



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA  
CENTRO DE ARTES, HUMANIDADES E LETRAS (CAHL)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS  
(MESTRADO)

LÍVIA SANTOS PEIXOUTO

A UMBANDA DE DONA GLÓRIA:  
SENTIDOS E EXPERIÊNCIAS COM O SAGRADO NO RECÔNCAVO DA BAHIA  
(BELÉM-CACHOEIRA-BA)

CACHOEIRA, BAHIA  
SETEMBRO - 2024

**A UMBANDA DE DONA GLÓRIA: SENTIDOS E EXPERIÊNCIAS  
COM O SAGRADO NO RECÔNCAVO DA BAHIA  
(BELÉM-CACHOEIRA-BA)**

**Livia Santos Peixoto**  
**Bacharela em Psicologia**  
**Universidade Federal do recôncavo da Bahia - UFRB, 2019**

Dissertação apresentada ao colegiado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

**Orientador:** Prof. Dr. Wilson Rogério Penteado Júnior.

**CACHOEIRA, BAHIA**  
**SETEMBRO - 2024**

## FICHA CATALOGRÁFICA

P379s Peixoto, Livia Santos.

A Umbanda de Dona Glória: sentidos e experiências com o sagrado no recôncavo da Bahia (Belém-Cachoeira-BA) / Livia Santos Peixoto. Cachoeira, BA, 2024.

107f.:il.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Rogério Penteado Júnior

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes Humanidades e Letras, Programa de Pós graduação em Ciências Sociais, Cultura, Desigualdades e Desenvolvimento. 2024.

1. Umbanda. 2. Antropologia. 3. Psicologia junguiana. I. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes, Humanidades e Letras. II. Título.

CDD: 299.672

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA  
CENTRO DE ARTES, HUMANIDADES E LETRAS (CAHL)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS  
(MESTRADO)**

**A UMBANDA DE DONA GLÓRIA: SENTIDOS E EXPERIÊNCIAS  
COM O SAGRADO NO RECÔNCAVO DA BAHIA  
(BELÉM-CACHOEIRA-BA)**

Comissão Examinadora da Defesa de Dissertação de  
Lívia Santos Peixoto

Aprovada em: 27 de setembro de 2024

EXAMINADORES(AS):



Documento assinado digitalmente  
**WILSON ROGERIO PENTEADO JUNIOR**  
Data: 27/09/2024 18:09:47-0300  
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

---

**Prof. Dr. Wilson Rogério Penteado Junior**  
(UFRB – Orientador)



Documento assinado digitalmente  
**MARIANA BALEN FERNANDES**  
Data: 01/10/2024 18:40:44-0300  
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

---

**Profª. Dra. Mariana Balen Fernandes**  
(UFRB – Examinadora Interna)

---

**Prof. Dr. Jose Jorge de Moraes Zacharias**  
(AJB – Examinador Externo à Instituição)

## DEDICATÓRIA

À espiritualidade, que amorosamente me conduziu até Belém.

## AGRADECIMENTOS

À Dona Glória, por me acolher em sua casa e me permitir lhe chamar de Mãe.

À Boiadeiro e à Cosme, pelos domingos de partilha e intenso aprendizado.

À UFRB, lugar que me permitiu renascer, e agora é palco de mais uma conquista.

Ao grande Professor e Orientador Wilson Penteado, que, reunindo em si a paciência e a sabedoria de um Preto velho ao entusiasmo e à bondade de um Erê, me conduziu nessa jornada criativa da forma mais gentil e generosa possível.

Aos colegas, representados por Caline, cuja determinação e disposição me lembraram e trouxeram de volta a menina que eu costumava ver no espelho.

Aos queridos Professores Hélio, Anamélia e Íris (e, por extensão, ao IHAC - UFBA), que acreditaram no meu possível e me permitiram embarcar de forma consistente na teoria Junguiana.

Ao Professor Ricardo Barreto, pela palestra brilhante proferida em 2019, no IHAC. Ali nasceu essa pesquisa.

Ao PPGCS, em nome do Professor Diogo Valença, que acompanhou minha pesquisa desde a banca de seleção, demonstrando confiança e interesse genuíno em todas as etapas.

Ao Professor Moacir Carvalho (*in memoriam*), pelas ricas discussões e conselhos.

Aos caríssimos Professores Mariana Balen e José Jorge Zacharias, pela valiosa contribuição através de suas reflexões e perspectivas.

À minha família: mãe, pai (*in memoriam*), irmãos, enteado, cunhada e sobrinhas, por caminharem ao meu lado nessa vida.

Aos meus filhos, por quem tudo vale a pena.

Às minhas amigas, meus grandes amores, por dividirem comigo os dias, as dores e os sonhos.

À Deivisson, pela parceria leal, pelo cuidado constante, e por me mostrar todos os dias que o amor pode ser um lugar seguro. Juntos somos imbatíveis! Eu te amo!

## EPÍGRAFE

*“É indiferente o que pensa o mundo sobre a experiência religiosa: aquele que a tem possui, qual inestimável tesouro, algo que se converteu para ele numa fonte de vida, de sentido e de beleza, conferindo um novo brilho ao mundo e à humanidade. Ele tem pistis<sup>1</sup> e paz. Qual o critério válido para dizer que tal vida não é legítima, que tal experiência não é válida sendo essa pistis mera ilusão? Haverá uma verdade melhor, em relação às coisas últimas, do que aquela que ajuda a viver? “<sup>2</sup>*

*Carl Gustav Jung*

---

<sup>1</sup> Palavra grega para "fé".

<sup>2</sup> (Jung, OC, vol. XI/1, §167).

## RESUMO

Este trabalho busca compreender como uma investigação aprofundada das práticas religiosas de uma comunidade umbandista no Recôncavo da Bahia, em suas dimensões ritualísticas e nas interações com outros campos religiosos, pode contribuir para uma discussão mais ampla sobre a complexidade da conformação do campo umbandista no Brasil. Situada na interseção entre a Antropologia e a Psicologia Analítica, esta pesquisa apresenta a Umbanda como um fenômeno religioso complexo, que resiste a categorizações rígidas e dogmáticas, ao mesmo tempo em que mantém uma identidade coesa, paradoxalmente reforçada por sua própria diversidade. No cerne dos rituais umbandistas está a prática da incorporação. Sob a ótica Junguiana, essa dinâmica pode ser interpretada como uma interação entre o inconsciente individual e o inconsciente coletivo, onde arquétipos e símbolos ancestrais ganham forma concreta na experiência religiosa. A revisão de literatura sobre o tema evidenciou uma lacuna de estudos que tratam da Umbanda no contexto do Recôncavo da Bahia, lugar conhecido pela pujança das manifestações religiosas afro-brasileiras, o que reforça a relevância e a pertinência desta pesquisa. Os resultados dessa investigação são apresentados em sete seções. Na Introdução, são discutidos os resultados da revisão de literatura relevante para o tema, além de ser narrado o processo de iniciação desta pesquisa. O capítulo 2, intitulado Uma Encruzilhada Conceitual, aborda três conceitos-chave que fundamentam a pesquisa: arquétipo, símbolo e inconsciente coletivo. Esses conceitos são explorados para oferecer uma base teórica sólida que sustentará as análises subsequentes. O capítulo 3 é dedicado à Umbanda, discutindo sua estrutura simbólica e ritualística. Nele, exploro a prática da incorporação nos rituais umbandistas e apresento um panorama da literatura doutrinária contemporânea. Para incluir as ideias mais atuais no campo umbandista, os livros doutrinários consultados foram selecionados com base em três critérios: presença em listas de mais vendidos em sites especializados, recomendações de blogs umbandistas e indicações de frequentadores do centro estudado. No capítulo 4, apresento a Umbanda praticada no Recôncavo Baiano através da casa de Dona Glória, um espaço de culto que se destaca pela sua riqueza ritualística e cultural. O capítulo 5 mergulha nos ritos e regras desta casa de culto, oferecendo um relato detalhado de uma reunião dedicada a Oxóssi e de uma festa em homenagem a Santo Antônio, proporcionando uma visão íntima das práticas religiosas locais. No capítulo 6, aprofundo as histórias de alguns participantes do terreiro, explorando especialmente suas trajetórias espirituais. Por fim, nas considerações finais, destaca-se que o exercício religioso praticado na casa de Dona Glória revela a essência sincrética e inclusiva da Umbanda através de sua liturgia poderosa e original.

**Palavras-chave:** etnografia; Umbanda; recôncavo baiano; psicologia analítica; incorporação.

## ABSTRACT

This work seeks to understand how an in-depth investigation of the religious practices of an Umbandista community in the Recôncavo of Bahia, in its ritualistic dimensions and interactions with other religious fields, can contribute to a broader discussion on the complexity of the Umbandista field in Brazil. Positioned at the intersection of Anthropology and Analytical Psychology, this research presents Umbanda as a complex religious phenomenon that resists dogmatic categorizations while maintaining a cohesive identity, paradoxically reinforced by its own diversity. At the core of Umbandistas rituals, is the practice of spirit possession. From a Jungian perspective, this dynamic can be interpreted as an interaction between the individual unconscious and the collective unconscious, where archetypes and ancestral symbols take concrete form in religious experience. The literature review on the subject revealed a gap in studies addressing Umbanda in the context of the Recôncavo of Bahia, a region known for the vitality of Afro-Brazilian religious manifestations, which reinforces the relevance and pertinence of this research. The results of this investigation are presented in seven sections. The Introduction discusses the results of the literature review relevant to the topic and narrates the initiation process of this research. Chapter 2, titled "A Conceptual Crossroads," addresses three key concepts that underpin the research: archetype, symbol, and collective unconscious. These concepts are explored to provide a solid theoretical foundation for subsequent analyses. Chapter 3 is dedicated to Umbanda, discussing its symbolic and ritualistic structure. It explores the practice of spirit possession in Umbandistas rituals and provides an overview of contemporary doctrinal literature. To include the most current ideas in the Umbandista field, the consulted doctrinal books were selected based on three criteria: presence on bestseller lists on specialized websites, recommendations from Umbandistas blogs, and suggestions from attendees of the studied center. Chapter 4 presents Umbanda practiced in the Recôncavo Baiano through Dona Glória's house, a worship space distinguished by its ritualistic and cultural richness. Chapter 5 delves into the rites and rules of this worship house, offering a detailed account of a meeting dedicated to Oxóssi and a celebration in honor of Santo Antônio, providing an intimate view of local religious practices. Chapter 6 explores the stories of some participants in the terreiro, focusing especially on their spiritual journeys. Finally, the conclusions highlight that the religious practice conducted at Dona Glória's house reveals the syncretic and inclusive essence of Umbanda through its powerful and original liturgy.

**Keywords:** ethnography; Umbanda; recôncavo baiano; analytical psychology; spirit possession.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
1.1 Licença a quem veio antes: uma análise das referências	13
1.2 Primeiros passos na trilha do encantamento	19
<b>2 UMA ENCRUZILHADA CONCEITUAL</b>	<b>23</b>
<b>3 UMBANDA: UMA TRADIÇÃO VIVA</b>	<b>28</b>
3.1 Estrutura simbólica e ritualística	29
3.2 Encontro com os espíritos	33
3.3 Sob a luz de Jung: uma perspectiva analítica da incorporação	37
3.4 Literatura doutrinária de Umbanda	42
<b>4 TEM UMBANDA NO RECÔNCAVO: A CASA DE DONA GLÓRIA</b>	<b>48</b>
4.1 Ecos do primeiro encontro: impressões e observações	51
4.2 Dona Glória: uma matriarca apresentada pelo amor de seus filhos	58
<b>5 RITOS E REGRAS: A ORGANIZAÇÃO DA CASA</b>	<b>64</b>
5.1 A Missa de Oxossi	70
5.2 A reza de Santo Antônio	81
<b>6 VOZES DO TERREIRO: DIÁLOGOS IMPORTANTES.</b>	<b>83</b>
6.1 Valmir da Boa Morte e o Candomblé	84
6.2 A experiência da mediunidade narrada pelos médiuns do terreiro	89
6.2.1 Tânia	90
6.2.2 Lucas	94
<b>7 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>97</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>101</b>

## 1 INTRODUÇÃO

*Eu abro a nossa gira  
Com Deus e Nossa Senhora  
Eu abro a nossa gira  
Sandorê, pamba de Angola  
Gira, gira, gira dos caboclos,  
Sem sua gira eu não posso trabalhar  
Assim, assim na fé de Xangô meu pai,  
Sem gira eu não posso trabalhar.<sup>3</sup>*

Peço licença para contar sobre a minha *Gira*. Do quimbundo *njira*, a palavra, que significa “caminho” e nomeia o principal ritual<sup>4</sup> de culto umbandista<sup>5</sup>, agora empresta sentido à trilha que percorri para a construção deste trabalho. A motivação deste escrito tem uma origem profundamente pessoal e por isso considero importante registrar seu início, já que ele ilumina a conexão íntima que se estabeleceu entre minha experiência pessoal e a formulação da pesquisa que se seguiu.

A ideia nasceu de uma forma absolutamente despretensiosa, a partir de uma visita àquele que viria a se tornar o meu campo de pesquisa. Em 2017, fui apresentada ao Centro<sup>6</sup> por uma amiga que, em busca de suporte espiritual, me falou sobre a sua necessidade de ir àquele lugar. Localizado em Belém da Cachoeira, um distrito do município de Cachoeira-BA, o Centro se encontrava em uma área um pouco mais remota, sem transporte coletivo disponível, o que tornava o acesso um desafio para quem não possuía veículo próprio. Impossibilitada de dirigir até lá, me pediu que a acompanhasse, e eu aceitei prontamente. Ela me contou que se sentiu atraída pela notícia de que naquele centro se praticava a leitura de búzios, o que seria raro nas casas de Umbanda da região. Havia tido um sonho onde alguém lhe jogava búzios, e isso lhe deu a certeza de que estaria indo ao lugar certo. Me falava com admiração sobre a Mãe-de-Santo, Dona Glória<sup>7</sup>, que, segundo lhe contaram, era uma senhora poderosa e muito respeitada.

---

<sup>3</sup> Ponto cantado, nome dado a cantigas utilizadas nos rituais da Umbanda.

<sup>4</sup> “Por ‘ritual’, entendo o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos.” (Turner, 2005, p. 49).

<sup>5</sup> Uma cerimônia ritualística aberta ao público que tem estrutura variável de uma casa para outra, mas em geral é sempre constituída por orações, cânticos e a manifestação de espíritos através da incorporação.

<sup>6</sup> Existe em Umbanda muitas formas de se nomear o espaço de culto, como tenda ou terreiro, entre outros, mas aqui todos tratam como ‘Centro’.

<sup>7</sup> Em geral todos a chamam Dona Glória ou Dona Glorinha, além de Tia, Vó, ou mesmo “meu Avô” (em referência a Boiadeiro, quando incorporado). Em momentos raros vi alguém chamá-la de Mãe Glorinha.

De inclinação católica, minha amiga se sentia atraída há tempos pelo universo umbandista e esta seria sua primeira aproximação. A curiosidade e o desejo de explorar a espiritualidade a levaram até o Centro de Dona Glória, onde buscava respostas e uma conexão mais profunda com aquilo que, de certa forma, a fascinava. No entanto, mesmo depois de ter sido atendida e de se sentir contemplada pelas respostas que buscava, ela nunca mais voltou ao lugar. Acreditava ser *médium*<sup>8</sup> em algum grau, e por isso desejava conhecer o espaço e a dinâmica da religião, mas ao mesmo tempo declarava ter medo de não saber lidar com uma possível *incorporação*. Quanto a mim, aquele universo causou um efeito completamente diferente. A partir daquela primeira visita, nunca mais deixei de frequentar o Centro de Dona Glória. O receio que minha amiga sentia contrastava com meu estado de encantamento.

É necessário apresentar a minha posição em relação ao estudo. Sou uma mulher cisgênero, heterossexual, branca, de classe média e não professo nenhuma religião. Apesar de frequentar o terreiro de Dona Glória também como consulente, não posso ainda me declarar praticante da Umbanda. Para localizar o que penso e sinto sobre minha relação com a espiritualidade, não me ocorre nada melhor que o aforismo *roseano* de Grande Sertão: Veredas: “Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue” (Rosa, 1986, pág. 15). Nesse sentido, escolhi a Umbanda como campo de pesquisa, experimentação e exercício religioso por perceber que diversidade, pluralidade e abundância são algumas das características que permeiam sua prática. Outra consideração fascinante é que ela se constitui de um conjunto de outras matrizes do pensamento religioso, posto que é uma espécie de releitura, ou mesmo de associações criativas de rituais e dogmas de culturas diversas. Há uma não determinação ritualística muito forte, fruto das múltiplas influências sofridas para sua formação, mas ainda assim pode-se atribuir a ela duas características fundamentais: o culto aos espíritos e a experiência de comunicação com as entidades. Como bem argumenta o historiador e também frequentador de terreiros de Umbandas<sup>9</sup>, Luiz Antônio Simas:

“[...] as umbandas não são filhas de origens datadas, mas de acúmulos de sabedorias encantadas diversas que dinamicamente se articulam em cultos

---

<sup>8</sup> Dom de comunicação com espíritos, entidades e orixás.

<sup>9</sup> O autor utiliza o termo sempre no plural para marcar seu caráter indefinível.

multifacetados, plurais, abertos para alteridades e alterações e, ao mesmo tempo, profundamente tradicionais”. (Simas, 2021, p. 22)

Depois das primeiras visitas ao Centro, senti que pulsava em mim uma urgência, um desejo intenso de me movimentar por aquele universo, mas ainda não sabia como. Então veio um segundo despertar, quando o desejo que nasceu no terreiro encontrou nutrição para crescer e tomar forma. Em 2019 iniciei um curso de especialização em Teoria Analítica de Carl Gustav Jung<sup>10</sup>, que se apresentou para mim em uma sequência de coincidências que até hoje busco explicação. O teórico me encantava desde a graduação em psicologia, especialmente por considerar a psique num nível de profundidade que não enxergava em outras abordagens. Já na aula inaugural do referido curso, fiquei completamente envolvida nas discussões. Fomos introduzidos através de uma fala brilhantemente conectada com a mitologia lorubá (ao invés das mitologias europeias que Jung adotou originalmente para formular sua teoria), e não consegui evitar estabelecer conexões com a minha experiência naquele terreiro no distrito de Belém da Cachoeira-BA.

Essa introdução às mitologias africanas dentro do contexto Junguiano foi um ponto de convergência entre duas experiências extremamente significativas que até então eu havia experimentado de maneira separada: a espiritualidade vivida no terreiro e o estudo profundo da psique através da Teoria Analítica. As práticas e símbolos que eu havia observado na Umbanda começaram a fazer sentido, especialmente em relação aos conceitos de arquétipos e inconsciente coletivo. As experiências que antes pareciam pertencer a planos diferentes agora encontravam uma linguagem comum, permitindo-me explorar a Umbanda não apenas como uma prática espiritual, mas também como um campo rico para o estudo acadêmico.

A princípio busquei aquele curso de especialização para agregar conhecimento à minha prática clínica, mas encontrei bem mais que isso. Para colocar em termos Junguianos o que acredito ter acontecido, o *insight* surgido na aula, fruto da necessidade de dar matéria ao que vivi em Belém e permaneceu em mim como potência, caracteriza um evento sincronístico<sup>11</sup>, isto é, a manifestação de uma coincidência significativa entre dois ou mais eventos de mesmo conteúdo significativo, que acabam oferecendo ao indivíduo um novo sentido e direção (Jung, 2014). A partir daí, me propus a dissecar a minha curiosidade produzindo, para a

---

<sup>10</sup> Psicólogo Suíço nascido em 1875, fundador da Psicologia Analítica (também conhecida por Psicologia Junguiana).

<sup>11</sup> Para elucidar alguns conceitos da psicologia, será utilizada a compreensão da psicologia analítica.

conclusão do curso de especialização, um artigo que tratasse da Umbanda em termos analíticos. Concluí o curso e o artigo com sucesso, mas o desejo não se esgotou. A teoria foi testada e se mostrou viável, mas o campo não havia sido explorado, e eu sabia que lá estariam as respostas (e também as perguntas) que eu buscava. Precisava prosseguir, e sinto que consegui dar conta de pelo menos parte dessa inquietação através da investigação que relato agora.

### **1.1 Licença a quem veio antes: uma análise das referências**

Localizada entre os campos da Antropologia e da Psicologia Analítica (ou Junguiana, como é mais conhecida), esta pesquisa compreende e apresenta a Umbanda como um fenômeno religioso complexo. Com sua rica tapeçaria de práticas e crenças, ela resiste a categorizações rígidas e dogmáticas, ao mesmo tempo em que mantém uma identidade coesa, paradoxalmente avalizada pela sua própria diversidade. Essa capacidade de integrar diferentes elementos culturais e espirituais é o que confere à Umbanda sua singularidade e relevância no cenário religioso brasileiro. O núcleo dos rituais umbandistas é a comunicação com as entidades espirituais, que se manifestam principalmente por meio da *incorporação*. Durante a *incorporação*, a entidade espiritual se manifesta através do corpo do *médium*, expressando-se por palavras, gestos e outros meios. Esse fenômeno não apenas envolve o indivíduo em nível psíquico, mas também reflete e influencia a cultura coletiva à qual o médium pertence. Na perspectiva Junguiana, essa dinâmica pode ser vista como uma interação entre o inconsciente individual e o inconsciente coletivo, onde arquétipos e símbolos ancestrais ganham forma concreta na experiência religiosa.

Procurei estar atenta aos limites éticos e técnicos para o cumprimento deste trabalho com rigor científico, bem como considerar as especificidades dos ambientes de culto ao sagrado e o caráter particular das experiências com a transcendência. Discutir tal tema no campo geral da psicologia é uma tarefa delicada, pensando no caminho em que a mesma se consolida enquanto ciência da saúde, e corre-se o

risco de adotar uma perspectiva patologicista<sup>12</sup>, o que esteve muito longe de ser o meu propósito.

