que eu fui me afastando cada vez mais deles, né? Quando veio isso, isso veio como uma informação, porque eu jamais pensaria nesse enredo, né? Depois eu fui confirmar e a entidade falou que era isso mesmo. Eu fiquei passada porque era o contrário do que eu aprendi a acreditar em mim. Sobre mim. É ao contrário. Essa história da minha mãe se repetiu e foi tema de terapia durante muito tempo porque para os meus irmãos eu quase matei a minha mãe. Não é que eu a trouxe a vida. Eu quase matei a minha mãe. Então tudo o que eu fazia: se eu chegava de madrugada, se eu namorava com negro, sabe, tudo. Se eu ia para a macumba eu ouvia: você vai matar a mãe, você vai matar a mãe de desgosto, quase matou quando nasceu.

Mariza faz um relato da sua história de humilhação, por culpa pessoal (falta de conquistas e sucessos econômicos) e por fatores que independeram dela, como o momento de seu nascimento, ela os relaciona com uma espécie de merecimento e graduação de sua vida espiritual. De certa forma, ela associa suas conquistas de superação da situação de violência e morte, à evolução de sua vida espiritual e da vida material.

Esta associação remete aos conceitos sobre a tradicionalidade *bantu* na Umbanda, onde a relação entre o mundo espiritual e o mundo da vida não se dissociam. No caso de Mariza, representou um novo sentido antagônico ao que mediava a sua socialização, sustentando uma intersubjetividade humilhante e “coisificante”. Portanto, uma maneira de superar a cristalização da identidade negativa (CIAMPA, 1993) e dar sentido de protagonismo nas situações extremas de sofrimento.

Mariza: eu via que dentro de mim a coisa estava piorando cada vez mais e eu engordando cada vez mais. Eu engordava 20 quilos em um ano (...) eu comecei a ter problemas de

Tireóide, ovário, útero, tudo isso foi por água abaixo, tudo que é cuidado pelas Yabas⁶ como disfunções hormonais (...) aí eu realmente pirei, entrei numa crise emocional, foi a primeira vez que eu tive que ir no psiquiatra tomar remédio controlado e pedi demissão e fui embora para o interior, para casa da minha mãe. Porque eu não conseguia mais tomar conta da minha filha. Surto mesmo, surto de ansiedade, tomava três remédios tarja preta. (...) eu já tinha independência da minha família e voltei a ser dependente. Fui para lá sem emprego. (...)

A questão de sua depressão ainda não estabilizada (fato trazido em relato pós-entrevista), parece estar muito mais ligada a uma situação ainda a ser superada no mundo da vida e que não exprime dependência com a sua vida espiritual, determinando sua inação. Sua relação com o espiritual, assim como descrito na tradicionalidade *bantu*, ocorre o tempo todo, mas a ação para sair da passividade é sempre responsabilidade do sujeito.

Com Joana foi diferente, a umbanda representou um bom encontro potencializador de ações para enfrentar uma situação extrema de servidão e violência. Neste caso, o outro, tirano, é claramente localizado.

Joana: Continuei fazendo os salgadinhos e ele continuou catando meu dinheiro, e fumando, e bebendo e eu falei: quer saber de uma coisa? Chega! O Cesar já tinha 3 meses. Ele chegou e eu falei para ele: Chega. Ele me disse: não entendi. E eu disse: Chega, cansei, vá embora. Nisso ele já tinha ido embora umas 10 vezes. A minha sogra veio em casa e falou: não pode fazer isso com ele. Ele é o seu marido. Eu falei: eu sou a senhora? A senhora aguenta o seu marido que é igualzinho, bêbado, ruim, que bate na senhora e faz tudo que não presta e é vagabundo que não sabe trabalhar, agora eu não sou obrigada. Eu não tenho

⁶ Yabás são os Orixás femininos que dentro da religiosidade são responsáveis pelo feminino. Sobre a maternidades as funções reprodutivas e hormonais.

filho deste tamanho. (...) está com dó leva para sua casa. (...) ele me disse: você é louca e eu respondi: Louca não, estou em meu juízo perfeito. (...) a coisa esfriou e ele continuou lá. Aí eu fui na Mãe Maria Rita e falei de novo: firma aí pra mim que eu to precisando. (...) Falei: é hoje!. Ele saiu para trabalhar, peguei o ultimo dinheiro que eu tinha e troquei a fechadura da porta. Coloquei as coisas dele num monte de sacolas, deixei do lado de fora. Nunca mais na minha vida ele entra na minha casa. A avisei os vizinhos para que ficassem espertos porque se ele entrar ele me mata.