Estabeleci como tarefa preliminar explorar as produções acadêmicas contemporâneas sobre a Umbanda no Brasil. Para tanto, busquei construir um recorte das produções publicadas entre os anos de 2010 e 2023. Esse recorte temporal foi definido para assegurar que as análises e discussões refletissem as abordagens mais atuais no estudo da Umbanda. O processo de busca foi conduzido pela compreensão dos resumos e/ou palavras-chave disponíveis, pelas principais teses defendidas em cada trabalho, bem como os interesses dos pesquisadores envolvidos. Esse esforço foi fundamental para identificar quais produções poderiam contribuir de maneira significativa para a fundamentação e o desenvolvimento do presente estudo.

Inicialmente, foi feito o levantamento quantitativo dos trabalhos sobre Umbanda em 04 (quatro) das mais conhecidas plataformas entre o meio acadêmico: o Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Ministério da Educação (CAPES), a Scientific Electronic Library Online (SciELO), a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e o Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, com o seguinte resultado:

**Quadro 01 - Quantidade de publicações por plataforma (2010 - 2023)**

Base de Dados	Quantidade de trabalhos
Portal de Periódicos CAPES	547 artigos
Base SciELO	55 artigos
BDTD	385 teses e dissertações
Catálogo de Teses e Dissertações - CAPES	389 teses e dissertações

Fonte: **A Autora**.

O quadro acima permite inferir que existe uma quantidade significativa de trabalhos sobre o tema, indicando a relevância e o interesse crescente. Na base SciELO, dos 55 artigos encontrados somente pesquisando o termo “Umbanda” de forma genérica (todos os índices), 35 referem-se à área temática Ciências Humanas e 16 enquadram-se como Ciências da Saúde. Entre estes, podemos destacar, por correlação com a nossa pesquisa, “A criança celestial: perambulações entre aruanda e o inconsciente coletivo” (Martins e Bairrão, 2009), que utilizou como referência a psicologia junguiana para organizar e interpretar concepções umbandistas, através

<sup>12</sup> Talvez o maior exemplo deste tipo de abordagem seja o trabalho do médico Raimundo Nina Rodrigues, no final do século XIX, que tentou provar que a possessão se originaria de um desarranjo psíquico que afetava especialmente aos negros.

de entrevistas e observação participante realizadas em dois terreiros em diferentes cidades do Estado de São Paulo. De acordo com os pesquisadores, “a psicologia analítica se mostrou um modelo teórico comparativo bastante útil para orientar a pesquisa na direção do resgate e sistematização de uma compreensão etnopsicológica do infantil na umbanda” (*Ibid*, p. 503). Este artigo é particularmente relevante para nossa pesquisa, pois demonstra como a psicologia Junguiana pode ser aplicada para aprofundar a compreensão dos aspectos simbólicos e psíquicos da Umbanda, oferecendo um modelo teórico que dialoga com as tradições e práticas dessa religião.

Outro estudo de interesse é "Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pombagira das Rosas" (Lages, 2012). Este trabalho examina o fenômeno da *possessão* em um terreiro umbandista em Minas Gerais, com foco no simbolismo que envolve a entidade Pombagira. O estudo discute como a Pombagira das Rosas, uma figura muitas vezes associada a estereótipos negativos relacionados à sexualidade promíscua e ao mal, subverte essas representações. Os autores concluem que “as vozes subalternas falam através da Pombagira das Rosas e deslocam as representações estereotipadas que a vinculam à sexualidade promíscua, ao mal, à errância nos vales das sombras” (Lages, 2012, p. 534). Este artigo é relevante por oferecer uma perspectiva crítica sobre como as entidades da Umbanda, particularmente figuras femininas como a Pombagira, podem ser entendidas como veículos de resistência e subversão das normativas sociais, ressignificando seu papel dentro e fora do contexto religioso.

O Portal de Periódicos da CAPES retornou 547 resultados de artigos científicos com a pesquisa do termo “umbanda” publicados entre 2010 e 2023. Desses, 419 são de periódicos revisados por pares. Filtrado por assunto, os mais frequentes são Umbanda (115), Religião (65) e Candomblé (24). Entre estes, escolhi o artigo “De macumba a umbanda: o processo de legitimação da religião dita genuinamente brasileira” (Morais, 2019), que alude o processo de legitimação da umbanda a partir da literatura já produzida sobre o tema, apresentando duas conclusões importantes: a primeira é que, segundo o autor, o processo de legitimação da Umbanda se fortalece a partir de um “embranquecimento” da religião, mas que também “somente foi alcançado com o apoio daqueles que afirmavam a sua herança africana” (*Ibid.*, p. 1643); A segunda conclusão de Moraes é a aparente contradição entre a apresentação da Umbanda como uma religião genuinamente

brasileira e a ênfase em suas raízes africanas. Essa contradição é ilustrada pelo exemplo da Lei Federal nº 12.644/2012, que institui o dia da Umbanda, descrevendo-a como “uma religião genuinamente brasileira, mas com raízes, entre outras, africanas, que se constituiu no início do século passado” (Brasil, 2012 *apud* Moraes, 2019, p. 1644).

Além disso, encontrei trabalhos que exploram as relações entre a Umbanda e outras religiões. Um exemplo interessante é o artigo "Umbanda é de crença espírita" (Zitzke, 2014), que discute as conexões entre a Umbanda e o Espiritismo. O autor argumenta que existem mais pontos comuns entre o Espiritismo e a Umbanda do que divergências, enfatizando que “ambas se distanciam das religiões estabelecidas, indo na direção do fenômeno do espírito e do mediunismo, tendo como orientação maior Jesus, o Cristo” (Zitzke, 2014, p. 481). Esse artigo é relevante para nossa pesquisa porque ajuda a contextualizar a Umbanda dentro de um panorama religioso mais amplo, mostrando como ela se relaciona e dialoga com outras tradições espirituais, nesse caso especialmente o Espiritismo Kardecista.

Na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) foram identificadas 270 dissertações e 115 teses, totalizando 385 trabalhos de conclusão de cursos *stricto sensu*, entre os anos de 2010 e 2023. Destaco que as três principais instituições de defesa são do sudeste: Universidade de São Paulo (USP, 31 registros), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP, 24 ocorrências) e Universidade Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ, 23 trabalhos); seguidos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), que ocupa o quarto lugar, com 17 trabalhos.

Entre os trabalhos defendidos na UFBA, merece destaque a dissertação "A umbanda tem fundamento, e é preciso preparar: abertura e movimento no universo umbandista" (Rohde, 2010), vinculado ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade. Este estudo foca no processo histórico-cultural de constituição da Umbanda, a partir da experiência em um terreiro localizado no Sul do Brasil. Segundo o autor, os resultados da pesquisa sugerem a necessidade de uma revisão dos critérios utilizados na interpretação da história e das características culturais da Umbanda, tanto por adeptos quanto por acadêmicos. Rohde (2010) argumenta que é crucial construir uma compreensão mais complexa e processual da constituição do universo umbandista, indo além das abordagens simplificadoras que muitas vezes dominam o campo. Um dos pontos centrais da

dissertação é a crítica à ênfase analítica quase exclusiva dada a um dos fragmentos da Umbanda, particularmente à chamada *Umbanda branca*, que tem sido frequentemente estudada e interpretada sob uma lógica sócio-identitária restrita. Assim, o autor sugere que essa abordagem fragmentada e focada em um único aspecto da Umbanda não captura a totalidade e a diversidade que caracterizam essa religião.

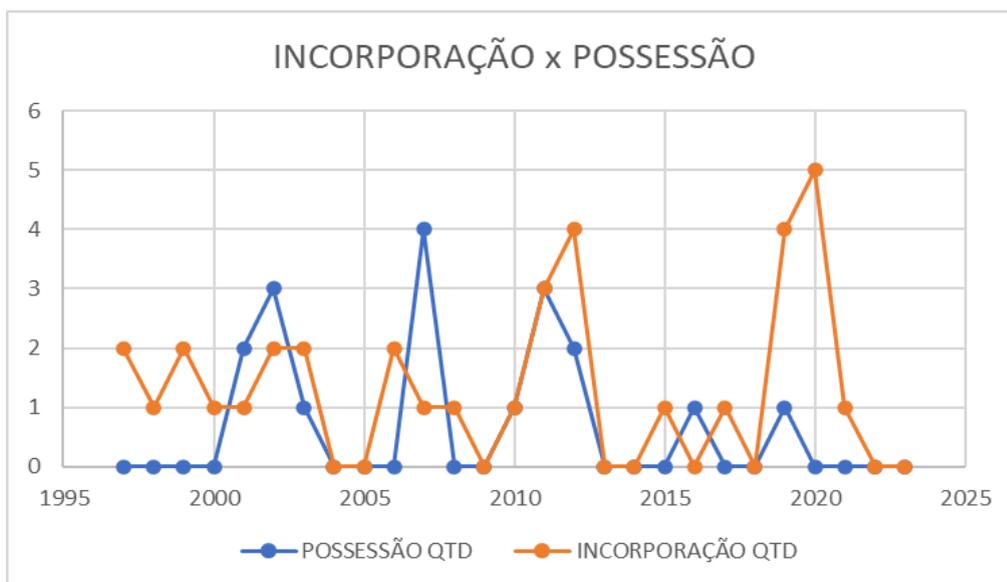
Outro exercício que se mostrou relevante tratou de acrescentar à busca alguns verbetes que são caros a esta pesquisa. Inicialmente, os termos *possessão* e *incorporação* foram considerados devido a uma alternância de seu uso nas obras pesquisadas, especialmente se de forma comparada entre a literatura acadêmica e a literatura doutrinária<sup>13</sup> (excluindo-se, por enquanto, os termos ênicos). Essa alternância não é meramente semântica, mas carrega implicações importantes para a compreensão e interpretação dos fenômenos religiosos abordados.

A escolha desses termos foi influenciada pelo incômodo manifestado por alguns praticantes da Umbanda e acadêmicos consultados, que questionaram a manutenção do termo *possessão*. Segundo esses interlocutores, o termo *possessão* ganhou ao longo do tempo uma conotação negativa, frequentemente associada a ideias de perda de controle, invasão ou domínio, o que pode distorcer a compreensão das experiências espirituais em religiões como a Umbanda. Em contraste, o termo *incorporação* é frequentemente preferido por implicar uma integração harmoniosa entre o *médium* e a entidade espiritual. Com base nessas observações, realizei uma pesquisa no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, com o objetivo de comparar a prevalência na utilização de um dos dois termos nos trabalhos relacionados à Umbanda entre os anos de 1997 a 2023. Essa análise permitiu identificar tendências e mudanças no discurso acadêmico ao longo do tempo, refletindo como a terminologia utilizada pode ser influenciada pelas percepções culturais e religiosas.

---

<sup>13</sup> Literatura doutrinária é composta por textos que apresentam, explicam e sustentam os ensinamentos, princípios e opinião de uma doutrina específica. Essa doutrina pode ser de natureza religiosa, filosófica, ideológica ou espiritual, e a literatura associada a ela tem o propósito de instruir, orientar e transmitir os fundamentos teóricos e práticos aos seus seguidores ou interesses específicos. Na Umbanda, por exemplo, existem obras que detalham o universo religioso e filosófico, oferecendo instruções sobre sua cosmologia, mediunidade, e preceitos éticos.

## Quadro 02 - Comparação entre os termos “Possessão” e “Incorporação”



Fonte: **A Autora**

No Quadro 02, é possível verificar que entre os anos de 1997 a 2000, o termo *incorporação* era mais utilizado. Entre os anos de 2001 e 2007, houve uma alternância equilibrada entre os termos, com um pico de 4 ocorrências do termo *possessão* no ano de 2007. A partir de 2008, o uso do termo *incorporação* passou a ser mais proeminente, em que pese alguns trabalhos utilizarem *possessão* no período. Nota-se nos trabalhos acadêmicos um movimento de transição dos termos *possessão* para *incorporação*, talvez em respeito ao crescente movimento de problematização sobre a utilização de termos não êmicos, ou seja, termos que não são oriundos do próprio contexto cultural ou religioso estudado e que, por isso, podem carregar conotações inadequadas, hipótese que merece ser testada em um estudo aprofundado sobre o tema em momento mais oportuno.

Por último, investiguei sobre o universo dos estudos localizados no recôncavo, pensando que seriam favorecidos pela solidez da presença acadêmica através da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), e mesmo a Universidade Federal da Bahia (UFBA), associada à pujança das manifestações religiosas na região, tomando a cidade de Cachoeira como grande representante. Associados os termos *Umbanda e Recôncavo* no Catálogo de teses e dissertações da CAPES, o resultado foi surpreendentemente nulo, sem nenhuma referência no período indicado. Experimentei posteriormente com a palavra *Cachoeira* (pelo motivo já mencionado), e fiz o levantamento de duas dissertações, mas que nada

têm a ver com o município. Tal resultado denota uma carência de estudos sobre o tema no contexto do Recôncavo da Bahia, bem como a ausência de estudos do tipo por parte das instituições locais. Nesse sentido, o trabalho aqui exposto pretende se somar a outros futuros que possam contribuir para uma compreensão mais aprofundada da Umbanda no Recôncavo Baiano.

Esse levantamento, apesar de constituir apenas um pequeno recorte, serviu como um importante ponto de partida para a construção de um plano de trabalho bem fundamentado. Através dele, pude me familiarizar com os debates em curso, prestar atenção a conceitos-chave e me aproximar de teorias que, de outra forma, poderiam ter sido negligenciadas.

## **1.2 Primeiros passos na trilha do encantamento**

Embora o sistema de crença umbandista tenha sido consideravelmente estudado no campo das Ciências Sociais, sob diferentes prismas e problemáticas, ressurte-se da carência de reflexões sobre um importante aspecto que forma e informa sobre tal sistema e seus rituais: os processos do inconsciente que, indubitavelmente, são partes constitutivas da vida de sujeitos sociais e de sua cultura. Assim, utilizo neste trabalho alguns dos pressupostos desenvolvidos por Carl Gustav Jung como categorias capazes de promover um exercício interpretativo inovador sobre a Umbanda. Esta proposta promove uma aproximação reflexiva entre os campos da Psicologia Analítica de Jung e da Antropologia. Sua originalidade em relação ao conjunto de estudos sobre o tema está na projeção de uma análise que vai além dos aspectos propriamente históricos sobre a formação da umbanda ou a identificação *per se* de seus modos de organização ritual, dissecados em categorias e classificações.

A questão investigativa que guia a presente pesquisa busca provocar oportunas reflexões por agregar às Ciências Sociais os fundamentos de um teórico importante na discussão sobre religião e processos do inconsciente. Carl Gustav Jung considerava a psicologia que ora fundava como um saber da e sobre a cultura (Shamdasani, 2011). O teórico buscou durante toda a vida interpretar os fenômenos psíquicos de uma maneira profunda e particular, sempre buscando alcançar nestes os níveis individual e coletivo. Para tanto, considerava que a única possibilidade de

acesso ao mundo inconsciente se dá por meio da realidade manifesta – ou seja, consciente (Penna, 2005).

Cabe destacar que o trabalho de Jung esteve alinhado aos valores científicos da época<sup>14</sup>, pautados no evolucionismo cultural<sup>15</sup>, o que pode levar à compreensão de uma perspectiva racista<sup>16</sup> de sua produção sobre as culturas ditas primitivas. Ora, é certo que a teoria analítica é, como tantas outras, afetada por crenças e práticas etnocêntricas (Ela, 2013), mas não é possível reduzir a complexidade e a excelência do pensamento Junguiano à sua representação dos povos não-europeus. Do mesmo modo, não seria adequado ignorá-la (Praxedes, 2011). Reconhecer essas limitações não diminui a importância de suas contribuições, mas sim enriquece a interpretação crítica de seu trabalho, permitindo que seja utilizado de maneira mais consciente e contextualizada.

A temática religiosa ocupou um espaço central nas reflexões e escritos de Carl Gustav Jung, permeando quase toda a sua obra. O sentido atribuído à religião por Jung pode ser compreendido a partir da etimologia da palavra latina *religare*, que significa "religar", ou "retornar às origens", referindo-se a uma reconexão com o criador. Esse conceito está de acordo com a visão expressa na literatura umbandista, onde autores como Saraceni (2007 a) afirmam que tornar-se religioso é religar-se com Deus. Esse processo de religação espiritual está intimamente ligado ao conceito Junguiano de Individuação; o autor (2018) descreve como a realização plena da personalidade - um reencontro do ego com conteúdos desconhecidos e com o transcendente. Jung define a individuação como "o meio pelo qual uma pessoa se torna um indivíduo psicológico, isto é, uma unidade, ou um todo separado e indivisível" (Jung *apud* Nasser, 2010, p. 328).

As produções teóricas e biográficas de Jung abordam os aspectos científicos, culturais e filosóficos da religião e do mundo psíquico, o que justifica a adoção de uma perspectiva multidisciplinar neste estudo. Ao discorrer sobre a Umbanda, uma religião construída a partir da diversidade cultural e dogmática que reflete a

---

<sup>14</sup> O início da vida acadêmica e profissional de Jung se deu entre o final do século XIX e a chegada do século XX. Por exemplo, sua tese de doutorado "Sobre a psicologia e a patologia dos fenômenos ditos ocultos" foi escrita em 1902.

<sup>15</sup> Assim como Marcel Mauss e Émile Durkheim, para situar-se nas ciências sociais.

<sup>16</sup> Do ponto de vista de Jung, a observação das culturas ditas primitivas traria dados próximos ao homem original, e uma grande contribuição para a compreensão da psique. Mas Fanon (2008) e outros autores expoentes do pensamento negro afirmam que os povos que Jung estudou tiveram contato direto com a cultura europeia, estando, portanto, "contaminados" pelas ideias e influências destes. Alegam ainda que Jung reforça a posição etnocêntrica, e reproduz um discurso de superioridade racial.

identidade brasileira, encontramos um terreno fértil para análise. A Umbanda, com sua convergência de elementos originais e tradicionais, forma um amálgama que organiza uma rica categoria de análise dentro do campo da psicologia analítica e da antropologia religiosa.

Vale ressaltar que este estudo adota uma abordagem que promove um diálogo respeitoso entre a perspectiva religiosa da Umbanda e a compreensão erudita das áreas envolvidas. O objetivo não é questionar ou ferir os limites entre ciência e fé, mas sim estabelecer um entendimento que respeite a integridade de ambos. Essa postura está em plena concordância com a ótica de Jung, que enfatizou a importância de tratar o fenômeno religioso com o devido cuidado e respeito. Ao abordar temas religiosos, destacou que seu tratamento seria conduzido em uma perspectiva rigorosamente empírica, julgando não ser possível pretender aplicar corretamente outras abordagens (Jung, 2013). Nesta pesquisa, tal proposição é integralmente acatada e seguida.

A princípio, esta pesquisa se propunha a investigar como a *incorporação*, enquanto fenômeno religioso complexo e atuante sobre o indivíduo e a comunidade que compartilha dessa experiência, pode ser percebida e interpretada a partir de uma perspectiva simbólica, estabelecendo relações com as referências míticas e sincréticas que a fundamentam, recorrendo, para tanto, a pressupostos da antropologia simbólica na interface com componentes da psique defendidos pela Psicologia Analítica. No entanto, ao adentrar o campo, ficou claro que ele é intensamente vivo e potente. O terreiro e as práticas que ali ocorrem exigem protagonismo absoluto neste trabalho, revelando uma riqueza que vai além das hipóteses iniciais.

Diante disso, o trabalho precisou ser ajustado para refletir a realidade encontrada. Sem abandonar a intenção inicial - que continua a guiar a análise -, este estudo abraça o que o campo de fato oferece, buscando compreender de que forma uma investigação apurada das práticas religiosas da comunidade umbandista de Belém da Cachoeira, em sua dimensão ritualística e nas relações estabelecidas com outros campos religiosos, pode nos permitir elaborar uma discussão mais ampla sobre a complexidade da conformação do próprio campo umbandista no Brasil. Afirma-se, portanto, que o propósito deste estudo é analisar compreensivamente as experiências individuais e coletivas proporcionadas pela prática da Umbanda, tomando como ponto de referência a comunidade de Belém da Cachoeira, no

Recôncavo Baiano, a fim de construir uma etnografia inspirada nos pressupostos da Antropologia e da Psicologia Analítica, explorando por meio da observação participante as vivências da experiência religiosa em diversos contextos. Além disso, o estudo busca captar o ponto de vista da comunidade através de entrevistas, com o intuito de entender como os membros dessa comunidade produzem, sentem e significam suas experiências rituais.

“A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram (...) e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou”. (Geertz, 1973, p. 21)

Em Geertz (1973) encontrei o cerne desta pesquisa: a descrição em profundidade à busca de significados (descrição densa), e não a explicação da experiência da *possessão* na comunidade estudada. Mais ainda, a descrição da experiência da comunidade pela própria comunidade, naquilo que é da esfera da vivência do indivíduo e no que é compartilhado na coletividade. Essa perspectiva metodológica não apenas respeita, como também privilegia as vozes internas da comunidade, reconhecendo os significados atribuídos por eles às práticas religiosas observadas a partir da imersão no campo, da observação de suas práticas, da escuta de suas histórias, sempre com atenção às projeções e abstrações, imagens, significados atribuídos, representações.

“Em antropologia ou, de qualquer forma, em antropologia social, o que os praticantes fazem é a etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. Devemos frisar, no entanto, que essa não é uma questão de métodos. Segundo a opinião dos livros-textos, praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa” (Geertz, 1973, p. 4).

Ao longo de aproximadamente um ano, foram realizadas 12 incursões ao campo, abarcando uma diversidade de interações, como festas, reuniões doutrinárias, dias de atendimento, entre outros momentos significativos. O resultado está organizado e apresentado em 7 seções. Nesta *Introdução*, apresento os resultados de uma revisão de literatura relevante para o tema, além de narrar o processo de iniciação desta pesquisa. No capítulo 2, intitulado *Uma Encruzilhada Conceitual*, discuto dois conceitos-chave que fundamentam a pesquisa: arquétipo e símbolo. Esses conceitos são explorados para oferecer uma base teórica sólida que

sustenta as análises subsequentes. O capítulo 3 é dedicado à *Umbanda*, abordando sua estrutura simbólica e ritualística. Nele, discuto a prática da *incorporação* nos rituais umbandistas e apresento um panorama da literatura doutrinária contemporânea. Para favorecer a inclusão de ideias mais atuais do campo umbandista, os livros doutrinários consultados foram selecionados com base em três critérios: presença em listas de mais vendidos em sites especializados, recomendações de *blogs* umbandistas e indicações de frequentadores do centro estudado.

No capítulo 4, tento descrever a Umbanda praticada no Recôncavo Baiano através da casa de Dona Glória, um espaço de culto que se destaca pela sua riqueza ritualística e cultural. O capítulo 5 mergulha nos ritos e regras desta casa de culto, apresentando um relato detalhado de uma reunião dedicada a Oxóssi e de uma festa em homenagem a Santo Antônio, oferecendo uma visão íntima das práticas religiosas locais. No capítulo 6, aprofundo as histórias de alguns participantes do terreiro, explorando especialmente suas trajetórias espirituais, que culminam nas considerações finais da pesquisa.

Por fim, todos os dados produzidos em campo foram analisados aliados ao aprofundamento de estudos bibliográficos acerca da Umbanda e seus fenômenos e rituais; do inconsciente coletivo, dos arquétipos e dos símbolos; além de outros conceitos teóricos que se mostraram imperativos para fundamentação das discussões acerca do material produzido. Esses referenciais se mostraram indispensáveis, oferecendo um olhar abrangente e profundo sobre o material produzido ao longo da pesquisa.

## **2 UMA ENCRUZILHADA CONCEITUAL**

A compreensão do(s) sentido(s) adotado(s) neste trabalho para os termos símbolo, arquétipo e inconsciente coletivo é essencial para acompanhar a argumentação que aqui se inicia. Pensando que os mesmos são amplamente utilizados por ambas as áreas (antropologia e psicologia analítica), apresento algumas das conceituações e abordagens possíveis, como se estivesse caminhando por rotas que se entrecruzam e, cada uma a seu modo, levam a um mesmo destino. Digo isso porque, com a evolução da pesquisa, percebi que a discussão no campo da antropologia acerca da pertinência das significações atribuídas por Jung a certos

temas acaba esbarrando, muitas vezes, em uma espécie de resistência. Isso pode sugerir que determinados autores apontam para posições antagônicas, mas percebo que algumas arestas podem ser aparadas ao se buscar um diálogo um pouco mais atento e empenhado. Esse exercício poderá gerar inclusive uma compreensão mais abrangente destes fenômenos.

A literatura dá conta de que as ideias de Jung ocuparam o interesse de alguns antropólogos clássicos; o caso mais acentuado é o de Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Paredes (1990) destaca que o autor tinha uma visão bastante crítica em relação às teorias de Jung, e o citou nominalmente algumas vezes para contestar suas proposições. Talvez as mais contundentes sejam as que dizem respeito à noção de arquétipos. Lévi-Strauss, em sua crítica, argumentava que as teorias de Jung sobre mitologia estavam baseadas em uma confusão conceitual. Para Lévi-Strauss:

“Inúmeras teorias recentes sobre a mitologia procedem de uma confusão análoga. Segundo Jung, significações precisas estariam ligadas a certos temas mitológicos, que ele denomina arquétipos

[...]

Mas o método que nós seguimos exclui, pelo momento, que nós atribuamos às funções míticas significações absolutas, que seria necessário, nesse estágio procurar fora do mito. Este procedimento, frequente demais em mitografia, conduz inevitavelmente ao junguianismo” (Lévi-Strauss *apud* Paredes, 1990, p. 102)

Em suas afirmações, Lévi-Strauss argumenta que nada de absoluto ou preciso pode ser atribuído aos arquétipos, classificando tal esforço como uma espécie de “janguianismo”. No entanto, segundo o trabalho de Paredes (1990), encontra-se uma tentativa de defesa por parte do próprio Jung (não diretamente à Lévi-Strauss, uma vez que as construções teóricas de ambos ocorrem em períodos diferentes). O autor esclarece que lhe atribuem uma concepção equivocada sobre os arquétipos, argumentando que:

“Inúmeras vezes eu encontro a noção errada de que um arquétipo é determinado com relação a seu conteúdo, em outras palavras que é um tipo de ideia inconsciente (se tal expressão fosse admissível). É necessário apontar novamente que os arquétipos não são determinados no que se refere a seu conteúdo, mas somente no que se refere a sua forma e então somente num grau muito limitado. (...) O arquétipo nele mesmo é vazio e puramente formal, nada senão uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade de representação que é dada a priori.” (Jung *apud* Paredes, 1990, p.102).

Em outras palavras, Jung afirma que os arquétipos são moldes vazios, que só adquirem significado quando preenchidos pela experiência individual e cultural. Então podemos dizer que, embora inicialmente pareça haver uma discordância entre

Jung e Lévi-Strauss, na realidade seus pontos de vista são convergentes. Ambos reconhecem que os arquétipos não contêm significações precisas ou imutáveis. O que parece ter ocorrido é um mal entendido, ao qual parte da culpa pode ser atribuída ao próprio Jung. Em um dado momento de sua produção, ele passou a utilizar o termo arquétipo de maneira mais ampla, referindo-se não apenas à estrutura arquetípica em si, mas também ao “produto consciente da ação dos arquétipos” (Paredes, 1990). Talvez esse uso mais flexível do termo visasse tornar suas ideias mais acessíveis a leitores menos experientes, ou, segundo Paredes, para não precisar repetir sempre a definição - o que é compreensível - mas acabou gerando confusões interpretativas.

Para Jung, “Uma imagem primordial só pode ser determinada quanto ao seu conteúdo, no caso de tornar-se consciente e portanto preenchida com o material da experiência consciente.” (Jung, OC, vol. IX/1, §155)<sup>17</sup>. Para clarear ainda mais, digamos que, quando o arquétipo se manifesta, aquilo que percebemos é a sua representação, uma imagem arquetípica, um símbolo, e não o arquétipo em si, que permanece inalcançável pela consciência direta. Para melhor situar,:

“Nenhum arquétipo pode ser reduzido a uma simples fórmula. Trata-se de um recipiente que nunca podemos esvaziar, nem encher. Ele existe em si potencialmente e, quando toma forma em alguma matéria, já não é mais o que era antes. Persiste através dos milênios e sempre exige novas interpretações. Os arquétipos são os elementos inabaláveis do inconsciente, mas mudam constantemente de forma”. (Jung, OC, vol. IX/1, § 301).

Importante registrar que a psicologia analítica, assim como toda ciência, segue em desenvolvimento, e hoje há uma compreensão ainda mais dinâmica da relação entre o arquétipo e a consciência. Entende-se que a psique se manifesta principalmente através de imagens, é fato, mas também que estas imagens estão absolutamente conectadas a pensamentos, sensações, emoções, comportamentos e também contextos.

“O arquétipo deve ser pensado associado a padrões de imagens e de comportamentos, pois a imagem sem comportamento é vazia e sem sentido e o comportamento sem imagem é cego. Em termos teóricos, o correto é distinguir arquétipo de imagem arquetípica, pois o arquétipo em si é irrepresentável e aparece à psique sob a forma de uma imagem arquetípica. Entretanto costuma-se utilizar os dois termos indistintamente, mas deve estar clara esta distinção”. (Serbena, 2010, p.79)

---

<sup>17</sup> Por convenção do campo analítico, as citações referentes às Obras Completas de Jung devem indicar o parágrafo a que se refere, a fim de facilitar a pesquisa em quaisquer das traduções disponíveis.

Jung desenvolveu o conceito de arquétipo a partir de sua prática clínica, especialmente através da escuta dos sonhos e fantasias de seus pacientes, quando notou uma repetição de padrões e imagens que apareciam não apenas nos relatos, mas também em mitos e contos de fadas de diversas culturas ao redor do mundo. Essa observação o levou a perceber que, mesmo entre membros de sociedades completamente diferentes, como um europeu urbano e um aldeão africano, havia algo em comum nas estruturas psíquicas que se manifestavam de forma simbólica. A partir desse ponto, surge a necessidade de explorar um novo conceito crucial para a compreensão dos arquétipos: o símbolo.

Na Umbanda, seja o branco usado na sexta-feira ou a saia rodada, ou também as imagens nos altares, o som do búzio caindo no prato, os pontos cantados e riscados, ou o perfume de alfazema, entre tantos outros elementos, principalmente quando inseridos no contexto ritual e considerados de forma inter relacionada, nos provocam alguma sensação e nos remetem a uma ideia que não é muito fácil de resumir, nem mesmo explicar. Eles se entrelaçam para formar um tecido simbólico rico e multifacetado, que carrega significados profundos para os praticantes e observadores. Através da organização ritual na Umbanda é possível demonstrar algumas facetas da dinâmica do símbolo.

“Por ‘ritual’, entendo o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos. O símbolo é a menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade última de estrutura específica em um contexto ritual” (Turner, 2005, p. 49)

Serbena (2010) afirma que "imerso no meio social, ligado à cultura e à experiência individual, o símbolo está vivo e atuante" (p. 80). Essa perspectiva destaca a natureza criativa dos símbolos, que são continuamente recriados e reinterpretados à medida que interagem nas experiências culturais e pessoais dos indivíduos. Geertz (1973), por sua vez, define o símbolo como "objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção - a concepção é o 'significado do símbolo'" (p. 67-68). Essa definição sublinha a função mediadora do símbolo, que carrega significados complexos e múltiplos, atuando como uma ponte entre o mundo tangível e as ideias ou conceitos que ele representa. Turner (2005), ao discutir a materialidade do símbolo, argumenta que ele é "uma coisa encarada pelo consenso geral como tipificando ou representando ou lembrando algo através da posse de qualidades análogas, ou por meio de

associações em fatos ou pensamento" (p. 49). Para o autor, assim como para Geertz, assumir a materialidade do símbolo é essencial para compreender que ele pode ser captado pelos sentidos e, ao mesmo tempo, remeter a algo inexplicável, muitas vezes transcendendo a consciência.

Na Umbanda, os símbolos - aqui destacados os objetos rituais e os comportamentos ritualizados, incluindo os corpos dos médiuns - desempenham um papel central na conexão entre o mundo espiritual e o mundo material. Eles não apenas representam, mas também invocam e ativam a presença de forças espirituais, facilitando o diálogo entre o humano e o não-humano. Os rituais umbandistas são nutridos por símbolos que servem para estruturar a experiência religiosa e mediar a relação entre os praticantes e as entidades espirituais. Carl Gustav Jung acreditava que "todo fenômeno psicológico é um símbolo, na suposição que enuncie ou signifique algo mais e algo diferente que escape ao conhecimento atual." (Jung, OC, vol. VI, § 906). O autor enfatiza que os símbolos têm a capacidade de expressar conteúdos do inconsciente que não podem ser capturados diretamente pela linguagem racional.

Observa-se que há uma acentuada relevância da psicologia analítica para a construção do argumento de Victor Turner, que pode ser notada especialmente em sua obra "Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu" (2005). Entretanto, observa-se que a concordância não é total. Turner deixa claro que a noção de inconsciente coletivo, que será ampliada mais adiante, é um elemento completamente estranho à sua proposição. No entanto, ele reconhece a importância da contribuição de Jung para a compreensão da estrutura do símbolo.

"Embora eu discorde completamente seu postulado fundamental de que o inconsciente coletivo é o princípio formativo básico do simbolismo ritual, acredito que Carl Jung (1949, p. 601) abriu caminho para pesquisas futuras ao introduzir precisamente esta distinção: "um sinal é uma expressão análoga ou abreviada de uma coisa conhecida. Embora um símbolo seja sempre a melhor expressão possível de um fato relativamente desconhecido, mas que apesar disto é reconhecido ou postulado como existente. Nadel e Wilson, ao tratarem a maior parte dos símbolos rituais como sinais, parecem ignorar ou considerar irrelevantes algumas das propriedades essenciais desses símbolos" (Turner, 2005, p. 28-29).

Para Turner, a contribuição de Jung é valiosa por destacar que um símbolo é mais do que uma simples representação; ele encapsula e expressa algo desconhecido, mas existente, que transcende a compreensão imediata e acessível ao consciente. Essa distinção é crucial para a análise de Turner sobre os rituais, pois ela sublinha a complexidade e a profundidade dos símbolos nesse contexto, que não

podem ser reduzidos a meros sinais ou representações simplistas. Até então o diálogo tem se mostrado possível, especialmente no que tange aos conceitos de arquétipo e símbolo, no entanto é nesse ponto que surge uma divergência significativa: enquanto os conceitos de arquétipo e símbolo permitem uma interseção teórica entre os dois autores, eles também sustentam uma das proposições mais controversas de Jung - o inconsciente coletivo.

### 3 UMBANDA: UMA TRADIÇÃO VIVA

*Refletiu a luz divina  
Em todo seu esplendor  
Vem do reino de Oxalá  
Onde há paz e amor  
Luz que reflete na terra  
Luz que reflete no mar  
Luz que vem lá de Aruanda  
Para tudo iluminar  
Umbanda é paz e amor  
Um mundo cheio de luz  
É a força que nos dá vida  
E a grandeza nos conduz  
Avante filhos de fé  
Como a nossa lei não há  
Levando ao mundo inteiro  
A bandeira de Oxalá<sup>18</sup>*

A religião umbandista é eminentemente brasileira, e pode ser considerada uma síntese do pensamento religioso do país. Os primeiros registros de seu surgimento datam da década de 1920, especialmente nos estados do Rio de Janeiro e do Rio Grande do Sul. Sua origem se dá, a priori, pela apropriação de elementos de origem afro-brasileira por seguidores do Kardecismo.

O parágrafo anterior traz uma reflexão deveras interessante. Tentei através dele sintetizar a Umbanda a partir de um texto composto por argumentos que, de certa forma, se repetem na maior parte dos livros pesquisados, sejam eles acadêmicos ou doutrinários. Ocorre que tive a oportunidade de ter o autor de dois destes livros, o Professor José Jorge de Moraes Zacharias, como avaliador do meu texto na banca de qualificação, e qual foi minha surpresa quando ele me pediu que revisse o trecho, não por estar em desacordo com o que ele mesmo havia escrito em 1998 (ideia que primeiro me ocorreu), mas sim porque ele aprofundou seus estudos e estava atualizando sua produção através de uma nova edição a ser

---

<sup>18</sup> Ponto cantado considerado Hino da Umbanda.

lançada, que certamente tratará a abordagem determinista da origem da Umbanda como problemática.

Ele me alertava, na verdade, para o perigoso equívoco que é tentar localizar o “surgimento” da Umbanda em um momento no espaço e no tempo, ou de margear as práticas ditas umbandistas das não umbandistas, buscando estabelecer uma espécie de métrica para aproximar ou afastar cada terreiro do que seria a “verdadeira umbanda”. A máxima ensinada pelo Professor Zacharias é absolutamente válida e seguida por mim nesta pesquisa. No entanto, é igualmente oportuno e necessário percorrer certa produção literária sobre o tema, não para fixar uma definição definitiva, mas para entender os movimentos históricos e culturais que contribuíram para a configuração da Umbanda como um campo religioso que persiste e se reinventa na atualidade.

É indispensável, nesta análise, considerar as literaturas acadêmica e doutrinária com relevância equivalente. Brito (2017, p. 20) observa que “a literatura umbandista e a literatura acadêmica retroalimentam-se; assim como os pesquisadores acadêmicos lêem os intelectuais umbandistas, os intelectuais umbandistas consultam as teorias acadêmicas”. Diante dessa interação dinâmica, minha proposta neste capítulo é apresentar o resultado do percurso literário doutrinário que realizei, visando demonstrar algumas das tentativas de configurar a Umbanda como um campo canônico religioso. Este “passeio literário” é uma forma de explorar diferentes narrativas que, embora bastante difundidas e influentes, não conseguem abarcar toda a diversidade e fluidez que caracterizam a religião.

Para além disso, adoto um olhar antropológico para abordar o fenômeno da Umbanda, buscando compreendê-lo como um campo de batalhas simbólicas, sempre inacabado, tenso e em permanente construção. Para enriquecer a análise, recorro ao apoio da psicologia analítica, que oferece ferramentas conceituais valiosas para entender algumas dimensões das manifestações religiosas na Umbanda.

### **3.1 Estrutura simbólica e ritualística**

A religião umbandista é monoteísta, e nela acredita-se - de forma semelhante a Jung - que “[...] existe um deus único, onipotente, sem representação possível” (Ortiz, 1999, p. 78). Denominado Olorum, Zambi, ou Deus, ele tem a função de estabelecer os fundamentos da religião e garantir a existência do mundo, mas o

culto dos adeptos é direcionado a seus intermediários, que fazem a ponte entre os dois mundos. Abaixo de Olorum estão as "linhas" ou "vibrações", que podem ser compreendidas como grandes exércitos de espíritos organizados sob a liderança de um orixá, cada qual responsável por uma dessas linhas. Essas linhas espirituais se dividem em sete grandes grupos, que por sua vez se subdividem em sete legiões. As legiões se fragmentam ainda mais em falanges e sub-falanges, criando uma complexa hierarquia espiritual. Na parte inferior desta estrutura estão os guias e protetores, espíritos que estabelecem a comunicação direta com os vivos.

Muitos autores afirmam que os orixás na Umbanda não *descem*<sup>19</sup> diretamente nos *médiuns*, mas sim que suas vibrações inspiram os espíritos executantes, conhecidos como guias. Nessa visão, os orixás perdem seu aspecto mítico para se transformarem em essências sagradas, conforme discutido por Ortiz (1999). Contudo, essas afirmações são bastante controversas e exemplificam como diversos autores tentam normatizar a Umbanda por meio de generalizações. A verdade revelada pelas numerosas etnografias que consultei, e corroborada por meu trabalho de campo, é que em muitas casas de Umbanda acredita-se que o orixá *desce* sim nos *médiuns*, tal como ocorre no Candomblé. Este registro é essencial para sublinhar a necessidade de cautela ao lidar com afirmações absolutas presentes em obras sobre a Umbanda, mesmo naquelas consideradas mais influentes. Essas obras, apesar de sua importância, frequentemente refletem apenas uma fração da realidade multifacetada dessa religião.

Ainda segundo Renato Ortiz (1999), o fundamento da Umbanda reside no culto aos espíritos, que se manifestam através da *incorporação*. Há neste fenômeno uma espécie de transe, que permite o encontro entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo ordinário dos homens; no entanto, é importante destacar que a dicotomia entre céu e terra, ou sagrado e profano, tão presente nas tradições judaico-cristãs, é absolutamente borrada nos cultos de Umbanda.

Acredita-se que os espíritos *cavalgam*<sup>20</sup>, ou seja, assumem o controle desses corpos durante os rituais, onde se estabelece uma aliança entre pessoa e orixá e pode ser compreendida em termos de parentesco ou identificação mítica confirmada por meio da possessão” (Santos, 2008). Ortiz (1999) reafirma que o fenômeno da

---

<sup>19</sup> Palavra usada para indicar o momento da *incorporação*.

<sup>20</sup> Alguns adeptos da religião chamam o médium de “cavalo”, por isso a ideia de que o espírito cavalga em seu médium.

*incorporação* na Umbanda difere das manifestações das divindades no Candomblé, onde a conexão com os deuses e orixás é vivida através da experimentação das histórias míticas por meio de danças, expressões e atitudes que evocam as narrativas sagradas. Além disso, Zacharias (1998) oferece outra perspectiva, apontando que, embora a Umbanda preserve elementos da representação africana, ocorre uma metamorfose significativa na forma como os orixás são compreendidos. Os orixás passam a designar as classes de espíritos, transformando-se de divindades mitológicas em categorias organizacionais dentro da cosmologia umbandista.

Destaca-se um aspecto valioso na construção da identidade das entidades na Umbanda. Segundo Birman (1991), a religião opera um mecanismo de inversão simbólica, através do qual figuras historicamente marginalizadas e carregadas de preconceito são elevadas à categoria de deuses, assumindo uma posição de poder e reverência. Caboclos, pretos-velhos, exus, pombagiras, malandros, marinheiros, sereias, ciganos, baianos, entre outros, transcendem os papéis a eles imputados pela história e sociedade, adquirindo poderes e se tornando dignos de respeito. Nessas novas configurações, aqueles que antes eram desprezados passam a ter como subalternos todos aqueles que os procuram em busca de auxílio espiritual.

“Suas manifestações no corpo de seus médiuns são feitas por meio da lembrança inconsciente de alguns traços que permanecem como suas características diferenciadoras: altivez e arrogância dos caboclos; humildade e compaixão dos pretos velhos; inocência das crianças; revolta e escárnio dos exus; sensualidade desenfreada das pombas-giras; alegria do povo cigano, etc. A umbanda empresta um sentido particular a esta vivência cotidiana da realidade brasileira. A construção religiosa de si própria e deste cotidiano se faz, contudo, em um universo simbólico, um código de sentido mítico. Conseqüentemente, pode-se considerar a umbanda como negação de campos estanques e a construção articulada da mediação ser humano/matéria/vida/divindades/espírito/morte: enfim, metáforas ritualizadas e dramatizadas da realidade social, econômica, política e cultural do país”. (Birman, 1991, p. 45)

Ortiz (1999) faz referência à afirmação de Allan Kardec em *O Livro dos Espíritos*, segundo a qual a ideia da existência de um mundo dos espíritos é uma crença presente em todas as culturas e em todos os tempos históricos, variando apenas nos atributos específicos que diferenciam em termos das imagens arquetípicas. Essa visão sugere uma possível conexão entre aspectos da Umbanda e da teoria Junguiana, especialmente no que se refere à existência de uma instância psíquica que confere unidade às representações fundamentais que estruturam a vida humana, o inconsciente coletivo.