Pesquisador: Ele te batia?

Joana: Muito. Muito. Muito mesmo. Se ele entrasse acho que eu num saia viva. Aí falei pro vizinhos se vocês perceberem que ele estourou a porta, vocês me acodem. (...) ele chutou, bateu, bateu e a porta não quebrou e já havia sido arrombada uma vez e não quebrou. Eu acredito que aquele dia ele não conseguiu entrar por intervenção. (...) um dia ele me encontrou na rua e me deu uma surra. Mas eu não cedi. (...) eu tinha muito medo dele. (...) tiveram noites que eu ficava acordada abraçada com as crianças e ele com a arma em cima da mesa ameaçando me matar. Já fez isso com faca no meu pescoço também (...). Eu apanhava porque não tinha dinheiro para ele ir beber. Passei 12 anos de cão. Por isso eu falo que quando eu for pro outro lado acho que já to começando a ter créditos do outro lado. (...) a Mãe Maria Rita está sempre por perto. Nessa época eu entrei para o Centro. (...)

O encontro tem uma identidade: *“Mãe Maria Rita, sempre por perto”*, aumentando o *conatus*, a coragem em enfrentar a situação de opressão.

A perseverança e a superação dos sujeitos são mediadas por relações de servidão vividas no cotidiano e pela qualidade dos seus encontros (bons e maus). Diante disso, é que se pode fazer referências às relações de servidão, pois não sendo dissociadas as vidas intra e extra religiosa, uma atribuindo sentido à outra,

esses encontros só podem ser qualificados como bons ou maus a partir da ação do sujeito sobre o cotidiano.

Pode haver a explicação religiosa sobre os fatos ocorridos na vida, mas não há sobreposição imediata sobre a ação do sujeito no cotidiano. Também, é preciso ressaltar que, apesar das associações entre o que acontece no espaço do terreiro e na relação com as entidades, a superação no discurso destes sujeitos não é associada à ação do outro (entidade). Seus discursos são sobre suas próprias ações e pensamentos para a superação e perseverança de sua existência.

9- CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa reafirmou a concepção inicial de que, apesar do momento histórico ser caracterizado pelo incentivo à diversidade humana, à pluralidade religiosa e à ética da tolerância, continuam existindo manifestações excludentes em relação à Umbanda. Entretanto, estas não têm a força para afastar os seus filiados ou impedir a filiação.

A filiação à Umbanda como mote do estudo trouxe à vista, diversas formas de exclusão do grupo religioso e de como são vividas pelos sujeitos a partir de sua identificação social como membro do grupo umbandista. Eles verbalizam em alguns momentos, seus sentimentos de exclusão e a forma como estes são determinados pelas suas subjetividades. Porém, trata-se de um sofrimento que não tem a força para afastá-los da Umbanda ou impedir a filiação, ou ainda de mantê-los no fatalismo.

Na pesquisa encontramos os afetos de vergonha, medo da reprovação da sociedade que constatamos nos adolescentes, durante o tempo que trabalhei no Centro de Atendimento a Adolescentes na periferia de São Paulo, já citada na Introdução. Vimos o preconceito internalizado em suas atividades cotidianas, mas de forma criativa e sem conflitos. Estas emoções se mostram na vida adulta em formas veladas, como o medo da reprovação que aparece como medo da perda do amor dos familiares, no fato de não se poder dizer sobre a sua religiosidade corriqueiramente. A vergonha se mostra internalizada e trazida no discurso dos sujeitos como forma de “auto-preservação”, indicando perda da potência diante de sua identidade umbandista, mas essa diminuição não os afeta a ponto de impedir a

continuidade de sua filiação à Umbanda, bem como não afetado negativamente o tempo integral no seu cotidiano. Prevalece no indivíduo adulto a perseverança nos bons encontros, fato que para estes sujeitos entrevistados foi marcante para a manutenção de sua pertença religiosa em harmonia com as situações de maus encontros vividas em algumas nas relações sociais, nas formas claras ou veladas de exclusão por conta da religiosidade assumida pelos sujeitos.