Aniela Jaffé, uma das colaboradoras de Jung, descreve o inconsciente coletivo, ou psique arquetípica, como "a realidade que transcende à consciência e aparece como fundo espiritual do mundo" (Jaffé, 1995, p. 16). Essa concepção sugere que o inconsciente coletivo é a base sobre a qual se constroem as narrativas espirituais e religiosas, funcionando como um repositório de arquétipos que emergem em diferentes culturas na forma de símbolos. Edward Edinger, outro proeminente Junguiano, reforça essa visão ao afirmar que o inconsciente coletivo é uma "dimensão pré-pessoal ou transpessoal, que se manifesta em padrões e imagens universais, tais como os que se podem encontrar em todas as mitologias e religiões do mundo" (Edinger, 2020, p. 19).

Essa narrativa sugere que as figuras espirituais da Umbanda, como os orixás, caboclos e pretos-velhos, podem ser vistas como expressão desses arquétipos, ressoando os mesmos padrões simbólicos que se manifestam em outras tradições religiosas ao redor do mundo. James Hillman (1981) acrescenta outra camada a essa compreensão ao afirmar que o inconsciente coletivo se encontra em uma profundidade muito maior do que o inconsciente pessoal, e que seus conteúdos são, por natureza, universais. Para Hillman, o inconsciente coletivo contém os fundamentos simbólicos que são comuns a toda a humanidade, independentes de contexto cultural ou histórico.

A ausência de uma determinação rígida no modelo religioso da Umbanda cria um espaço de liberdade para o *médium*, permitindo que ele imprima algo de sua própria personalidade nas práticas espirituais. Nesse contexto, como observa Ortiz (1999, p. 77), "recusando a rigidez dos esquemas míticos, a individualização pode se expandir na indeterminação dos espíritos históricos." Essa flexibilidade no processo de *incorporação* aproxima-se dos princípios da teoria Junguiana, especialmente na forma como o inconsciente coletivo é acessado e transformado pela individualidade do sujeito.

Na perspectiva Junguiana, ao acessar os conteúdos do inconsciente coletivo, o indivíduo inevitavelmente imprime algo de si, singularizando a experiência. No entanto, na Umbanda, essa individualização não é tão completa como no Kardecismo, onde há uma maior ênfase na autonomia do *médium* em relação aos espíritos comunicantes. Na Umbanda há uma conservação dos estereótipos que informam a *incorporação* mediúnica. Esses estereótipos podem ser compreendidos como referenciais culturais informados pelas imagens arquetípicas. Devido a essa

diversidade de influências, a Umbanda não apresenta uma unidade estrita em seu conteúdo geral. As práticas e crenças variam significativamente de um terreiro para outro, e essas singularidades se tornam ainda mais evidentes quando se examina de perto um local específico de culto (Ortiz, 1999).

### 3.2 Encontro com os espíritos

A produção acadêmica sobre a *incorporação* é extensa e, muitas vezes, recorre ao termo polêmico *possessão* como um conceito afim. Embora ambos os termos possam estar relacionados a estados alterados de consciência, é importante destacar que há distinção entre eles. O transe, cuja etimologia provém do francês *transe* (que pode significar inquietação ou êxtase), é descrito como "o deslocamento da identidade através de um limbo de alteração, movido por uma emoção disparadora" (Barros, 2004, p. 88). Esse estado é frequentemente alcançado em determinadas condições de alteração da consciência, como hipnose ou estados psicóticos, por exemplo. No entanto, para que o transe possa ser caracterizado como um transe de *possessão* ou *incorporação*, é necessário que ele esteja inserido em um contexto religioso específico. Isso implica a crença de que seres ou forças sobrenaturais têm a capacidade de se apropriar do corpo de um *médium*. Essa característica é central na religião umbandista, que "fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas entidades" (Ortiz, 1999, p. 69).

Conforme mencionado, o termo *possessão* (*spirit possession* em inglês, *possession* em francês, entre outras línguas) tem sido amplamente utilizado na literatura antropológica há mais de um século, consolidando-se como um tema clássico dentro desse campo. No entanto, é importante registrar que assumo esse termo neste trabalho com inúmeras ressalvas. Embora seja inevitável utilizá-lo, dado que aparece em quase todas as fontes consultadas, ao longo do texto darei preferência às expressões êmicas, ou seja, às palavras e conceitos usados pelos próprios participantes nas situações e diálogos observados (exceto em citações ou discussões que exigem respeito à autoria original).

A questão central é que o termo *possessão* se popularizou com uma conotação negativa<sup>21</sup> e diabólica, sugerindo que o corpo do *médium* seria dominado e controlado por espíritos ou entidades malignas. Essa visão, amplamente difundida na cultura popular e em certas tradições religiosas, não reflete adequadamente as experiências espirituais descritas na Umbanda e em outras religiões afro-brasileiras. Na literatura canônica dessas tradições, o termo mais apropriado é *incorporação*, que se refere ao processo benéfico<sup>22</sup> pelo qual o praticante serve de ponte entre o mundo humano e o divino, integrando em seu corpo a presença de uma entidade ou energia espiritual. Esse processo é visto como uma forma de conexão profunda e respeitosa com o sagrado.

É sabido que nos terreiros de Umbanda existem diversas expressões para descrever esses estados espirituais, como *dar no santo*, *baixar o santo*, entre muitas outras. No entanto, em todas as conversas que tive e nas observações realizadas durante o trabalho de campo, não ouvi nenhum adepto utilizar o termo *possessão* ou se referir a si mesmo como estando *possuído*. Isso reforça a necessidade de utilizar uma terminologia que esteja mais alinhada com as percepções e vivências dos praticantes, evitando assim a imposição de conceitos que carregam significados inadequados ou distorcidos.

De acordo com Barros (2009), é flagrante que o transe de *incorporação* é aceitável apenas quando faz parte da cultura de um determinado grupo social, enquanto outros grupos asseguram se tratar de um distúrbio. Birman (1991) percebe o fenômeno como coletivo. Sua prática é pública e fruto de uma construção social, portanto só existe pela fé compartilhada pelo grupo de que este estado serve como instrumento de comunicação com o sagrado (Barros, 2009). Para os demais grupos, pode se tratar de processo patológico ou demoníaco, o que gera uma série de preconceitos. Com isto, atesta-se que há uma problemática estabelecida e vigente sobre o fenômeno, que pode ser percebido socialmente de quatro formas, conforme Zacharias (2019): expressão diabólica, fenômeno paranormal, fraude ou processo patológico. É certo que está embutido o pesado fardo da intolerância religiosa perpetrada contra as religiões de matriz africana. Sobre a perspectiva da fraude,

---

<sup>21</sup> Em diálogo com alguns adeptos, e mesmo em livros doutrinários, sempre se distingue *possessão*/maligno de *incorporação*/benéfico.

<sup>22</sup> Na Umbanda a *incorporação* é um fenômeno esperado e desejado, portanto benéfico, uma vez que serve de instrumento de acolhimento, evolução e cura, ao contrário do que se pensa em outros meios.

Jung, ao contemplar a experiência empírica, afirmava que tais fenômenos existem, independentemente de qualquer interpretação, e que não há dúvida de que são manifestações autênticas do inconsciente. Acrescenta que “ainda que nossos argumentos críticos coloquem em dúvida cada caso individualmente considerado, não existe um único sequer que possa provar a não existência dos espíritos” (Jung, OC, vol. XVIII/1. §748).

A partir deste ponto, apresento de forma geral a percepção de alguns setores da sociedade sobre o fenômeno do transe de *incorporação*. Na perspectiva da psiquiatria, a manifestação de uma nova personalidade é frequentemente interpretada como um sintoma psicótico. Essa visão é refletida em trabalhos históricos, como o do médico Nina Rodrigues<sup>23</sup>, no século XIX, que tentou argumentar que a *incorporação* seria resultado de um desarranjo psíquico, afetando especialmente pessoas negras e mulheres. Rodrigues enquadra o transe como uma patologia, refletindo preconceitos raciais e de gênero que marcaram a medicina da época. Em contraponto, Bastide (2016) defende que não há como ser patológico um processo que depende de certos fatores e regras para se manifestar :

“Ao contrário, no Candomblé, em vez de manifestações perturbadas dos gestos, deparei com uma liturgia corporal admiravelmente regrada - no lugar da violência, uma verdadeira partitura de relações interindividuais cujos mitos ancestrais seriam os regentes de uma orquestra, controlando cada instrumento para fazer com que todos participassem de um mesmo conjunto musical, disciplinado, orientado; no lugar de uma anarquia motora, uma linguagem simbólica que permitia a comunicação e, conseqüentemente, a solidariedade intermediária a todos os fiéis; no lugar de uma trama incoerente de crenças e ritos, uma verdadeira teologia, distinta da nossa, sem dúvida, mas intelectualmente tão válida quanto ela” (Bastide, 2016. p. 92.).

Nas religiões que operam sob a lógica de uma divisão rígida entre bem e mal, as nuances das entidades sobrenaturais são muitas vezes ignoradas, e qualquer manifestação mediúnica é percebida como demoníaca. Essa abordagem simplista não reconhece a complexidade e a riqueza simbólica das entidades espirituais presentes em religiões como a Umbanda, onde tais manifestações atuam em um contexto de cura e conexão com o sagrado.

---

<sup>23</sup> Raimundo Nina Rodrigues foi um médico maranhense, radicado na Bahia, que no final do século XIX interessou-se pelos estudos raciais a partir da Medicina Legal. Produziu diversas obras nas quais busca explicar e analisar o que ele considerava provas irrefutáveis da inferioridade da raça negra. Assim, Nina Rodrigues se debruçava sobre casos de crimes, de loucura, de crenças religiosas, sempre na busca de pistas que pudessem comprovar suas teorias sobre a inferioridade racial. (Rodrigues, 2015, p. 1118)

Uma terceira via é apresentada por Jolande Jacobi (2017), que examina o fenômeno do transe mediúnicos a partir de uma perspectiva psicológica. Jacobi observa que o transe configura a manifestação de uma nova personalidade no indivíduo, que emerge em um contexto específico e pode servir como um método de cura. Essa visão está de acordo com as ideias de Carl Gustav Jung, que afirmava que "todas as religiões são sistemas psicoterapêuticos no sentido verdadeiro da palavra" (Jung *apud* Jacobi, 2017, p. 109). Jung, assim como Jacobi, vê as práticas religiosas e espirituais como mecanismos equivalentes, que facilitam a integração psíquica.

O estudo desse fenômeno, que exerce simultaneamente fascínio e medo, requer uma abordagem cuidadosa que leve em consideração as diferentes perspectivas que o cercam. Segundo Barros (2009, p. 5), "é na *possessão* que todo o edifício umbandista adquire sentido". Carl Gustav Jung alertou sobre esse sentimento dividido do sujeito frente às experiências com o numinoso, utilizando o termo *Mysterium tremendum*, conceito central na obra "O Sagrado" de Rudolf Otto<sup>24</sup> (2007). Otto descreve o impacto emocional dessas experiências, caracterizadas pela coexistência de uma reverência profunda e um temor avassalador.

"Trata-se de uma sensação que pode vir varrendo como uma maré suave, impregnando a mente com um clima tranquilo de adoração mais profunda. Ele pode passar para uma atitude mais firme e duradoura da alma, continuando, por assim dizer, vibrante e ressonante emocionalmente, até que finalmente se extingue e a alma retorna ao seu humor "profano", não religioso da experiência cotidiana" (Otto, 2007, p. 17).

A prática da *incorporação* como meio de contato com o sobrenatural não se limita às religiões de matriz africana. Por exemplo, tanto o catolicismo quanto o pentecostalismo utilizam rituais semelhantes, especialmente no contexto da exorcização, onde se acredita que espíritos ou entidades sobrenaturais, geralmente diabólicas, interagem diretamente com os seres humanos. Na Umbanda, a mediunidade é considerada uma faculdade comum a todos os indivíduos, variando apenas em termos de intensidade e desenvolvimento. Em *O Livro dos Médiuns*, de Allan Kardec, afirma-se que: "A mediunidade é uma faculdade humana como qualquer outra. Ninguém pode alegar que não a possui, pois todos têm pressentimentos, intuições, percepções extrassensoriais, sonhos, premonições e assim por diante" (*in* Kardec, 2004, p. 137, N. do T.). Essa visão implica que a

---

<sup>24</sup> Teólogo e filósofo alemão.

mediunidade é um estado natural e positivo, embora esteja plenamente ativa apenas em algumas pessoas (Santos, 2008).

É importante ressaltar que, embora não seja o foco desta pesquisa, há uma discussão essencial sobre o caráter político da patologização e da demonização das religiões que utilizam rituais de *incorporação*. Essas práticas de marginalização refletem um esforço histórico de controle social e cultural dirigido contra religiões de matriz africana. Essa discussão, contudo, exige um aprofundamento que será tratado em outra oportunidade, dada a complexidade e a importância do tema.

### **3.3 Sob a luz de Jung: uma perspectiva analítica da *incorporação***

Seguindo o caminho inicialmente traçado, proponho uma interpretação da dinâmica da *incorporação* sob uma perspectiva psíquica, com base nos estudos da psicologia analítica. Birman (1985) descreve a *incorporação* como uma capacidade misteriosa que permite a certas pessoas serem elas mesmas e, simultaneamente, manifestarem outras personalidades que não compartilham sua identidade ou características. Nesse caso, essa dualidade pode ser compreendida, em termos analíticos, como uma expressão das relações entre duas estruturas psíquicas fundamentais: a *persona* e a *sombra*<sup>25</sup>.

Para a psicologia Analítica, *persona*, termo derivado do latim que significa "máscara", é de natureza múltipla e serve como a face pública do indivíduo. Ela é, como explica Nasser (2010, p. 331), "basicamente o arquétipo da conformidade, aquele utilizado na vida social". Em outras palavras, a *persona* é a imagem de si que o indivíduo apresenta ao mundo, sendo vista como a representação do *eu* em contextos sociais.

Por outro lado, a *sombra* é definida por Stein (2006, p. 100) como "os traços e qualidades que são incompatíveis com o ego consciente e a *persona*", sendo relegada ao inconsciente. Embora muitas vezes associada a aspectos negativos da personalidade, a *sombra* não se limita a eles; ela também pode conter características positivas que foram reprimidas ou negligenciadas pelo ego consciente. Quando esses aspectos são percebidos como inaceitáveis ou

---

<sup>25</sup> Destaca-se que se trata de uma possibilidade de interpretação que se mostrou adequada para discutir a realidade encontrada no campo, mas não é a única. A manifestação arquetípica pode acontecer também em conformidade com a *persona*, evidenciando as características que o indivíduo já atribui a si.

ameaçadores, podem ser projetados em outras pessoas ou figuras simbólicas, como destaca Nasser (2010).

Neste contexto, podemos pensar que aspectos intrínsecos ao indivíduo podem ser projetados e expressos simbolicamente através da *incorporação*. Os Orixás, em sua essência, não são divididos entre bem e mal; assim como todas as representações arquetípicas, eles possuem uma estrutura bipolar, integrando aspectos complementares e opostos dentro de si (Jacobi, 2017). Muitas vezes é possível observar um indivíduo se transformar em “outra pessoa” neste processo, demonstrando que aspectos opostos da personalidade coexistem e podem se manifestar no indivíduo em determinadas circunstâncias. Ressalto que não apenas diferentes, mas de natureza oposta.

É comum observar, por exemplo, uma mulher tímida que, ao *incorporar* Pombagira, assume uma postura confiante e extrovertida; ou um jovem que se transforma ao *incorporar* um Preto Velho, demonstrando sabedoria e serenidade que contrastam com sua atitude consciente; ou ainda um homem sisudo que, durante a *incorporação*, se expressa através de uma entidade feminina, demonstrando delicadeza e sensualidade incomuns para ele. Esses exemplos mostram como a *incorporação* permite que o indivíduo explore e expresse aspectos de sua psique que, de outra forma, poderiam permanecer latentes ou reprimidos.

A literatura brasileira oferece uma ilustração poderosa dessa dinâmica no romance *Torto Arado*, de Itamar Vieira Junior (2019). O livro, que tem o Jarê<sup>26</sup> como pano de fundo, apresenta a história de Zeca Chapéu Grande, um líder espiritual que, devido a uma dívida espiritual, se vê obrigado a vestir roupas femininas para receber Santa Bárbara, ou Iansã, uma divindade feminina. Esse ato, que lhe causa grande constrangimento, simboliza a transformação e a inversão de papéis que ocorrem durante a *incorporação*, e só é cumprida pela conhecida relação entre dádiva e dívida nas religiões, que gera este tipo de obrigação de Zeca (a ser melhor discutida nos próximos capítulos).

“Zeca Chapéu Grande se envergonhava de ter que deixar as calças que honravam a sua posição de liderança na fazenda, como pai espiritual, e vestir saias, emprestando seu corpo a uma mulher. Fazia porque era a sua obrigação, compromisso que havia assumido quando se curou da loucura e se fez no santo na casa de João do Lajedo, em Andaraí” (Vieira Junior, 2019, p. 63).

---

<sup>26</sup> Religiosidade típica da Chapada Diamantina, na Bahia, também fruto da mistura de credos africanos e indígenas permeados pelo cristianismo.

A Psicologia analítica oferece mais um meio de compreensão da dinâmica da *incorporação*, indicando que é possível pensar que uma entidade/arquétipo esteja no centro de um complexo. De acordo com Jacobi (2017), essa estrutura é composta por um elemento central arquetípico ao qual estão ligadas uma série de imagens, memórias, emoções e associações. Esses elementos podem permanecer em estado inconsciente, mas podem também ser ativados por algum estímulo que eleve sua carga emocional. Quando ocorre uma reação emocional significativa, diz-se que o complexo foi constelado. Esse processo, conforme Jacobi (2017), opera fora do controle da consciência; portanto, quando um complexo é ativado, ele pode enfrentar a resistência consciente do ego e tornar-se autônomo. Quanto mais o ego resiste ao complexo, mais suscetível ele se torna à sua influência.

Para ilustrar essa ideia, sem pretender abarcar toda a complexidade do processo, podemos imaginar o caso de uma pessoa que é filha de Ogum. Essa pessoa pode ter passado por experiências que colocaram o Orixá guerreiro (ou, mais precisamente, a ideia central que ele representa, que é inconsciente e intraduzível) como o núcleo de um complexo. Ao longo do tempo, diversas imagens e associações, fruto de sua vivência e experiência pessoal, tornam-se conectadas a esse complexo; por exemplo o nome e a imagem de Ogum, a espada, a cor vermelha, o grito de guerra, o centro religioso que frequenta, entre outros símbolos.

Quando essas imagens são ativadas no inconsciente por algum estímulo emocional suficientemente forte, como uma gira, uma reza, ou outro rito significativo, o complexo é constelado, e a entidade pode se manifestar no indivíduo através da expressão simbólica das imagens arquetípicas associadas ao Orixá, revelando-se, nesse caso, no corpo e nas ações do praticante durante a *incorporação*. Mary Douglas, no clássico “Pureza e Perigo”, embora não trate especificamente do fenômeno da *incorporação*, nos apresenta uma compreensão sobre a agência do símbolo como disparador de uma situação psicológica:

“Mas os rituais não nos ajudam apenas a seleccionar determinadas experiências e a prestar-lhes uma atenção acrescida; desempenham também um papel criativo ao nível dos actos. Um símbolo exterior pode contribuir misteriosamente para a coordenação do cérebro e do corpo. Nas suas memórias, os actores evocam muitas vezes momentos em que um símbolo concreto lhes foi de grande utilidade: o actor conhece o seu papel e sabe exactamente como quer interpretá-lo. Mas, para entrar em cena, não lhe basta um conhecimento intelectual daquilo que deve fazer. Tenta variadas vezes e falha. Um belo dia, dão-lhe um adereço qualquer, um chapéu ou uma sombrinha verde, e é graças a este símbolo que, de repente, o conhecimento e a intenção se concretizam numa representação perfeita” (Douglas, 1991, p. 50-51).

Jacobi (2017) oferece um argumento fundamental para reforçar a discussão apresentada. Ela afirma que "Jung já apontara este tipo de manifestações nos estados de transe mediúnicos e caracterizava seu caráter autônomo como 'supostas tentativas de ruptura por parte de uma futura personalidade', cujos aspectos parciais elas representam" (Jacobi, 2017, p. 23, grifos da autora). Nesse contexto, a experiência de incorporação mobiliza não apenas o indivíduo, mas também seu entorno, uma vez que essa experiência ocorre em um ambiente específico e frequentemente sob o testemunho de pelo menos uma outra pessoa. Nesse sentido, diz-se que o complexo atua nos níveis individual e coletivo:

"(...) por meio de uma constelação adequada - que pode ser individual ou coletivamente condicionada - ele recebe um acréscimo de energia, sua carga é aumentada e sua eficácia energética tem início. A constelação individual resulta de um correspondente estado de consciência do indivíduo; a coletiva, de um correspondente estado de consciência de grupos humanos" (Jacobi, 2017, p. 121).

A experiência individual da *incorporação* se dá fundamentalmente através do corpo; é nele que o arquétipo encontra expressão. Do ponto de vista analítico, é quando o Arquétipo se faz presente e está vivo; ele atua de modo próprio, afetando a experiência pessoal e coletiva. O corpo-símbolo expressa em si o conhecido e o desconhecido, e faz a ponte entre consciente e inconsciente, trazendo à luz elementos da sombra. Segundo Jung, "somente a vida simbólica pode expressar a necessidade da alma (...) No rito estão próximas de Deus; são até mesmo divinas" (Jung, OC, vol. XVIII/1, §627). O corpo não se limita ao aspecto biológico; ele é também psique (alma), e essa união é indissolúvel. Na psicologia analítica, mente e corpo não são entidades separadas, mas sim aspectos inseparáveis da experiência humana. Como enfatiza Nasser (2010), não se trata de algo que possuímos, mas sim do que somos. Jung elabora essa ideia ao afirmar:

"Tudo o que se pode observar empiricamente é que processos do corpo e processos mentais desenrolam-se simultaneamente e de maneira totalmente misteriosa para nós. É por causa de nossa cabeça lamentável que não podemos conceber corpo e psique como sendo uma única coisa; provavelmente são uma só coisa, mas somos incapazes de conceber isso" (Jung, OC, vol. XVIII/1, § 69).

Retomando a ideia da *incorporação* como parte de um processo psíquico, podemos considerar que as entidades espirituais presentes na Umbanda, assim como arquétipos em geral, estão latentes na psique dos *médiuns* e de todas as pessoas como potencialidades. No entanto, essas entidades são convocadas à consciência apenas quando o complexo a que estão relacionadas é ativado por uma

forte emoção desencadeada por um estímulo específico (como já exemplificado). Jacobi (2017) argumenta que o poder de um complexo só pode ser equilibrado através da tomada de consciência, que pode ocorrer por meio do método da análise psicológica ou por meio de uma "experiência de graça" (*Ibid.*, p. 23). Isso implica que a simples racionalização ou compreensão intelectual do complexo não é suficiente para resolvê-lo. É necessário que haja uma vivência emocional profunda, pois, como a autora enfatiza, "apenas a experiência emocional do seu conteúdo, juntamente com sua compreensão e integração, pode resolvê-lo" (*Ibid.*, p. 25).

Essa perspectiva sugere que a *incorporação*, além de ser um fenômeno espiritual, também é um processo de integração psíquica. Quando o complexo é ativado, ele não apenas traz à tona a entidade correspondente, mas também mobiliza conteúdos emocionais profundos que exigem uma resposta não apenas consciente, mas também emocional. A *incorporação*, portanto, pode ser vista como uma forma de vivência e resolução desses complexos, onde a interação entre o consciente e o inconsciente, mediada pelo corpo, permite a expressão e a integração de conteúdos psíquicos que, de outra forma, permaneceriam reprimidos ou não resolvidos.

Zacharias (1998) aponta que o resgate de aspectos da sombra - ou seja, daqueles elementos inconscientes que muitas vezes são reprimidos ou ignorados - pode colaborar significativamente com o processo de integração da psique. No entanto, ele também sublinha que, embora a Umbanda e a integração psíquica possam ser processos complementares, eles não são idênticos. O autor afirma que "a Umbanda não promoverá a integração destes elementos inconscientes, mas a elaboração profunda sobre estas imagens pode contribuir tanto quanto os mitos gregos e europeus" (Zacharias, 2019, p. 49). Isso sugere uma atualização no campo analítico, uma vez que historicamente apenas as mitologias europeias têm sido utilizadas como referência.

Do ponto de vista psicológico, a prática ritual da *incorporação* pode ser vista como facilitador de um processo conciliatório entre o consciente e o inconsciente. Durante a *incorporação*, os complexos associados às entidades espirituais são ativados e trazidos à consciência, permitindo ao médium e aos participantes do rito uma vivência emocional profunda. Essa experiência pode catalisar um processo de integração, onde os conteúdos da sombra são confrontados e potencialmente assimilados pelo ego consciente. No entanto, como Zacharias (1998) sugere, esse

processo não ocorre automaticamente através da prática religiosa. Ele requer uma elaboração consciente que vai além do rito, envolvendo uma reflexão contínua sobre as imagens e experiências evocadas durante a *incorporação*. Assim, a Umbanda, com sua rica simbologia e práticas rituais, oferece uma estrutura dentro da qual esses conteúdos inconscientes podem ser explorados e experimentados, mas a integração final desses elementos na psique do indivíduo depende de um trabalho psíquico adicional.

Em suma, do ponto de vista analítico, a incorporação na Umbanda pode ser vista como um meio poderoso de acessar e vivenciar aspectos profundos do inconsciente, promovendo uma forma de equilíbrio entre as forças psíquicas conscientes e inconscientes. No entanto, a verdadeira integração desses elementos na personalidade requer uma elaboração que ultrapassa o ritual, convidando o praticante a um mergulho mais profundo na compreensão e integração de suas experiências internas.

### 3.4 Literatura doutrinária de Umbanda

Uma das principais tradições das religiões de matriz africana é que o seu conhecimento é transmitido dentro do terreiro por meio da oralidade, mas é preciso lembrar que esta não é a única influência na formação do campo religioso da Umbanda. Percebe-se que, talvez pela influência de algumas religiões oriundas de culturas ditas eruditas e que mantêm a tradição do registro escrito de textos sagrados, há um crescente interesse pelo estudo e sistematização do tema. Em uma busca simples em sites especializados é possível encontrar uma infinidade de títulos, grupos de estudo, cursos livres e até um curso de graduação em Teologia Afrobrasileira<sup>27</sup> oferecido pela FTU (Faculdade de Teologia Umbandista) e reconhecido pelo Ministério da Educação<sup>28</sup>.

“Ao lado dessa produção científica e mais ou menos na mesma época (desde o surgimento dos primeiros livros, na década de 1940), floresceu

---

<sup>27</sup> A Faculdade de Teologia Umbandista foi uma instituição de nível superior fundada pelo Francisco Rivas Neto em 2003 e mantida pela Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino. Seu funcionamento se deu de 2003 a 2016 e, nesse tempo, promoveu congressos nacionais e internacionais e cursos de graduação, pós-graduação e extensão universitária, sendo reconhecida pelo MEC, de modo que até hoje foi a primeira e única instituição de ensino superior no âmbito das Religiões Afro-brasileiras. Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Faculdade\\_de\\_Teologia\\_Umbandista](https://pt.wikipedia.org/wiki/Faculdade_de_Teologia_Umbandista)

<sup>28</sup> Em consulta à situação atual do curso, houve o descredenciamento voluntário em 2020. Fonte: <https://emec.mec.gov.br/emec/consulta-cadastro/detalhes-ies/d96957f455f6405d14c6542552b0f6eb/Mjg0Ng>

uma segunda literatura, publicada por editoras especializadas, oriunda de outros segmentos sociais. Na verdade, no Sudeste do país, os homens da classe média baixa, que pelo menos inicialmente afirmam pertencer a um movimento - a umbanda - diferente do Candomblé, parecem determinados a empreender uma “codificação” (o termo também está contido na maioria dos títulos dessas obras) dos cultos de possessão dos quais participam, e isso de uma vez por todas, portanto por escrito” (Boyer, 2005, p. 25).

Os primeiros textos declaradamente umbandistas de que se tem registro, também chamados de “fontes primárias” da religião (Cumino, 2015), começaram a ser publicados por volta de 1924. Antes desse período, os adeptos da Umbanda que buscavam apoio em textos escritos para embasar suas práticas frequentemente recorriam a fontes bíblicas e kardecistas. Com o tempo, no entanto, uma literatura com identidade própria foi sendo construída, alcançando maior expressividade e diversidade temática na década de 1950.

“Na umbanda, desde que um grupo de intelectuais-sacerdotes tomou para si a responsabilidade de organizar e sistematizar a nova religião, a preservação e transmissão do conhecimento religioso deixaram de ser uma prerrogativa da oralidade. Os saberes da religião passaram a ser preservados pela escrita e, muitas vezes, transmitidos de forma erudita por meio de cursos e palestras. Destarte, é possível inferir que os intelectuais umbandistas promoveram a dicotomia entre o saber, enquanto cultura religiosa, e o axé, enquanto força vital. A ativação e transmissão do axé restringem-se, desse modo, às práticas rituais no templo” (Cumino, 2015, p.25).

Apesar de os autores enfatizarem a impossibilidade de delimitar com precisão o surgimento da Umbanda no tempo e espaço, muitos textos umbandistas apontam como marco fundamental (ou mítico) da religião a data de 15 de novembro de 1908. Nesse dia, durante uma sessão kardecista, ocorreu a primeira manifestação do "Senhor Caboclo das Sete Encruzilhadas", através do *médium* Zélio de Moraes, conforme relatado por Saraceni (2007a). Segundo a narrativa, Zélio, filho de uma família tradicional do Rio de Janeiro, sofreu uma paralisia que o deixou acamado por alguns dias, até que ele mesmo previu que estaria curado no dia seguinte, o que de fato ocorreu sem explicação médica. Na época, Zélio tinha apenas 17 anos.

Preocupados com sua saúde, os pais de Zélio foram aconselhados a levá-lo à Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro, em Niterói. Durante a sessão, na qual Zélio participava da mesa mediúnica, caboclos e pretos-velhos começaram a se manifestar através de outros *médiuns* presentes. O dirigente da sessão, porém, classificou esses espíritos como "atrasados" e solicitou que fossem retirados, pois não deveriam participar daquele ambiente. Foi então que Zélio *incorporou* a entidade "Caboclo das Sete Encruzilhadas", que declarou que, se naquele espaço não

houvesse lugar para negros e indígenas cumprirem sua missão, ele fundaria um novo culto no dia seguinte. E assim foi feito.

A história do Caboclo das Sete Encruzilhadas inclui ainda a alegação de que ele teria sido, em uma encarnação anterior, um frei queimado na Inquisição, uma narrativa que abre outras possibilidades de debate. No entanto, como o foco desta pesquisa é o presente etnográfico na casa de Dona Glória, não é pertinente aprofundar as questões históricas aqui. Vale apenas registrar que essa hipótese é controversa e configura mais uma tentativa de definir e unificar o campo umbandista. As discussões sobre a fundação da Umbanda podem ser sintetizadas em três principais correntes de pensamento:

“ (...) a primeira crê que a umbanda foi fundada em 1908 pelo médium Zélio Fernandino de Moraes ao incorporar o caboclo das Sete Encruzilhadas (*disseminada pelos filhos espirituais descendentes de Zélio*); a segunda entende que a umbanda não surgiu com uma única pessoa, mas que se tratou de um movimento coletivo, espalhado pelos vários Estados do Brasil e concentrado na região Sudeste a partir dos rituais denominados de macumbas (*disseminada entre adeptos da umbanda e cientistas sociais*); finalmente a terceira corrente e de maior visibilidade nas ciências sociais é de que a umbanda aparece entre as décadas de 1920 e 1930 como uma religião nova, ajustada aos padrões de urbanização e industrialização de uma sociedade que saía de um passado agrícola e buscava encontrar seu espaço na modernidade com uma identidade própria (*defendida principalmente por Roger Bastide e Renato Ortiz*)” (Jorge, 2013, P. 154).

Para Cumino (2015), a manutenção do registro do mito fundante da Umbanda não é apenas relevante do ponto de vista histórico, mas também sociológico e antropológico. Esse registro demonstra como se forma e se movimenta um novo grupo religioso, contribuindo para o surgimento de uma nova cultura. No contexto atual, é importante desenvolver uma breve exposição sobre os principais temas abordados na literatura doutrinária mais difundida. Esses textos desempenham um papel significativo na consolidação da identidade umbandista, articulando saberes e práticas que, ao mesmo tempo em que dialogam com as tradições orais e rituais, também se adaptam às demandas contemporâneas por sistematização e esclarecimento.

Saraceni (2007a) propõe a ideia de que a Umbanda é uma religião nova, fundamentada no culto às divindades e na realização de trabalhos espirituais. Em sua obra, o autor evidencia a crença em um Deus único, que ele descreve como "o Princípio de todas as coisas" (*Ibid.*, p. 15). Destaca a pluralidade de influências que compõem a Umbanda, no entanto expressa preocupação com a falta de uma teologia ou doutrina única. Ele argumenta que essa ausência de uniformidade pode

abrir brechas para erros de conduta e para a criação de terreiros dirigidos por pessoas que ele considera despreparadas. Em vista disso, Saraceni defende a necessidade de estabelecer uma doutrina única para a Umbanda, que poderia servir como um guia para a prática religiosa e ajudar a manter a integridade e a coesão da religião.

É evidente que não há consenso sobre a possibilidade, ou mesmo a necessidade, de elaborar uma codificação para a Umbanda. Embora alguns autores defendam a criação de uma estrutura doutrinária para guiar especialmente os iniciantes, a literatura consultada revela uma constante tensão entre a padronização e a preservação da diversidade que caracteriza a religião. Mesmo que algumas bases sejam estabelecidas, qualquer tentativa de unificar os ritos da Umbanda traz o risco de limitar sua ação e vitalidade. Por exemplo, ao definir rigidamente os tipos de entidades que poderiam se manifestar, corre-se o risco de reproduzir o que muitos autores consideram uma falha comum em outras religiões: a exclusão de possibilidades de renovação e a falta de respeito à diversidade (Chaves e Mutti, 2018).

A Umbanda, por sua própria natureza, é uma religião dinâmica e plural, e qualquer esforço de codificação que ignore essa realidade pode restringir a riqueza de suas expressões espirituais. Por outro lado, acredita-se que há também o risco de que, ao evitar qualquer forma de estruturação, a Umbanda possa perder a essência que a define como religião (Chaves e Mutti, 2018). Esse dilema reflete uma contradição presente em muitos textos: enquanto se reconhece a dificuldade, ou mesmo a impossibilidade, de estabelecer uma métrica rígida para a religião, ao mesmo tempo são estabelecidos critérios e discutida a "essência" da Umbanda.

No âmbito da literatura doutrinária, pode-se afirmar que, para que um centro seja considerado umbandista, é necessário o cumprimento de algumas diretrizes básicas, as quais estão bem sistematizadas no trecho a seguir:

“A crença em um Ser Supremo, Deus único, tendo como dirigente maior Cristo-Jesus;  
Todo atendimento espiritual a serviço da caridade é gratuito, não havendo nenhuma forma de pagamento ou retribuição de qualquer espécie pelas consultas ou oferendas da casa;  
A umbanda não realiza, em qualquer hipótese, o sacrifício ritualístico de animais, seja nos ritos, em oferendas ou trabalhos;  
Não preceitua a colocação de despachos ou oferendas em esquinas urbanas;  
Preserva e respeita a natureza, pois para o umbandista os sítios e as forças naturais são energias provindas dos orixás - emanações do Criador;

O respeito ao livre arbítrio do indivíduo e, estando a serviço da Lei Divina, jamais fará qualquer prejuízo ou malefício a alguém e, também, não se utiliza da energia negativa em prol de qualquer criatura; Todo atendimento tem como objetivo principal o esclarecimento, a melhora espiritual/educacional e moral do indivíduo, mostrando que todos são livres no agir, mas responsáveis pelas consequências dos seus atos, ensinando que somos regidos pelas leis de reencarnação - o caminho do aperfeiçoamento -, ação e reação e que o amor é a chave para o crescimento espiritual” (Chaves e Mutti, 2018, p. 122).

Apesar dos marcadores estabelecidos, os mesmos autores ressaltam que “o ritual é a personalidade do terreiro” (Chaves e Mutti, 2018, p. 122). Isso significa que, embora exista a tentativa de estabelecer diretrizes gerais capazes de orientar a prática umbandista, cada terreiro desenvolve sua própria identidade ritualística, refletindo as particularidades de seu dirigente e das entidades espirituais que ali se manifestam. Essa flexibilidade se estende não apenas ao ritual em si, mas também ao atendimento e às demais regras que regem cada casa.

Cada dirigente é a autoridade máxima dentro de sua casa, e essa autonomia se mantém mesmo fora do ambiente do terreiro, não havendo superiores a quem ele deva se submeter. Assim, a maneira como uma gira se inicia pode variar amplamente: alguns terreiros podem começar com uma palestra sobre amor e caridade, enquanto outros podem abrir com uma oração, um ponto cantado, ou até mesmo iniciar diretamente nos atendimentos espirituais. A definição do ritual cabe ao dirigente, que o ajusta conforme a orientação de seus guias espirituais e sua própria compreensão das necessidades do momento.

Assim, fica evidente que o ponto central e comum aos diversos procedimentos ritualísticos na Umbanda é a *incorporação*, considerada a base sobre a qual toda a compreensão da religião se estrutura. Cumino (2018a) afirma que “a Umbanda é uma religião mediúnica, ou seja, ela surge, se desenvolve e se mantém especificamente pela mediunidade” (p. 15). Essa centralidade da mediunidade é reforçada por Saraceni, que destaca: “tirem a *incorporação* da Umbanda e acabam as giras, os cantos, as danças, os toques, a dinâmica, o rito, o ritmo e as sessões de caridade espirituais umbandistas” (Saraceni *In*. Cumino, 2018a, p. 186 - grifo meu). A *incorporação* não é apenas um elemento ritualístico, mas sim o alicerce que sustenta a prática umbandista.

“A base da religião Umbanda não está em um texto ou doutrina a ser aprendida, decorada e cobrada de seus adeptos. A base da religião está na experiência mediúnica e o bom resultado que essa experiência traz como qualidade de vida para seus praticantes” (Cumino, 2015, p. 127).

As oferendas são um componente essencial da rotina umbandista e guardam em si um vasto repertório simbólico. Para os adeptos, este seria mais um meio de estabelecer uma conexão entre o plano espiritual e o mundo material, através da manipulação de diversos elementos, como alimentos e bebidas, até objetos considerados sagrados, que são oferecidos aos guias espirituais durante rituais específicos. Cada elemento possui um significado dentro do ritual, na maioria das vezes representando o objetivo desejado, como prosperidade, proteção, cura e amor. No entanto, apesar da importância das oferendas no fazer Umbandista, é preciso reconhecer que essas práticas são estigmatizadas pela sociedade em geral, que muitas vezes as associa a fins maléficos ou as trata como superstição, mais um desdobramento do preconceito contra os praticantes desta religião.

“A oferenda ritual, seja ela como ou qual for, é um procedimento religioso, e tem de ser entendida e respeitada como tal, pois no lado oculto e invisível sempre há uma divindade que nela atuará diretamente, ou através de seus encantados, ou de espíritos incorporados às suas hierarquias ativas” (Saraceni, 2007b, p. 228).

Cumino (2018b) relata que, embora a grande maioria das tendas de Umbanda recorra ao sincretismo entre santos e orixás, há casas que, por diversos motivos, não cultuam santos, o que o faz acreditar que esta é uma questão de opinião/afinidade de seu dirigente. Cita como exemplo a Tenda Espírita Mirim, fundada em 1924, que não aceita santos católicos, à exceção de Jesus Cristo. Alegam que estes santos, quando em vida, eram gente como a gente, cheios de falhas, e alguns até cometeram homicídio. Já outros Centros trabalham sem orixás, apenas com santos católicos (Cumino, 2018b). Essa é mais uma evidência de que toda ritualística de uma casa depende de seu dirigente, até mesmo as divindades a quem cultua. Outro aspecto relevante é que cada divindade é considerada por si mesma, e não como visto pelo sincretismo popular. Pude compreender através das leituras e vivências que, por exemplo, Iemanjá não é Nossa Senhora dos Navegantes. Iemanjá é Iemanjá! Nossa Senhora é Nossa Senhora! A cada uma, o seu poder e a sua devoção.

“No universo de orixás, inkices, voduns e de todos os ancestrais cultuados, o direcionamento doutrinário dá-se em função das mitologias indígenas, africana e indo-europeia: somadas, não sobrepostas, mas devidamente significadas em cada ritual, estruturam o corpus afrobrasileiro. É possível encontrar em um mesmo terreiro a vida de muitas mitologias diferentes e a riqueza dessa confluência é capaz de registrar, religiosamente, a história da formação do povo brasileiro. Difuso. Misturado. Sincretico” (Cumino, 2018b, p. 17).

Como visto, a Umbanda tem se desenvolvido não apenas através das tradições orais e rituais, mas também por meio de uma crescente produção literária que busca sistematizar e refletir sobre a religião. Desde os primeiros textos publicados na década de 1920, até as obras mais recentes, a literatura umbandista tem desempenhado um papel crucial na consolidação da identidade da religião. A produção escrita não apenas documenta e organiza os conhecimentos umbandistas, mas também contribui para o diálogo entre tradição e modernidade. Ainda assim, há que se fazer a ressalva de que a literatura produzida serve de referência, mas está longe de contemplar a complexidade desta religião, que não cabe em nenhum manual. Dessa maneira, a literatura umbandista emerge como um espaço de reflexão e construção identitária, essencial para a compreensão e o fortalecimento da religião no Brasil.

#### **4 TEM UMBANDA NO RECÔNCAVO: A CASA DE DONA GLÓRIA**

Estamos no Recôncavo da Bahia, um verdadeiro cinturão cultural composto por 20 municípios em torno da Baía de Todos os Santos, bem próximo à capital, Salvador. Na região é grande o número de terreiros, centros e tendas, e, dentre estes, 10 terreiros de candomblé são reconhecidos pelo tombamento do Governo do Estado como Patrimônio Imaterial da Bahia pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC). Em 2012, a Secretaria Estadual de Promoção à Igualdade Racial (SEPROMI) realizou um mapeamento detalhado dos terreiros localizados no território de identidade do Recôncavo, revelando uma diversidade significativa nas tradições religiosas praticadas na região:

“A maioria dos terreiros pertence à nação Keto. São 142 terreiros e correspondem a 34%. E se acrescentarmos aqueles terreiros que declaram que além de Keto possuem também outra referência de nação, chegamos ao percentual de 41%. Em seguida aparece a nação Angola (representada em 26%), inclusos os nove terreiros que se auto-identificaram também com outras nações. Em terceiro lugar aparecem 64 terreiros de Umbanda, o que corresponde a 15% do total, aumentando para 20% se levamos em consideração os terreiros de Umbanda que se auto-definiram mesclados a outras nações. A nação Nagô e a Jêje totalizam respectivamente, 39 e 21 terreiros” (SEPROMI, 2012).

Cachoeira destaca-se como uma das cidades mais importantes deste território de identidade, considerando-se principalmente sua rica história cultural; a

arquitetura colonial barroca preservada<sup>29</sup>; e também pela pujança das suas manifestações culturais essencialmente afro-brasileiras. Junto com São Félix<sup>30</sup>, a cidade se destaca nos roteiros de turismo religioso pela evidente vinculação entre o catolicismo e as religiões de matriz africana, como o candomblé, a umbanda e a quimbanda. A cidade possui diversas igrejas, conventos, irmandades e capelas, e realiza grandes festas e procissões, sempre com a expressiva participação do povo de terreiro, devido ao caráter sincrético dos festejos.