O impulso decisivo à filiação é sempre um evento com marcas de magia, porém não os aprisiona na esperança em milagres, e os impulsiona a refletir e agir, constituindo-se em princípio organizador da vida cotidiana e da subjetividade.

A Umbanda os afeta com emoções alegres e tristes, mas não os aprisiona no ressentimento, no sofrimento, normatizando seus comportamentos. Ao contrário, fornece novos sentidos ao cotidiano das relações e a identidade dos sujeitos: sentidos que representam as ideias adequadas de seus afetos.

Percebe-se com clarezas uma mistura aparente de dois mundos: o da vida intra e da vida extra religiosa. Todos os sujeitos colocam que a sua vivência umbandista só se revela na vida ordinária e no aumento da força para superar as exclusões impostas pelo contexto social, entretanto, sem estabelecer relação de causa e efeito externos a sua vivência dos fatos. Nesta relação, dois sujeitos destacam as situações de violência de gênero e sexualidade como fortemente presentes em momentos pontuais de suas vidas. Todavia, a situação de vulnerabilidade imposta por essas formas de violência foram superadas devido as suas pertenças ao grupo umbandista, o que começa sempre como um evento de impacto. É possível destacar a seguinte reflexão trazida dessa ligação: o impulso decisivo à filiação é sempre um evento com marcas de magia, mas que não os

aprisiona os sujeitos na esperança em milagres, impulsionando-os a refletir e agir, constituindo em princípio organizador da vida cotidiana e da subjetividade.

Porém, é importante ressaltar que a filiação à Umbanda dos sujeitos deste estudo, não ocorreu apenas para aliviar sofrimentos. Ela aparece como resultado de uma inquietude subjetiva em relação às verdades tradicionais e às normas sólidas de vidas, que os impulsiona na busca de experiências que lhes possibilitam libertar-se de uma visão fechada da realidade e de seus comportamentos e valores.

Em síntese, entende-se que esta pesquisa aponta a necessidade de analisar o ser umbandista separado do sagrado, como viver religioso individualizado. A tradição *bantu* favorece um uso criativo e subjetivo da relação com a religiosidade e, portanto, apresenta nuances diversas de vinculação com a religião, desta com a vida privada e com a vida social mais ampla, mas sempre no sentido de aumentar a potência de vida no aqui e agora, e não no futuro distante.

Os históricos de vida destacados nesse estudo dão a tônica para a diferenciação entre as pertencas ligadas a religiões secularizadas e as conversões religiosas tradicionais, para um modelo de pertença e manutenção da crença na Umbanda. Baseado nos relatos trazidos pelos sujeitos, são mais valorizados os significados a partir de produções próprias de sentido e que, antes das obrigações da religião, devem dar conta da subjetividade e da história de cada indivíduo, diminuindo a possibilidade de relação de servidão diante da instituição religiosa e dando impulso para ações que valorize suas emoções e ações no mundo.

Nem todos os relatos nos direcionam para a possibilidade de liberdade e inclusão. Dois casos são destacados (Edgar e Mariza) com situações em que se percebe claramente o processo de inclusão perversa (SAWAIA, 2000). Os sujeitos

não percebem em sua trajetória algumas formas de exclusão diante de sua religiosidade. Percebe-se isto no ambiente de trabalho, onde se considera justa a necessidade de não dizer-se umbandista como forma de auto-preservação, o que na verdade se configura como uma relação servil. Além disso, tais processos excludentes também aparecem no contexto familiar diante das relações não ditas, mas que em seu subtexto são declarantes de preconceito relacionado à pertença religiosa do sujeito. Por consequência, observa-se no discurso a exclusão do grupo familiar, interdições de suas expressões e impressões sobre a vida, que no caso mais contundente culminaram em patologias psiquiátricas (depressão) e enfermidades do corpo (obesidade e problemas de coluna), immobilizando o indivíduo de perseverar em si mesmo sob a ameaça da solidão e da perda do amor.