Não à toa, algumas destas festas trazem uma verdadeira multidão às ruas da cidade, e têm sido foco de estudos e documentários nacionais e internacionais, como é o caso das festas de Nossa Senhora da Boa Morte<sup>31</sup>; Nossa Senhora D'Ajuda<sup>32</sup> (festa registrada como Patrimônio Imaterial pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia - IPAC); e a de Nossa Senhora do Rosário<sup>33</sup>. A cidade também possui um grande número de terreiros, em sua maioria de candomblé, que realizam, além dos rituais e oferendas que são fruto de suas atividades regulares, suas próprias festas para celebrar a fé e a resistência dos seus fiéis. Um exemplo é a festa de Iemanjá, que acontece no domingo seguinte ao dia 2 de fevereiro (quando ocorre a grande festa dedicada à entidade em Salvador), e reúne milhares de pessoas para saudar a Grande Mãe, depositando seus presentes no Rio Paraguaçu.

As práticas religiosas e culturais em Cachoeira convidam a uma reflexão sobre a história do Brasil, tecendo uma rede de significados que conecta o presente

---

<sup>29</sup> Seu conjunto arquitetônico e paisagístico foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, em 1971.

<sup>30</sup> São Félix já fez parte do município de Cachoeira até o ano de 1889. As duas cidades estão em margens opostas do Rio Paraguaçu e ligam-se através da ponte Dom Pedro II.

<sup>31</sup> A festividade se inicia no dia 13 de agosto, dia dedicado às irmãs falecidas. Nestes dias as irmãs vestem-se de branco, saem em procissão carregando a imagem postada sobre um andor rumo a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário. No dia 14, com a imagem de Nossa Senhora da Boa Morte, as irmãs saem da sede da Irmandade em procissão noturna, carregando velas e entoando cânticos proferidos durante o percurso fazendo menção à dormição de Nossa Senhora. O dia 15 de agosto é dedicado a Nossa Senhora da Glória. A procissão sai pela manhã da sede da Irmandade, seguida pelas filarmônicas locais. Levam flores, carregam o andor de Nossa Senhora da Glória até a Igreja Matriz, onde uma missa é celebrada, e quando acontece a transferência dos cargos, com posse da nova comissão de festa. A festa de prolonga até o dia 17, com muito samba de roda e uma farta ceia durante os cinco dias de festa. Fonte: <http://www.ipac.ba.gov.br/festa-da-boa-morte>

<sup>32</sup> Uma das maiores representações da cultura popular da Bahia. Segundo a tradição, a festa ocorre desde o início do século XIX, como uma data móvel, entre outubro e novembro. Os festejos iniciaram-se a partir da capela de mesmo nome inicialmente devota à Nossa Senhora do Rosário e, depois, com a transferência para a atual matriz, à Nossa Senhora D'Ajuda. Fonte: <https://www2.ufrb.edu.br/reverso/capela-dajuda-ja-deu-o-sinal-conheca-preparativos-para-uma-das-festas-mais-aguardadas-de-cachoeira/>

<sup>33</sup> A festa de Nossa Senhora do Rosário, padroeira do município, ocorre numa data móvel da segunda quinzena de outubro. O culto à santa é antigo e sua freguesia foi criada pelo Arcebispo Dom João Franco d'Oliveira, no ano de 1696, sendo que a igreja data de 1693-1754. Fonte: <https://facom.ufba.br/com024/cachoeira/festapop.html>

às raízes ancestrais, enquanto oferece uma perspectiva transcultural para a compreensão da formação da sociedade brasileira. Contudo, ao adotar o termo "sincrético" de maneira simplista, como se houvesse no Brasil uma mera mistura ou fusão de crenças, corre-se o risco de perpetuar a ideia ilusória de uma convivência harmônica e igualitária entre diferentes religiões no país. Araújo (2021) critica essa percepção, apontando que ela está intimamente ligada à teoria das três raças<sup>34</sup> e ao mito da democracia racial<sup>35</sup>; construções ideológicas que servem para mascarar as profundas desigualdades sociais e raciais que persistem no Brasil.

Neste sentido, é evidente que o que se estabelece entre as diferentes religiões no Brasil é uma relação complexa, atravessada por fatores históricos que inegavelmente favoreceram a prevalência do catolicismo. A Igreja Católica teve agência direta no processo de colonização do país, principalmente pela atuação dos Jesuítas junto aos povos originários e os escravizados, e sua influência se estende até os dias atuais. Já as religiões de matrizes africanas, como a Umbanda e o Candomblé, historicamente resistem ao racismo religioso, que se manifesta através da manutenção de estereótipos, intolerância e até mesmo violência contra as casas e os praticantes destas religiões. É crucial reconhecer o impacto positivo que a preservação e a valorização dessas práticas religiosas têm na sociedade do Recôncavo, especialmente considerando o longo histórico de marginalização e discriminação que essas tradições enfrentaram ao longo do tempo.

É neste território plural e fértil que se encontra o Centro de Dona Glória, um espaço espiritual localizado a cerca de 7 km da sede do município de Cachoeira, no distrito de Belém da Cachoeira. Esse distrito se formou ao redor da imponente e secular Igreja do antigo Seminário de Nossa Senhora de Belém<sup>36</sup>, um marco

---

<sup>34</sup> O "mito das três raças" é uma concepção histórica que surgiu no Brasil no século XIX e propunha a ideia de que a sociedade brasileira era formada pela miscigenação harmoniosa de três raças principais: indígena, branca e negra. Esse mito buscava promover a ideia de uma suposta igualdade racial e social no país, baseada na crença de que a mistura dessas três raças teria criado uma sociedade sem preconceitos ou tensões raciais.

<sup>35</sup> Os argumentos de Gilberto Freyre, em sua obra *Casa Grande & Senzala*, insinuavam que o Brasil vivia uma espécie de democracia racial, onde a convivência mediada por um "equilíbrio de antagonismos" entre as diferentes etnias e culturas era característica marcante, resultando em uma sociedade supostamente livre de discriminação racial.

<sup>36</sup> O seminário foi fundado em 1686, próximo de uma aldeia indígena, pelo padre Alexandre de Gusmão, da Companhia de Jesus, sendo a igreja construída na mesma época. Igreja com estrutura de paredes auto-portantes de alvenaria mista de pedra e tijolo. Sua planta consiste em nave única e sacristia transversal, flanqueada por corredores laterais, superpostos por galerias e tribunas avarandadas. Fachada dividida em 3 partes por pilastras, tendo em um dos lados, uma única torre, piramidal, revestida de azulejos e pedaços de louça oriental. A fachada atual, com frontão rococó e 4 janelas rasgadas do coro, datam do final do séc. XIX. O rico acervo de imagens e frontal do altar, em

histórico da região. O centro é situado em um sítio vasto, cercado por muros altos e acessível por um grande portão vermelho duplo. A casa principal, situada no centro do terreno, tem paredes brancas e grandes janelas que estão sempre abertas, permitindo que os visitantes vejam Dona Glória em plena atividade, conversando com aqueles que buscam seus conselhos e assistência espiritual. Ela, sempre atenta, observa quem chega, pronta para receber cada pessoa com cuidado e atenção. Embora os atendimentos sejam realizados na casa principal, o sítio abriga outras construções ao redor, algumas delas residências para os seus filhos e outros colaboradores do local.

Ao chegar, os visitantes são encaminhados para um espaço coberto ao lado da casa principal, onde podem aguardar com algum conforto. Dali, é impossível não notar a impressionante pintura que cobre toda uma parede, representando a imagem católica de São Cosme e São Damião, uma poderosa simbologia que integra o sincretismo religioso característico da região. Foi nessa espécie de sala de recepção que reencontrei Dona Glória.

#### **4.1 Ecos do primeiro encontro: impressões e observações**

“A Antropologia me iniciou na Umbanda, a Umbanda me iniciou na Antropologia. Mas a verdade é que, naquela ocasião, eu não era nem antropólogo, nem umbandista. Eu era ou estava em devir (devir-antropólogo, devir-umbandista?)” (Chiesa, 2020, p. 218).

Faz sentido apresentar minha inserção no campo à luz da perspectiva de Chiesa (2020), considerando que, assim como o autor, arvorei-me a uma dupla estreia: tanto como antropóloga quanto como crente umbandista. São dois lugares onde nunca estive de fato, mas que me desafiei a explorar paralelamente, impulsionada por um forte chamado interno. Essa convocação me instiga a ver, ouvir e sentir a religião, a fim de aprender como contar e revelar de um lugar que não conheço, apenas suponho.

Após um longo período de distanciamento do Centro que conheci em 2017, decidi retornar em setembro de 2022. Nada foi cômodo nessa chegada. Fui sozinha a um lugar que conhecia de uma visita, e desta vez não teria ninguém para me apresentar ou mediar uma aproximação. Questões sobre como entrar, o que vestir, o

---

mármore com incrustações, pode ser visto no Museu das Alfaias, na Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário, em Cachoeira.

Fonte: <https://www.ipatrimonio.org/cachoeira-igreja-do-seminario-de-belem/>

que perguntar, e até se seria mesmo adequado ir, me acompanharam por muito tempo.

Enfrentando as incertezas e me permitindo vivenciar essa experiência, iniciei a jornada. Cheguei no terreiro às oito horas da manhã, parei o carro à beira da estrada e me aproximei do grande portão vermelho. Antes mesmo de entrar, percebi que a multiplicidade de elementos que compunham aquele lugar, e em especial naquele dia, convocaram todos os meus sentidos ao serviço de captar cada detalhe. Prestar atenção. Acho que foi a primeira grande lição do Centro de Dona Glória. Eu teria que estar presente e integrada àquele lugar, se quisesse de fato aprender sobre ele.

“As práticas educativas vivenciadas nas religiões de matriz africana dependem do completo engajamento da pessoa, incluindo todos os seus sentidos físicos. Trata-se de uma aprendizagem corporificada e multissensorial que acontece de maneira dinâmica, gradual e relacional através da plena participação e integração do sujeito-aprendiz na vida cotidiana do terreiro, o que torna o ato de aprender um processo sem fim e sem contornos definidos” (Chiesa, 2020, p. 216).

Grandes toldos cobriam mesas forradas com toalhas brancas rendadas, enquanto flores naturais espalhavam seu perfume por todo o ambiente. Muitas pessoas trabalhavam ativamente, desmontando as estruturas, limpando e organizando o espaço. Havia uma intensa atividade, resultado de uma grande festa realizada há alguns dias. Diante desse cenário, cheguei a pensar que, naquela ocasião, não haveria atendimentos. No entanto, decidi esperar na expectativa de que alguém se aproximasse.

Um dos passantes se aproximou do portão, me convidou a entrar e informou que, apesar do grande movimento na área externa, tudo estava funcionando normalmente dentro da casa. O assunto dominante era a recente festa de Cosme e Damião, celebrada no último sábado. As conversas exaltavam o quanto a festa havia sido farturenta, bonita e "chique". Uma das ajudantes passava com um celular na mão, mostrando a foto de sua neta recém-nascida a todos, inclusive a mim, reforçando um clima absolutamente familiar. Eu observava tudo atentamente, ainda sem interferir nos acontecimentos

Além das pessoas que estavam ali trabalhando, cerca de dez pessoas esperavam atendimento. Alguns conversavam animadamente, aparentando compartilhar daquele espaço com frequência. No canto direito, reparei uma mesinha arrumada caprichosamente com água, café, pães e biscoitos. Ouvia uma conversa

onde um consulente<sup>37</sup> contava que havia ido buscar auxílio por perceber que alguns pertences vinham quebrando em sua casa com muita frequência, e estava à procura de uma resposta sobre se tal fenômeno era coisa do *mundo dos mortos* ou do *mundo dos vivos* (sic). Não consegui entender bem o que era, mas me parecia se tratar de coisas que dificilmente se quebrariam sem uma ação intencional.

Para aquele homem, fazia sentido acreditar na ação de espíritos em sua casa, e ele confiava que Dona Glória poderia revelar quem era o responsável e a mando de quem, permitindo-lhe, finalmente, resolver a questão. O interessante é observar que, enquanto ele busca a ajuda de Dona Glória para afastar esses agentes espirituais de sua residência, ele busca essa a casa que é um espaço onde a mediação entre o humano e o não-humano é constante. Seus guias espirituais, os protetores do terreiro, dos frequentadores e dos *médiuns* desenvolvidos, todos coexistem e interagem naquele ambiente.

Em outra ocasião, conversei com uma mulher, a quem chamarei de Joana, que compartilhou comigo uma compreensão semelhante acerca da interferência de espíritos, supostamente mediada pela ação de pessoas que lhe desejavam mal, em eventos de sua vida. Joana frequenta o centro sempre acompanhada de sua filha Meire, uma mulher de cerca de trinta anos. Segundo Joana, *Meire tem as coisas dela* (sic.), referindo-se aos espíritos que a acompanham. Joana me contou que passou por uma fase extremamente difícil, marcada por pesadelos constantes e uma insônia tão severa que passava noites inteiras sem conseguir dormir.

O pai de Joana, que trabalhava com transporte coletivo em Cachoeira e frequentemente passava por Belém, ouviu falar do centro de Dona Glória e recomendou que ela procurasse ajuda ali, dada a reputação e popularidade da *médium*. Joana não foi ao centro de imediato; primeiro, procurou ajuda em um conhecido centro espírita kardecista em Cruz das Almas. Embora tenha experimentado uma melhora temporária, a insônia logo voltou, desta vez de forma ainda mais intensa, o que a levou a finalmente a decidir visitar Dona Glória, que, segundo ela, seria *mais forte* (sic).

Joana acredita que um antigo namorado, a quem descreve como um homem muito feio e aproveitador, tenha feito trabalhos espirituais para mantê-la amarrada<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Pessoas que frequentam com o objetivo de tomar passes e fazer consultas em busca de cura espiritual, aconselhamento e suporte emocional.

<sup>38</sup> Trabalhos de amarração são trabalhos espirituais feitos com o objetivo de unir duas pessoas, mesmo sem o desejo de uma delas.

a ele. Ela relatou que, apesar de reconhecer os defeitos do ex-namorado, não conseguia se afastar dele. Na época, Joana possuía uma loja de roupas bem localizada, mas enfrentava dificuldades para vender, e quando conseguia, o namorado pedia dinheiro emprestado e nunca devolvia. Após começar a frequentar o centro e seguir os conselhos de Dona Glória, Joana conseguiu se libertar daquela relação e, junto com isso, seus pesadelos e insônia desapareceram. Há dois anos ela frequenta o centro pelo menos duas vezes por mês, mas sempre na condição de consulente, buscando orientação e apoio espiritual.

Outra conversa interessante que tive foi com Teresa, uma senhora de cerca de sessenta anos, que compartilhou sua trajetória espiritual antes de chegar ao centro de Dona Glória. Teresa contou que antes frequentava o terreiro de Maria Bacelar, uma importante líder religiosa da região, no município de Irará. No entanto, após o falecimento da sacerdotisa, Teresa se sentiu perdida e passou a enfrentar graves problemas de saúde que ela atribui à sua mediunidade não praticada. Explicou que, nesse período, visitou vários outros terreiros na tentativa de encontrar um novo espaço onde pudesse exercer a sua fé, mas nenhum conseguiu proporcionar o conforto que buscava.

Foi então que ouviu falar do terreiro de Dona Glória. Inicialmente, não se interessou em ir, já que estava cansada de procurar acolhimento por tantos lugares sem sucesso. No entanto, tudo mudou quando sonhou com sua antiga mãe de santo, que lhe dizia que deveria ir ao terreiro de Dona Glória, pois lá encontraria o auxílio de que precisava. Seguindo o conselho recebido em sonho, Teresa resolveu experimentar e, desde então, não deixou mais o terreiro. Ela me contou que se sentiu bem naquele ambiente desde o primeiro dia e, com o tempo, tornou-se membro atuante da casa, estando sempre presente e envolvida nas atividades do centro.

Voltando à minha chegada ao Centro, avistei Dona Glória - carinhosamente chamada de Dona Glorinha - saindo da casa principal em um ou outro intervalo de atendimento. Sempre simpática e alegre, ela conversava animadamente com o "louro", um papagaio que não parava de tagarelar, especialmente quando a via. A chamava por "Gói", e ela sempre respondia com afeto. Em algumas dessas saídas, Dona Glorinha se dirigia a uma parte mais afastada da casa, acompanhada por um dos filhos de culto, como ela chama os membros da casa, e demorava-se um pouco mais.

Enquanto passava por onde eu aguardava, me avistou e, sorridente, me cumprimentou, perguntando se eu estava “só e Deus” (*sic*). Respondi afirmativamente. Ela tinha me visto chegar sozinha, mesmo envolvida com os atendimentos. Parecia se admirar ao ver uma nova consulente chegar desacompanhada, e se aproximou com uma postura acolhedora. Ela me perguntou de onde eu vinha e, a partir desse momento, passou a me chamar carinhosamente de “moça de Cruz das Almas”<sup>39</sup>.

Entrei na sala e fui imediatamente tomada por uma sensação de familiaridade. O ambiente estava exatamente como eu me lembrava desde minha primeira visita: um cômodo amplo, iluminado e cuidadosamente arrumado. No lado esquerdo, destacava-se uma grande mesa de madeira, onde Dona Glória realizava as consultas, auxiliada por diversos recursos, incluindo o jogo de búzios. Ao lado de sua cadeira, havia uma outra, vazia, com alguns colares de contas pendurados - a qual ela parecia se dirigir ocasionalmente durante as consultas. Dona Glória me indicou para que eu me sentasse em uma mesa comum de plástico, posicionada mais ao centro da sala, próxima à porta de entrada. Antes que eu pudesse dizer qualquer coisa, ela pediu que eu escrevesse meu nome e o de meu marido em um pedaço de papel. Ao receber o papel, ela o guardou cuidadosamente embaixo de um prato branco com alguns búzios.

Não há possibilidade de pular esta etapa, nem eu gostaria que o fizesse. A jornada é dupla, e eu não esqueci. Ter chegado à casa de Dona Glória como consulente anos atrás foi justamente o primeiro passo para uma aproximação com o campo de pesquisa, e a partir dali pude estabelecer meus propósitos iniciais de investigação. Como afirma Bairrão (2005), a experiência vivencial é um instrumento fundamental para refinar a escuta, que ele chama de “escuta participante”. Nesse contexto, “o pesquisador é interpretado e incluído no lugar de consulente” (*Ibid.*, p. 445). E ali estava eu, novamente assumindo esse papel, consciente de que essa interação direta é crucial para a compreensão profunda do universo que estava estudando.

O acervo de símbolos que ocupam o espaço é vasto. No salão, o aroma da alfazema impregnava o ambiente, criando uma atmosfera ao mesmo tempo acolhedora e ritualística. A alfazema, amplamente utilizada na Umbanda, é uma erva

---

<sup>39</sup> A cidade de Cruz das Almas-BA, onde resido, dista aproximadamente 30 km do município de Cachoeira-BA.

conhecida por suas propriedades de proteção e limpeza espiritual. Seu uso vai desde o perfume pessoal, aplicado no dia a dia, até as sessões coletivas, onde o perfume é borrifado para purificar o ambiente e afastar energias negativas.

Dona Glória me mandou puxar a cadeira de plástico para mais perto dela. Me aproximei; mesa diante de nós continha diversos elementos que imediatamente chamaram minha atenção. Meticulosamente arrumada, a mesa estava forrada com uma toalha branca de renda, que cobria apenas metade de sua superfície. O prato com os búzios destacava-se no centro da parte forrada, posicionado sobre um pentagrama, cercado por colares de contas coloridas, rosas brancas, velas, pequenas imagens de santos, um copo d'água e uma pirâmide de cristal.

Dona Glória fez poucas perguntas até que começou a jogar os búzios com atenção, como se os elementos materiais diante dela se tornassem mediadores de um diálogo com o mundo espiritual. O barulho dos búzios caindo no prato é fascinante, mas confesso que estava apreensiva sobre o que iria ouvir (Rudolf Otto já me alertara...). Enquanto ela jogava, parecia receber respostas e, em tom cerimonioso, me mandava anotar algumas coisas que precisaria trazer para fazer uma limpeza. Grãos, velas, tecidos coloridos, além de ervas para banhos e chás. E as orações, muitas orações.

Naquele primeiro encontro, Dona Glória me instruiu a retornar na quinta-feira seguinte com os itens que havia solicitado. Aproveitei o momento para confessar-lhe que, além de buscar auxílio espiritual, eu também precisava de sua ajuda para concluir um projeto pessoal muito importante. Expliquei sobre minha pesquisa de mestrado e perguntei se ela poderia colaborar comigo. Dona Glória recusou de imediato a entrevista, explicando que seus orixás não lhe permitiam falar sobre eles devido a questões negativas que ocorreram no passado. Ela foi clara: “Já veio gente de rádio e televisão aqui, eu falo: não posso, eles não deixam”. No entanto, ela sugeriu que um de seus filhos de santo poderia conversar comigo e enfatizou que eu deveria continuar frequentando o Centro. Naquele instante, me dei conta de que teria que reavaliar todo o planejamento da pesquisa. Pensei em buscar outro centro, mas a intuição me dizia que aquele era o lugar certo. Tinha que ser ali.

E então, para minha surpresa depois da negativa, Dona Glória me convidou para participar de uma reunião que aconteceria na semana seguinte. Esse convite inesperado e aparentemente simples representava uma abertura significativa. Embora não pudesse conceder a entrevista que propus, Dona Glória estava me

oferecendo algo igualmente valioso: a oportunidade de me integrar à rotina do Centro, de observar e vivenciar as práticas e interações que ali ocorriam. Era uma chance de estabelecer uma conexão mais verdadeira e de ganhar a confiança daqueles que ali se dedicavam, permitindo que eu continuasse a pesquisa de forma mais orgânica e respeitosa.

Aquela primeira resposta soou para mim como uma espécie de “não litúrgico”<sup>40</sup>, onde está contido um aviso de que o que eu buscava saber não me seria dado pronto e acabado, mas ao mesmo tempo continha a oferta de uma experiência vivencial, onde o que eu precisava saber poderia ser descoberto e conquistado. Mota Neto (2008) afirma, tomando como exemplo o terreiro em que executou sua pesquisa, que a educação que se pratica no terreiro “realiza-se na experiência diária, nos rituais, nas relações sociais, nas rodas de conversa, nos trabalhos de desenvolvimento mediúnico e em qualquer outro espaço onde saberes são compartilhados” (Mota Neto, 2008, p. 137). Se aquele é um lugar em que se ensina e aprende o tempo todo, esta seria minha primeira lição: as portas estavam abertas e a presença no campo trataria de me responder aquilo que buscava.

A minha relação com Dona Glória foi se estreitando com o tempo e pela minha participação ativa nas rotinas do Centro. Passei pouco mais de um ano frequentando a casa como consulente, participando das reuniões e festas, sempre com muito respeito e contribuição efetiva, até sentir que poderia propor a primeira entrevista. Mesmo tendo um participante indicado já na primeira conversa, achei melhor fazê-lo depois de um tempo de maturação naquele espaço. O sinal positivo se acendeu para mim em uma das visitas à casa, quando Dona Glória me cobrou a presença em um evento que havia acontecido na semana anterior e achei que seria mais restrita a participação. Respondi que não fui por não ter sido convidada, ao que ela retrucou: *você não precisa de convite, você é filha da casa*. Confesso que fiquei muito feliz e emocionada ao ouvir essas palavras. Naquele instante, senti que havia me tornado oficialmente membro daquele grupo. Me saber bem vinda foi uma fonte de força imediata, e segui me entendendo como tal.

Por respeito ao lugar que passei a ocupar naquele grupo, decidi submeter a escolha dos demais participantes das entrevistas à aprovação de Dona Glória. Como o primeiro entrevistado havia sido indicado por ela, parecia coerente manter esse mesmo procedimento. Após um longo período de observação e compreensão

---

<sup>40</sup> Expressão lindamente construída pela Professora Mariana Balen na Banca de Qualificação.

do papel que cada membro desempenhava naquele grupo, selecionei Tânia, Lucas e Gabriele<sup>41</sup> como os outros entrevistados. Expliquei meus critérios a Dona Glória, que os avaliou e rapidamente concordou que cada um tinha, de fato, uma importância particular dentro do Centro, e que seriam as melhores escolhas. Em vários momentos Dona Glória demonstrou preocupação com o sucesso da pesquisa, tratando com muita seriedade as questões relacionadas “à faculdade”. Ao aprovar minhas escolhas, reafirmou seu apoio e compromisso com a minha jornada acadêmica.

Depois das entrevistas concluídas, observações finalizadas, fui lá mais uma vez como consultante e lhe contei que estava com dificuldades para concluir a escrita por motivos diversos, e ela me disse: “ -Ô, minha filha, eu lhe ajudo. Venha quarta que eu falo com você”. Fiquei eufórica, quanta coisa eu teria para perguntar! Cheguei na quarta, ela estava muito gripada. Conversamos por pouco mais de cinco minutos, e eu percebi que ela não estava bem para prosseguir, e também estava muito preocupada: “- Será que eu respondi certo? (Com as mãos cruzadas sobre o peito) Claro que respondeu, Dona Glória. Eu é quem não devia ter insistido em mudar o que combinamos lá no início de tudo. Resolvi então parar, agradei e fiquei com algumas poucas informações, as quais irão aparecer ao longo do texto.

#### **4.2 Dona Glória: uma matriarca apresentada pelo amor de seus filhos**

Dona Glória é uma mulher que aparenta ter pouco mais de 70 anos. Ninguém soube me precisar sua idade e não tive oportunidade de perguntar a ela mesma. Tem estatura baixa, é branca de grandes olhos verdes e viúva. Fala sempre da saudade do marido, e seus três filhos (não sei se tem outros) participam ativamente das sessões como ogãs<sup>42</sup>. É uma relação de dedicação e admiração, expressa em beijos eventuais e constantes pedidos de cuidado e descanso. Enxugam-lhe o suor, puxam-lhe a cadeira, estão sempre atentos a ela. Apesar do vigor que demonstra, Dona Glória é uma pessoa idosa e essa preocupação se faz necessária. Sua família é bastante extensa, identifiquei filhos, noras, netos, sobrinhos e um cunhado, que estão sempre presentes.

---

<sup>41</sup> São utilizados os nomes reais, após autorização de todos eles.

<sup>42</sup> Ogã é o nome dado a homens que realizam diversas funções. Eles não incorporam, e a função mais notada é a de puxar os pontos cantados, além de cuidar dos irmãos incorporados.

Quase todos os netos manifestam alguma entidade, inclusive os mais novos. É difícil identificar o parentesco direto com outros frequentadores, uma vez que a maior parte dos frequentadores a chamam de mãe, tia, avó, ou meu avô (referindo-se à Boiadeiro, entidade que ela *incorpora*). Em uma das reuniões, vi uma cena que reflete a solidez da relação dos filhos com a casa. Um dos ogãs se aproximou dela para mostrar uma tatuagem que havia feito no braço. Era uma imagem grande, muito bonita, que representava o Centro visto da entrada. Ele lhe disse que fez aquilo para se sentir mais perto, já que não podia estar lá todos os dias. Falou de amor, de gratidão e seguiu para suas atividades.

Dona Glória nem sempre foi umbandista. Me contou em certa feita que foi criada na Igreja Católica, tendo sido inclusive aluna interna do colégio de freiras Sacramentinas, em Cachoeira, dos 7 aos 15 anos. Sua avó materna é quem sempre foi Umbandista e lhe *passou tudo* antes de morrer: “- *Já vim de família, entendeu? Eu fui doutrinada pela minha avó*”. Seu sorriso tem um encantamento e seus olhos parecem abraçar a alma. Nos atendimentos usa sempre um guarda pó branco, e os cabelos presos em um coque baixo. Não é muito diferente nos dias de festa, é uma mulher de gostos simples.

Dizem alguns frequentadores que, durante os atendimentos, ela ora parece manifestada<sup>43</sup>, ora consciente e em diálogo com seus guias através dos búzios; mas eu sempre a vi totalmente consciente durante meus atendimentos. Lucas fala em sua entrevista, mais a frente no texto, de como um *médium* tem que ser desenvolvido para ter a *incorporação* consciente, como ela tem. Ela pergunta muito pouco e se mostra pronta a ouvir, e o faz atentamente. Nas sessões e festas recebe cada um com uma benção. Reconhece todos pelo nome, ou alguma referência carinhosa que ela mesma cria (já contei que quando cheguei era chamada a moça de Cruz das Almas). Fica sempre aqui e ali, poucas vezes a vi sentada.

Penso que seja significativo entender quem é Dona Glória para seus filhos de santo, por isso convidei os quatro entrevistados a nos apresentá-la através de suas próprias perspectivas. A começar por Valmir Pereira dos Santos, mais conhecido como Valmir da Boa Morte, um homem cis negro que se declara candomblecista. Não lhe perguntei a idade na ocasião, mas aparenta por volta dos 60 anos. É figura de destaque no meio cultural de Cachoeira, e não por acaso hoje atua como presidente do Conselho Municipal de Cultura. O que lhe gerou maior

---

<sup>43</sup> Outra forma de se referir à *incorporação*.

reconhecimento e projeção foi seu trabalho na preservação das tradições ligadas à Irmandade da Boa Morte<sup>44</sup>, à qual se dedica há quase trinta anos, e também sua atuação como uma importante, se não a principal, liderança do povo do Candomblé do Recôncavo. Além disso, se apresenta como professor, músico e palestrante. É considerado por muitos uma autoridade nos assuntos afro religiosos, tanto que é citado em diversas publicações acadêmicas, reportagens e documentários que tratam do tema. Foi o primeiro escolhido de Dona Glória, que destacou que o escolheu exatamente por se tratar de alguém que teria muito conhecimento pra me falar *“todas as coisas da religião”* (sic). É interessante observar que uma figura tão proeminente no Candomblé foi escolhida para falar em nome da Umbanda de Dona Glória. Isso, por si só, revela muito sobre a líder religiosa que estamos começando a conhecer - uma figura sensível e agregadora, capaz de construir pontes entre diferentes tradições religiosas. Durante nossa conversa, Valmir expressou reverência a Dona Glória em diversos momentos, e a traduziu da seguinte forma::

*“- Então, para mim, Dona Glorinha, ela me conquistou (...) Eu disse porque nos anos 90 não vinha aqui botar o som para a senhora. Alguém me trouxe aqui, não sei o que aconteceu. E quando eu cheguei aqui, eu fui tratado como rei, e a senhora nunca tinha me conhecido na vida. A senhora me deu um tratamento que aquilo me emocionou. Aí quando os seus filhos passaram a me chamar para colocar o som aqui, eu queria dizer, meu Deus, será que essa Dona Glorinha é a mesma? Quando eu vim, que vi, aí pronto. Então veio essa relação.*

*(...)*

*- Dona Glória é uma pessoa tão surreal, Dona Glória, que ela me chamou pra sentar na mesa da sessão de meu pai Boiadeiro. Foi uma coisa que eu me senti lisongeadíssimo, eu me senti um privilégio (sic), que foi de uma riqueza pra mim, porque eu fiquei fortalecido e estou até hoje, ter participado daquela mesa, que foi uma coisa tão linda, linda, linda, linda!”*

Valmir destacou a importância simbólica do convite que recebeu para sentar-se à mesa mediúnica durante uma reunião na casa de Dona Glória. Embora seja a mesma mesa usada nos atendimentos diários, neste contexto ritual ela assume um novo significado, aproximando-se da mesa de Zélio de Moraes - já mencionada anteriormente - na qual o *médium* anunciou que as entidades até então subalternizadas seriam bem-vindas. Essa mesa é central nas reuniões da casa, servindo como um espaço onde os *médiuns* recebem uma diversidade de entidades, como os pretos-velhos e caboclos, que atuam em favor dos presentes. Está profundamente ligada à prática do culto e à assistência espiritual direta, incluindo

---

<sup>44</sup> Confraria religiosa afro-católica formada por mulheres que, durante muitos anos, no período da escravidão, foi responsável pela alforria de inúmeros escravizados.

passes energéticos. O convite para ocupar esse lugar de destaque não é apenas uma honra para Valmir, mas também uma grande responsabilidade.

O fato de se declarar Candomblecista não impede Valmir de se declarar também filho de Mãe Glória. Seu olhar sobre as religiões de matriz africana é livre de barreiras, e ele enxerga no sentimento de pertença uma estratégia vital de autopreservação. Ao explicar por que se sente parte daquele grupo, Valmir expressa uma compreensão profunda da interconexão entre a Umbanda e o Candomblé:

*- Porque as entidades e os orixás, as forças que eu recebo, graças a Deus, segundo eles lá, já se manifestaram lá, já se sentiram muito bem, foram muito bem tratados, né? Então a gente começa a se sentir família, porque, gente, a religião de matriz africana, ela pode ser, a Umbanda, o Candomblé, ela pode ser reconhecida de várias formas, mas nós só temos um Deus, que é o Olorun. A gente só tem uma obediência, que é a Zambi, e é Tupã que nos administra, é Oxalá que nos guia, percebe? E é o Vodum e os orixás que nos fortalecem. Então não tem pra onde a gente correr. Percebe? Então é essa fé, essa união, sabe? Esse pertencimento que nos faz, nos mantém de pé com muita força em uma sociedade que insiste, que insiste em nos olhar diferente, em nos perceber diferente, em não nos dar a parte que a gente merece, que a gente tem direito”.*

Lucas é um homem cis branco de 27 anos, casado, que se declara umbandista. Quando pergunto se já teve ou frequentou outra religião, ele responde no tempo presente: “- *Outra religião? Sim. Sim. Batizado na católica e frequento a católica também. Pronto. E o espiritismo*”. Além de sua dedicação à Umbanda, Lucas atua ativamente como *médium* em um Centro Espírita. Ele parece não ver a necessidade de se limitar a uma única religião, abraçando a multiplicidade de práticas espirituais. O rapaz me conta que sua mãe foi criada no Centro de Dona Glória, e ele deu seus primeiros passos ali, literalmente. Ele descreve sua relação com Dona Glória como de família, “*apesar de não ser de sangue (sic)*”. Sua família é muito ativa no Centro; sua mãe, sua esposa e seus irmãos são todos *médiuns*, incluindo sua irmã mais nova, que aparenta ter doze anos e já *incorpora* entidades e participa dos trabalhos espirituais. Dona Glória mencionou a força espiritual de Lucas quando discutimos seu nome para a entrevista: “- *É muito forte e tem muita coisa pra falar*”. Quando peço a Lucas que fale sobre Dona Glória, sua resposta é carregada de emoção e reverência:

*“- Ah, Ave Maria! Eu acho que... Eu acho que... Todos os adjetivos ainda seria pouco ainda (sic). Porque, o que eu poderia falar para ela... Eu só tenho a agradecer. Só tenho a agradecer. Essa mulher que ela é. Uma mãe, uma guerreira. É uma mãe de todos aqui. Que eu chamo de vó. Chamo de mãe. E eu não, na verdade eu não tenho palavras para falar sobre ela não. Porque só tenho amor. Carinho. Admiração. É uma pessoa extraordinária. É uma pessoa que a gente, se pudesse, teria infinitamente aqui”.*

Gabriele é uma mulher cis branca, de olhos claros e longos cabelos, tem 45 anos. Solteira, trabalha como técnica em segurança do trabalho e é natural de Recife, embora atualmente resida em Salvador. No Centro de Dona Glória, desempenha um papel importante na mesa mediúnica durante as sessões, sendo responsável pelas cirurgias espirituais da casa. Dona Glória uma vez a descreveu como "ouro puro", uma expressão que reflete a alta consideração e carinho que tem por ela. Embora tenha sido batizada na Igreja Católica, Gabriele acredita que sua ligação com a Umbanda existe desde o nascimento. Sua relação com Dona Glória é marcada por um afeto profundo e conexão espiritual intensa. Quando fala sobre Dona Glória, Gabriele se emociona e descreve o que sente:

*“- Mãe Glorinha, eu sei que já fui filha dela em outras vidas. Eu não tenho como explicar em palavras a energia que gira entre eu e ela, sabe? É muito forte, é de muito, muito amor, tanto que eu não consigo... (chora). Assim, eu não tenho, realmente eu não tenho como expressar em palavras o meu relacionamento com a minha mãe. Ela me dá o norte e pronto, eu rodo tudo. Eu estou longe fisicamente, mas quando eu estou muito agitada, eu sento, respiro, eu penso lá e eu consigo me fortalecer um pouquinho para conseguir caminhar aqui nesse plano. Aí eu não tenho, se eu conseguir ser um grão de areia do que ela é aqui nesse plano, eu sei que eu seria muito, muito feliz, muito abençoada, porque ela é amor incondicional, não distingue pessoas, não distingue religiões, tanto que todos vão, padres, freiras, pastores, tudo lá. Mãe Glorinha, tentando simplificar o que ela representa, o que ela é. Não só fisicamente, mas energeticamente, é o amor”.*

Tânia é uma mulher cis de 58 anos, casada, administradora de empresas, e residente em Salvador. Atualmente, atua como vice-presidente de um Centro Espírita na capital, do qual é fundadora e já exerceu a presidência, além de ser integrante da Federação Espírita da Bahia. A primeira vez que a vi foi durante uma das reuniões mais intensas que participei no Centro. Naquela ocasião, Dona Glória pediu a Tânia que abrisse a sessão com uma palestra sobre caridade. Ela se posicionou à frente dos participantes, de costas para a mesa mediúnica, cujos assentos já estavam ocupados pelos *médiuns* habituais. A palestra foi breve, e logo depois ela voltou a sentar-se entre os demais participantes que assistiam à reunião. Conforme os rituais se desenrolavam, durante o momento do passe, uma mulher *incorporou* de maneira muito diferente dos outros. Em vez de dançar e se movimentar pelo salão, ela gritava, chorava e se jogava no chão. Tânia me explicou posteriormente que aquela manifestação não era de uma entidade tradicional da Umbanda, mas sim de um espírito desencarnado - um *egum*, como ela mesma explicou em nossa conversa.

Mas o que realmente chamou minha atenção foi o fato de que Dona Glória convocou Tânia para trabalhar especificamente com essa mulher *incorporada*, enquanto continuava a conduzir o ritual com os outros *médiuns* que dançavam pelo salão. O trabalho de Tânia foi típico de um Centro Espírita, aplicando passe, orações e imposição de mãos, algo que parecia se integrar de forma coerente com o Centro de Dona Glória. Essa experiência me levou a considerar o depoimento de Tânia como essencial para entender a dinâmica do Centro com as práticas espíritas. Quando pedi que falasse sobre Dona Glória, suas palavras focaram mais no ambiente do Centro, mas ficou claro que, para Tânia, Dona Glória e o Centro são inseparáveis:

*“- E é um ambiente que eu me sinto muito bem, porque é a prática do bem. A questão toda da caridade, a recepção, ajudar as pessoas com problemas espirituais... (...) Hoje, eu posso dizer que a gente até frequenta só o sítio de Tia, porque tem essa característica bem familiar.*

*(...)*

*- E é fantástico isso, você vê a pessoa de um jeito e, quando sai, é com uma leveza espiritual incrível, tanto aquele que trabalha quanto aquele que está sendo assistido. Então, isso é muito bacana, e é nesse lugar que eu quero estar”.*

Essa foi uma apresentação feita por quatro filhos espirituais de origens bem distintas, que, além do evidente amor, demonstram um profundo orgulho dessa Mãe e de fazer parte da casa que a todos acolhe. Cada um deles, à sua maneira, revela a importância de Dona Glória em suas vidas, ressaltando o papel dela como uma figura central que unifica e fortalece o grupo. Por último, Dona Glória se apresenta a partir de sua própria perspectiva, com a simplicidade que lhe é característica. Quando lhe perguntei quem é Dona Glória, sua resposta foi marcada por uma humildade comovente:

*“- Nem eu mesmo me conheço. Nem eu mesmo me conheço. Não... Eu digo: ‘Não vou fazer isso agora!’ Sinto uma coisa muito forte dentro de mim dizer: ‘Faça!’. Eu vou e faço. Essa Dona Glória é um ser que os filhos dizem, o ser é ímpar. Eu não aguento ver ninguém com sede que eu dou água. Eu não aguento ver ninguém com fome que eu dou comida. Eu não aguento ver ninguém nu que eu dou roupa. Eu não aguento ver ninguém com frio que eu dou cobertura.*

*(...)*

*- Ah, que enquanto eu viver, eu vou cuidar de tudo e de todos. No dia que o Senhor me chamar, eu não sei se minha família vai querer (continuar com o Centro). Porque também eu não tô no direito de obrigar. Todos têm direito de escolher o que quer”.*

## 5 RITOS E REGRAS: A ORGANIZAÇÃO DA CASA

Entre os membros de qualquer grupo religioso, há uma rede complexa de obrigações, poder e status que vai além do material, revelando as profundas conexões entre o espiritual e o social. Ao examinar esse grupo como um sistema, buscamos compreender melhor como estes membros interagem e exercem suas funções. Nesse sentido, é possível afirmar que existe uma estrutura que orienta as atividades na Casa de Dona Glória, e essa estrutura está absolutamente subordinada à sua liderança. Dona Glória exerce um controle total sobre o funcionamento da casa, e essa liderança se manifesta de maneira constante, seja ela *incorporada* ou não, em dias comuns ou durante grandes festas. Nada parece escapar à sua supervisão. Essa centralidade na tomada de decisões e na condução dos rituais reflete seu papel como a principal autoridade espiritual e organizacional do grupo.

Ao observar o desenrolar dos eventos na casa de Dona Glória, é possível identificar alguns padrões e rotinas bem estabelecidos. Por exemplo, os atendimentos ocorrem às terças e quartas-feiras pela manhã, seguindo a ordem de chegada dos consulentes. Embora não haja um horário de atendimento explicitamente definido, todos sabem que é importante chegar cedo para garantir sua vez. Existe também um respeito tácito pela prioridade de pessoas idosas ou mais adoentadas, que são atendidas primeiro. Quando o número de pessoas excede a capacidade de atendimento de Dona Glória, ela solicita que voltem em outro dia, exceto em casos que considera mais delicados - decisão tomada com base em sua própria avaliação. Geralmente, por volta do meio-dia, os atendimentos já estão encerrados.

Há uma questão de prestígio evidente na casa de Dona Glória, e muitos elementos corroboram essa percepção. Nas festas e reuniões, pude testemunhar a presença de pessoas representativas do catolicismo, do candomblé e do kardecismo; e não são quaisquer pessoas. São figuras de destaque nesses campos de crença, como o porta-voz da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira, uma figura emblemática do candomblé no Recôncavo; a ex-presidente da Federação Espírita da Bahia, que nunca havia frequentado uma casa de Umbanda antes; e dois padres, um de Cachoeira e outro de Salvador. Pode-se pensar que o padre de Cachoeira

talvez participe dos eventos por uma questão protocolar ou de boa convivência, mas o que explica a presença do segundo? Além disso, freiras também são vistas em diversas ocasiões, demonstrando uma familiaridade notável com a casa.

O que se pode afirmar categoricamente é que esta é uma casa de respeito e boa reputação, considerada um lugar digno de ser frequentado, caso contrário essas pessoas não estariam presentes, muito menos demonstrariam tamanha consideração. Os entrevistados expressaram esse orgulho em suas falas, pois entendem o significado dessa distinção. A presença dessas figuras é um testemunho do respeito e da admiração que a casa de Dona Glória conquistou com a comunidade ao longo do tempo. Essa reputação reflete não apenas o impacto espiritual da casa, mas também sua capacidade de construir pontes e estabelecer relações de confiança e respeito mútuo entre diversas crenças.

A casa de Dona Glória atrai pessoas de origens diversas. Muitas delas são da comunidade local e de cidades vizinhas, mas também já presenciei veículos de transporte coletivo vindos com pessoas de outros estados exclusivamente para vê-la. Houve até um caso de um filho que veio da Itália em busca de conforto espiritual. Prefeitos de cidades da região também frequentam o Centro em busca de aconselhamento, e até um político de projeção estadual é consultante assíduo. Há também uma história sobre um político que teria concorrido à Presidência da República e que, em uma certa ocasião, procurou Dona Glória em busca de ajuda. No entanto, ela o mandou embora, afirmando que não poderia ajudá-lo da forma que ele desejava. Penso que esses exemplos ilustram o perfil dos frequentadores e são fundamentais para demonstrar o alto prestígio da casa. Pessoas de destaque ou que percorrem longas distâncias buscam as bênçãos de uma líder umbandista que, apesar de estar praticamente escondida em um pequeno distrito de Cachoeira (uma cidade onde as históricas casas de Candomblé são as grandes protagonistas), consegue atrair a atenção de uma ampla e diversificada comunidade.