As situações de preconceito são o mote das diversas relações de servidão e inclusão perversa destacadas nos históricos de vida. Observaram-se nuances sempre ligadas à diminuição da potência em afirmação das relações onde a subjetividade e a ação criadora são colocadas a margem, destacando-se as relações de raça e gênero no caso da família de Mariza sobre seu casamento e da relação da família paterna e materna de João em relação às tradições religiosas de matriz africana.

Entende-se que neste cenário descortinado pela pesquisa há uma forte determinação social que impede a liberdade e tolhem a expressão desses sujeitos, e que em alguns momentos os paralisa ou causa marcas em suas subjetividades, capaz de fazê-los resignificar constantemente suas existências e aumentar a sua potência de ação, sempre a partir de suas experiências e não de um modelo homogeneizante de condutas e deveres ou da espera pelo milagre. Mesmo nos

casos em que há alguma forma de paralisação decorrente de determinações sociais internalizadas, há na vida desses sujeitos, por conta da ética desenhada pela Umbanda, uma constante necessidade de não anular-se, há o questionamento da realidade e o posicionamento frente às situações de sofrimento.

Entender como uma instituição religiosa de matriz africana carrega sua ética e determinações religiosas, satisfaz a necessidade de nossa sociedade em entender as diversas expressões da criatividade e da cultura do ser humano, para além dos conceitos secularizados e que dão a tônica aos trabalhos acadêmicos. A nós parece que a resposta da indagação primeira desse trabalho está no refazer-se constantemente, como necessidade básica para que a manutenção da pertença religiosa umbandista. A crença, neste caso, passa ser muito mais na possibilidade de perseverar em si mesmo do que na figura mística ou transcendental.

A Psicologia Social pode contribuir para novas explorações sobre as expressões humanas, como forma de agir contra o preconceito e na construção de uma ciência capaz de ampliar os olhares sobre o ser humano, e entendê-lo a partir dele mesmo. Desta forma, contribui-se para ampliação de políticas afirmativas capazes de valorizar as tradições que formam a cultura brasileira, e a fazem afetar e ser afetada constantemente em sua história, e da qualificação de um mundo laico, onde se valorize o respeito ao ser humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOVE, Laurent. Espinosa e a Psicologia Social: ensaios de ontologia política e antropogênese. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2010

BRUMANA, Fernando Giobelina. Marginália sagrada. Campinas: UNICAMP, 1991.

CIAMPA, A. C. A estória do Severino e a história da Severina. São Paulo, Brasiliense, 1993.

CROCHIK, José Leon. Preconceito indivíduo e cultura. São Paulo: Ed. Robes Editorial, 1997

ESPINOSA, B. de Ética. Trad. De Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2007

FERRARA, Lucrecia D'Alessio. Do mundo como imagem à imagem do mundo In: SANTOS, M. Território, globalização e fragmentação, 4ªed. Ed. Hucitec: São Paulo, 1998

FRY, Peter. *Pra Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Ed. Zahar. Rio de Janeiro, 1982.

GOFFMAN, Erving. *Estigma; Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4ª ed. Editora Guanabara: Rio de Janeiro, 1988

JACINO, RAMATIS. *O Trabalho do Negro Livre na Cidade de São Paulo*. Dissertação (mestrado). São Paulo, 2006, 110p. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo.

JAPIASSU, Hilton. A crise da razão no ocidente. *Pesq. Educ. Ambient.* [online]. Dez/2006 vol.1, n.1, pp. 27-41. ISSN 1980-1165 Disponível em http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1980-11652006000100003&lng=pt&nrm=iso

LANE, S.T.M Emoções em pensamento: uma dicotomia a ser superada. In BOCK, A. (orgs) *A perspectiva sócio histórica na formação em Psicologia*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003

MALANDRINO, Brigida Carla. *Umbanda: mudanças e permanências. Uma análise simbólica* – Ed. PUCSP/Educ - São Paulo, 2006

MALANDRINO, Brigida Carla. *"Há sempre confiança de se estar ligado a alguém": dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantu no Brasil*. Tese (Doutorado). São Paulo, 2010, 433 p. Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades/ Lísias Nogueira Negrão (org.)* – São Paulo: EDUSP, Fapesp, 2009

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

ROLNIK, R. *Territórios Negros nas Cidades Brasileiras - etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro*, Revista de Estudos Afro-asiáticos n. 17, 1989 Disponível em:

http://www.usp.br/srhousing/rr/docs/territorios_negros_nas_cidades_brasileiras.pdf

SALGADO, F. *Os sentidos do sofrimento ético-político na população LGBT em situação de rua em um centro de acolhida da cidade de São Paulo*. Dissertação

(mestrado). São Paulo, 2011. Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SANTOS, M. Território, globalização e fragmentação, 4ªed. Ed. Hucitec: 1998

SAWAIA, Bader (org). *As Artimanhas da Exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Editoras Vozes: Petrópolis, 2002

VYGOTSKY, L.S. A Construção do pensamento e linguagem. São Paulo, Martins Fontes: 2001

ZOZZÓLI, C.D. *A criança migrante no contexto escolar: uma análise centrada na afetividade*. Dissertação (mestrado). Programa de estudos Pós-Graduados em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

INFORMAÇÕES GERAIS

Título do projeto: O SOFRIMENTO ÉTICO-POLÍTICO NA VIDA INTRA-RELIGIOSA E EXTRA-RELIGIOSA DOS FILHOS-DE-SANTO UMBANDA NA CIDADE DE SÃO PAULO

Responsável: JAMILA CASIMIRO PEREIRA

Orientador (quando pertinente) BADER B. SAWAIA

REGISTRO DAS EXPLICAÇÕES DO PESQUISADOR AO PACIENTE OU SEU REPRESENTANTE LEGAL SOBRE A PESQUISA CONSIGNANDO:

1. Aceitando contribuir com a pesquisa, iniciaremos a entrevista individual com você, que visará entender a relação entre a atuação em grupo religioso umbandista e seu reconhecimento e respeito perante a sociedade
2. Por se tratar de uma entrevista que levantará um pouco de sua história, ela pode evocar sentimentos e lembranças desconfortáveis. Portanto, o risco que esta pesquisa poderá te causar é um desconforto ou vergonha em relação a algum tema tratado, sendo que você tem direito de não responder qualquer questão, além da possibilidade de pedir indicação para acompanhamento psicológico, caso não se sinta confortável; sem que isso lhe gere qualquer prejuízo para sua vida. Porém, ao trazer sua experiência de vida e sentimentos, você estará contribuindo para a qualidade da pesquisa e no seu objetivo, que é auxiliar o reconhecimento social e o respeito aos umbandistas e elaborar acolhimentos específicos para vocês.
3. Mesmo não havendo benefícios diretos em decorrência da participação, ao tomar parte desta pesquisa, você poderá ter contribuído para a compreensão das questões estudadas, para produção do conhecimento científico, para melhoria da qualidade de vida e diminuição da vulnerabilidade de povos e culturas tradicionais.

ESCLARECIMENTOS DADOS PELO PESQUISADOR SOBRE GARANTIAS DO SUJEITO DA PESQUISA CONSIGNANDO:

1. Haverá acesso a você, a qualquer tempo, às informações sobre procedimentos, riscos e benefícios relacionados à pesquisa, inclusive para diminuir eventuais dúvidas;
2. Você terá liberdade de retirar seu consentimento a qualquer momento e de deixar de participar do estudo, sem que isto traga prejuízo à continuidade da assistência;
3. Serão mantidos sua confidencialidade, sigilo e privacidade.

CONSENTIMENTO PÓS-ESCLARECIDO

Declaro que, após convenientemente esclarecido pelo pesquisador e ter entendido o que me foi explicado, consinto em participar do presente Protocolo de Pesquisa

São Paulo, de de 2012.

Assinatura do participante ou responsável legal
do pesquisador

Assinatura e carimbo