A dinâmica ritualística é sempre complexa, tal como visto em minhas leituras acerca da Umbanda. Nos atendimentos, de acordo com as orientações que recebe de seus guias, recomenda banhos de ervas, chás e orações. Também aconselha que se use o *incenso de igreja*<sup>45</sup> e ensina a fazer água benta. Pais-Nossos, Ave-Marias, Santa-Marias e Salve-Rainhas são *receitadas* tal qual remédios

---

<sup>45</sup> Especifica que este seria o melhor. Em casas especializadas em itens religiosos é possível encontrar com certa facilidade.

constantemente. Estas observações servem para ilustrar a forte influência católica na formação de Dona Glória, conforme ela mesma havia contado. Entre as imagens dispostas na sala há uma certa prevalência dos santos católicos - Jesus Cristo, Nossa Senhora, Cosme e Damião, Santo Antônio, entre outros - mas há também muitas imagens de orixás e entidades - Preto Velho, Preta Velha, Ogum, Oxóssi, Oxalufã, Iemanjá, entre outros.

Não há alarde no sentido de divulgação na casa de Dona Glória, e não pude notar nenhum tipo de movimento coordenado em busca de novos adeptos. Apesar do movimento crescente de muitas casas de candomblé e umbanda, que vêm ganhando fama e adeptos através da divulgação em redes sociais, da participação em programas de TV e rádio, ou entrando na seleta lista de terreiros patrimonializados pelo Estado, Dona Glória toma o caminho oposto: se fizer uma busca na internet, nada vai aparecer além da localização no *google maps*; já me disse que não dá entrevistas a ninguém, por orientação de seus guias; em uma das reuniões, contou que foi procurada por gente “*falando em tombamento, mas não quero. Deixa a gente aqui quietinho!*”. Ainda assim, vi ao longo dos dois anos em que trabalhei na pesquisa o centro crescendo. A grande sala já está ficando pequena para as reuniões. Dona Glória brinca que vai mandar fazer uma maior, mas logo após determina, mais uma vez: “*Deixa assim mesmo!*”. Quando questionada sobre o tempo de existência do centro, disse uma vez: “*Só minha avó morreu com 84 anos, e já existia desde ela nova...*” Continuaram a perguntar se seriam mais de 100, e ela respondeu: “*Deve ser!*”

A casa de Dona Glória realiza quatro grandes reuniões anuais, sem datas fixas. Às vezes, a data é definida no final de uma sessão, quando Boiadeiro Ihe indica o momento apropriado, e então ela comunica a decisão a seus filhos. Em outras ocasiões, o aviso chega de última hora, e Dona Glória envia recados por meio daqueles que passaram recentemente pelo Centro. Para as festas maiores, como as de São Cosme, em outubro, e de Santo Antônio, em junho, um convite mais formal é feito em nome de Dona Glorinha e sua família. Nessas ocasiões, é costume também solicitar a doação de alimentos não perecíveis, que são distribuídos à comunidade. O aniversário de Dona Glória também é celebrado, mas sem convites formais. As festividades acontecem ao longo de todo o dia, com mesa farta pela manhã, ao meio-dia e à noite, e todos que chegam são bem-vindos.

As doações são um elemento importante para o funcionamento da casa. Dona Glória não cobra consultas, mas quem chega sempre leva alguma coisa. Quem chega sem nada, leva para si o que precisar. Testemunhei uma mulher cigana que entrou para se consultar e saiu com sacolas cheias. Ela contou emocionada que não tinha nada em sua casa, e que Dona Glória sempre lhe ajudava nessas situações. Nos dias festivos as ofertas são sempre generosas. Algumas vezes tão generosas que Dona Glória, através de suas entidades, rejeita.

Certa vez um membro da mesa disse que, caso conseguisse vender um imóvel com a ajuda de Cosminho, daria uma quantia vultosa para sua festa (o caruru de outubro). Cosme, *incorporado* em Dona Glória, respondeu: “- *Não precisa isso tudo não, meu filho! Dê o que você sempre dá, que eu vou lhe ajudar.*” Amparados por Marcel Mauss (2003), podemos entender que tais doações não são atos despreziosos, mas sim parte de um complexo sistema de trocas sociais e espirituais. Espera-se a retribuição aos presentes e doações, que pode ocorrer de várias formas, como por exemplo cura, prosperidade, amor, que são vistos como retornos espirituais às dádivas recebidas. O ciclo dar, receber e retribuir cria uma rede de obrigações e reciprocidade que é essencial para a coesão e o funcionamento dessa comunidade (Mauss, 2003).

Dona Glória me convidou pela primeira vez para participar de uma sessão em dezembro de 2022, e depois em janeiro de 2023. A partir de então, comecei a ser convidada para todos os eventos do Centro. Uma experiência particularmente marcante ocorreu durante uma dessas reuniões com uma das *médiuns*. Naquela semana, eu havia sofrido uma queda e fissurado a costela do lado direito, mas, ainda assim, decidi participar da sessão. Me mantive mais afastada para evitar qualquer incidente, já que não era nada aparente, quando então a *médium* se aproximou de mim e colocou as mãos exatamente no ponto crítico da minha costela. Ela permaneceu assim por alguns instantes, depois me abraçou e voltou para a roda. Mais tarde, ao compartilhar o ocorrido com uma frequentadora mais antiga, ela me contou que aquela mulher era poderosa e realizava cirurgias mediúnicas. Esse relato me fez perceber que o gesto da *médium* não foi apenas uma coincidência, mas parte de uma prática espiritual com intenções curativas.

Em outra ocasião, ofereci uma carona à mesma *médium*, que também vive em Cruz das Almas, e durante a viagem ela pareceu *incorporar* uma entidade. Ela começou a falar comigo tratando-me por "senhora" e usando um tom de voz

diferente do habitual. Durante a conversa, tossia repetidamente, e quando conseguia controlar a tosse, pedia a alguém para "deixar de atrapalhar". Lembrei de uma situação que outra conhecida havia descrito, quando me perguntou se Dona Glória já havia tossido ao falar comigo. Ela explicou que essa tosse pode ocorrer quando uma entidade não quer deixar o *médium* falar, especialmente em questões muito sérias, e utiliza esse recurso como forma de resistência.

Na primeira reunião de 2023 pude testemunhar a estreia de um *médium* nos trabalhos do centro. Dona Glória avisou de início que seria uma cerimônia muito emocionante, pois um *médium* muito forte seria iniciado<sup>46</sup> naquela manhã. Era um rapaz com cerca de vinte anos, branco, aparentava ser muito tímido. Sentou-se do lado direito da sala, no lado oposto da mesa dos *médiuns*, sempre de cabeça baixa. Dona Glória fez um discurso muito emocionado, chorou, lhe pediu desculpas por lhe dar tamanha responsabilidade, mas destacou que sabia que ele seria capaz de cumprir com seu destino. O rapaz também chorou e pareceu relutar em se aproximar, ainda assim veio perto dela para receber uma bênção e depois voltou ao seu lugar. A apreensão por entrar neste universo místico era óbvia e também amplamente discutida na literatura. Bastide aborda o assunto em seu trabalho no contexto do Candomblé, mas arrisco aplicar aqui:

“Em resumo, o africano, como o cristão, tem uma atitude ambivalente diante do fenômeno místico: considera-o uma eleição e uma honra, porém ao mesmo tempo se assusta. Quando um indivíduo revela sua aptidão para entrar em transe, ele não cessa de cultivá-lo, socializá-lo, protegê-lo de todos os erros possíveis mediante as barreiras de normas coletivas ou as ações preventivas da história dos deuses” (Bastide, 2016, p. 98).

Esta percepção de Bastide pode ser pareada com a premissa de Rudolf Otto (2007), que vamos retomar agora. O filósofo desenvolveu um conceito fundamental sobre a experiência religiosa. Ele introduziu a ideia do numinoso como uma experiência central do sagrado, caracterizada por dois componentes principais: o *mysterium tremendum* e o *mysterium fascinans*. O *mysterium tremendum* se refere ao sentimento de temor e reverência diante do sagrado. É a reação humana de temor, espanto e submissão perante algo considerado infinitamente poderoso e majestoso. Esta experiência é marcada pelo sentimento de pequenez e insignificância do indivíduo diante da magnitude do que é divino. Por outro lado, o *mysterium fascinans* descreve o aspecto de atração e fascínio que o sagrado exerce

---

<sup>46</sup> Pelo que entendi, para este grupo ser ‘iniciado’ significa incorporar para fins de trabalho espiritual no Centro pela primeira vez.

sobre as pessoas. É a capacidade do sagrado de cativar e encantar, despertando um desejo profundo de se aproximar e se unir ao divino, apesar do temor que ele também provoca.

Carl Jung, em seu trabalho "Psicologia e Religião" (2013) utiliza os conceitos de Otto para explorar as experiências religiosas e seu impacto psicológico. Argumenta que essas experiências numinosas são fundamentais para a psique humana e desempenham um papel crucial no desenvolvimento espiritual e psicológico do indivíduo. Ele acredita que o encontro com o numinoso pode levar a uma transformação profunda e significativa na vida do indivíduo. A cena parecia ilustrar exatamente este processo.

A reunião seguiu e, após o passe coletivo, Dona Glória pediu para que o rapaz se aproximasse. Enquanto ele vinha, os ogãs já iniciavam os pontos cantados. É impressionante o que vi acontecer. Tenho a sensação de que o rapaz aumentou de tamanho depois que entrou em transe. A postura e a forma firme com que se deslocava pela sala, a força na expressão e no olhar, não lembravam em nada o rapazote que se escondia no canto da sala (equivalente à manifestação de uma personalidade oposta, como já dito). Batia com força no peito e também com a mão espalmada no chão. Era tão forte que Dona Glória pediu para que outros *médiuns* viessem ampará-lo e levá-lo para uma sala menor da casa, ao que ela acompanhou. Algum tempo depois, ela voltou sorridente, contando que o rapaz lembra um outro *médium* que estava na mesa, quando foi iniciado. Ela contou a todos que sua força era tamanha, que chegou a quebrar uma mesa e, por isso, foi necessário muito cuidado até ele aprender a lidar com a *incorporação*, e assim também será com o iniciado do dia.

Para compreender a liturgia das reuniões no Centro de Dona Glória, acredito ser fundamental descrever como elas se organizam, convidando o leitor a participar dessa experiência. Por isso, escolhi relatar a reunião de março de 2022, que foi particularmente marcante pela riqueza de sensações que proporcionou. O que tornou essa reunião especial foi o fato de Dona Glória tê-la nomeado como *a missa de Oxossi*.

## 5.1 A Missa de Oxossi

Há um grupo que frequenta regularmente as reuniões do Centro de Dona Glória, mas elas não são fechadas. Geralmente, os novos frequentadores vêm acompanhados por pessoas que já fazem parte do grupo, mas quem chega sozinho também é acolhido, como foi meu caso. A inclusão é uma marca do Centro, onde todos são recebidos com abertura e respeito, independentemente de sua familiaridade prévia com as práticas da casa.

O que me chamou a atenção nesta reunião foi o fato de que ela a chamou de *Missa de Oxossi*. Nunca a tinha visto utilizar esta palavra para se referir a um evento da casa, nem ouvi depois. Como já disse, é evidente a influência católica neste Centro, mas não é mais que a manifestação dos orixás, então o nome não poderia ser mais apropriado. Essa reunião não foi agendada com antecedência, como de costume. Recebi, já no dia 20 de março, um recado de Dona Glória informando que eu deveria ir ao Centro no dia 23. Quando cheguei, por volta das oito e meia da manhã, o lugar ainda estava vazio, mas era evidente que algo especial estava prestes a acontecer. A área externa estava impecavelmente arrumada, com mesas decoradas com grandes arranjos, cestos de frutas variadas e toalhas de renda em branco e verde. A cor verde, assim como os outros elementos presentes, fazia referência simbólica ao homenageado, Oxossi, o Orixá das matas. Cada detalhe parecia cuidadosamente escolhido para honrar a presença desse orixá, reforçando a conexão entre o ambiente natural que Oxossi governa e a celebração que estava prestes a ocorrer.

No quiosque localizado à frente da recepção dos consulentes, havia uma nova pintura que ocupava toda a parede, desta vez com a representação africana de Oxóssi. A pintura ficava imediatamente à frente da imagem católica fixa de São Cosme e São Damião, que já descrevi anteriormente, criando um contraste simbólico entre as tradições afro-brasileiras e católicas que coexistem no Centro. Ao lado da pintura, uma grande mesa destacava o que pareciam ser oferendas ao homenageado da festa. As pessoas começaram a chegar rapidamente, e, por volta das nove horas, o lugar já estava lotado, com tudo cuidadosamente organizado. Dentro da casa, a mesa de atendimento permanecia no mesmo lugar, mas o amplo espaço à direita da sala, que normalmente fica vazio, estava agora completamente

ocupado por cadeiras enfileiradas. A sala, que abriga cerca de 70 pessoas, ainda deixava algumas do lado de fora, acompanhando a cerimônia pela janela.

Dona Glória, enquanto organizava o local, convidava os *médiuns* a comporem a mesa mediúnica, que incluía cerca de dez pessoas sentadas e algumas outras em cadeiras ao redor. Essa disposição sublinha a importância central da mesa no ritual, servindo como um espaço sagrado onde se desenrolam as interações espirituais. Observei que as mesas mediúnicas na Umbanda e no Kardecismo compartilham algumas semelhanças e diferenças significativas, refletindo as particularidades de cada tradição. Enfatizo que, para fazer tal comparação, tomo como referência o centro em questão em relação ao que diz a literatura espírita consultada, o que não alcança a realidade total. No Centro de Dona Glória, a mesa mediúnica da Umbanda é um lugar de comunicação com os espíritos e desenvolvimento dos *médiuns*, assim como no Kardecismo. Ambas as tradições oferecem orientação espiritual através das manifestações dos espíritos ou não, mas diferem em termos de ritualística e abordagem. Neste Centro, a mesa mediúnica envolve cânticos, palmas, o uso de perfumes, defumações e imagens religiosas, elementos que criam uma atmosfera profundamente simbólica e ritualística; enquanto, ao mesmo tempo, apresenta práticas típicas do Kardecismo, como a prece e o passe, são adicionadas, mostrando uma convergência entre as duas tradições.

Mas existe uma diferença crucial, que reside na natureza dos espíritos que se manifestam. Na Umbanda, as entidades *incorporadas* frequentemente têm características culturais e identitárias específicas, como os orixás, caboclos e pretos-velhos, que estão fortemente ligados às tradições afro-brasileiras e às histórias míticas que refletem a sua ancestralidade. Já no Kardecismo, a comunicação é feita geralmente com espíritos desencarnados que possuem um nome e uma história pessoal, sem necessariamente estarem ligados a uma identidade cultural específica. Tânia, uma das participantes do Centro, ilustra essa distinção em sua fala:

*“- Foi uma contribuição que eu terminei dando também, porque o espiritismo, ele não tem essa mesma linha da Umbanda para algumas coisas, né, tem algumas diferenças, mas em si trabalha com espíritos e a gente tem isso em mente, a gente tá trabalhando com ser, né, ali espiritual, o nosso trabalho é sempre de entendimento e de educação para esses irmãos. (...) É certo que alguns na Umbanda são denominados, né, os Orixás, Caboclo, depende da linha de cada um. E no Espiritismo a gente não utiliza esses termos. Então, a gente, na verdade, são pessoas que já tiveram uma vida terrena, que foram representantes, né, de alguma religião, que pode ser católica, pode ser do próprio candomblé ou da Umbanda, e*

*essas pessoas tem aí um papel para a humanidade. Então, a gente considera todos os espíritos de luz, espírito de ordem elevada, os espíritos inferiores, que somos nós ainda cheios de defeitos, né, e de coisas pra aprender. Então, assim, tem essa ordem de espíritos dentro do Espiritismo. Da Umbanda, a gente sabe que tem os orixás, os caboclos, os pretos velhos, as entidades das águas doces, das águas salgadas. E eles têm também uma história de vida, muitos deles foram mártires. E também tem essa ligação da Umbanda com a história dos ancestrais”.*

Ainda assim, alguns aspectos do Kardecismo permanecem presentes em sua forma original no Centro de Dona Glória, e isso ficou claro para mim nas falas de Gabriele e Tânia. Gabriele, por exemplo, está quase sempre na mesa mediúnica, e quando não está diretamente envolvida, senta-se atrás dela, de frente para os participantes e de olhos fechados, demonstrando um estado profundo de concentração. Ela me contou sobre seu trabalho com cirurgias espirituais, em contato com uma equipe de médicos espirituais, e também sobre suas experiências com psicografia, elementos que são característicos do Espiritismo Kardecista. Gabriele relatou:

*“(...) Mas o único lugar que a espiritualidade vem trabalhando em Centro, eu não sei se é Centro ou terreiro, é só em Mãe Glória. E eu fiquei, que tipo assim, eu digo, meu Deus, eu queria ser normal, eu queria só fazer a faxina, arrumar, ajudar, eu ficaria super feliz, porque é uma responsabilidade muito grande quando a gente toma consciência das energias do que a gente tem que fazer. E lá em Mãe Glória, deu uma destrinchada em várias coisas que eu nem sabia que iriam acontecer comigo, a gente quer uma vastidão. Aí a cirurgia espiritual começou, já teve psicografia em casa, acontece coisas independente do local. É bem forte. Hoje eu entendo mais um pouquinho, mas antes eu ficava muito perdida”.*

Gabriele descreveu uma experiência que considera impressionante, quando, durante uma oração, viu uma equipe de médicos espirituais, todos paramentados, transcender as paredes do Centro. Essa visão, que a princípio a deixou confusa e em dúvida sobre sua própria sanidade, marcou o seu início nas cirurgias espirituais no Centro de Dona Glória. O relato de Gabriele é repleto de referências ao processo de estudo e entendimento das experiências espirituais, algo que ela buscou durante a pandemia de COVID 19, inclusive através de um curso de Teologia de Umbanda.

*“-E lá em Mãe Glorinha, uma das coisas que ficou muito forte, que ficaram muito marcadas para mim, foi quando iniciou as cirurgias espirituais. Porque a gente estava fazendo oração, como você vê, que eu fico sentada de frente para todo mundo. e eu tenho que trabalhar muito o meu mental, fazer muita meditação, porque eu fico querendo entender, eu vou fazer em outras vidas, vai ver que eu fui cientista, porque não pode não ser, eu fico assim, e tudo aqui, o que tem isso? Eu fico querendo fazer a comparação, querendo fazer o estudo científico de tudo. Aí, um dia, não tinha cirurgia espiritual lá, pelo menos assim, nunca tinha visto. Aí, estava fazendo oração, eu só lembro que estava todo mundo fazendo oração, de olho fechado. Eu fiquei agoniada, aí abri o olho. Quando eu abri o olho, eu não vi ninguém, eu só vi médicos, uma equipe médica muito grande que transcende aquela parede,*

*transcende todos assim com máscara, com os paramentos e todos estavam com a mão assim, todos paramentados. Eu disse, se eu estou ficando doida, sabe que eu não vi ninguém, eu só via essa equipe médica, e é muito grande, que transcendia aquelas paredes de lá do centro. Aí eu fechei o olho e digo, meu Deus, estou ficando doida, pela misericórdia. Aí fechei o olho e abri de novo e eles continuavam lá. Aí eu digo, meu Deus, eu tenho que entender. Fechei o olho e fiquei quietinha. De outra sessão, que começou até esse... Eu não sabia, nunca imaginei que isso ia acontecer. Aí foi quando começou a ter as cirurgias, veio a pandemia, aí eu sempre nessa coisa de estudar, o meu padrinho me emprestava livro, me emprestava livro, mandava essas coisas assim e de várias religiões, não só... E vem chegando que o universo, quando a gente está estudando, vai botando coisas. Mas eu sempre queria estudar para entender, aí eu achei... Eu achei não, um curso de teologia de Umbanda. Eu estudei na época da pandemia e entendi um pouquinho. Tem coisas que é normal a gente não concordar, mas que me deu um aparato melhor, como que o universo vai mandando para você saber como você tem que se preparar. Você tem que se importar, tipo assim, não tem pra onde correr isso. Eu estou fazendo meu acordo logo aqui, porque quando eu chegar lá, eu vou falar, talvez não, eu não quero mais não, não quero me importar mais não”.*

Voltando à reunião de março, Dona Glória começou o encontro compartilhando algumas histórias enquanto organizava a disposição dos convidados e dos *médiuns* na mesa. Ela estava visivelmente emocionada e falou sobre como sua semana havia sido difícil. Contou que havia perdido um filho muito querido da casa (pareceu ser uma referência a uma morte, embora não tenha deixado isso claro), que uma outra filha espiritual havia adoecido gravemente, e que muitos eventos estranhos aconteceram, como uma garrafa de vidro que estourou em sua cozinha sem que ninguém estivesse por perto.

Dona Glória relatou então que teve um sonho com Oxóssi, lembrando que há muito tempo não o festejava, e que isso a fez sentir que estava em dívida com a divindade. Segundo ela, ao acordar, disse para si mesma: "*Vou fazer a missa de Oxóssi!*" Explicou que essa era uma obrigação antiga de sua mãe, que havia sido negligenciada por ela ao longo do tempo, e que então sentiu a necessidade de retomá-la. Essa decisão, segundo ela, estava ligada ao entendimento de que as dificuldades recentes eram um sinal dessa dívida, que precisava ser quitada rapidamente - confirmando a relação simbólica entre dádiva e dívida na espiritualidade umbandista. Em seguida, pediu muitas orações a todos, tanto por ela mesma quanto pela casa e pela filha espiritual que estava doente. Ela liderou a oração do Pai-Nosso, seguida pelas orações da Ave-Maria e Santa-Maria, que foram acompanhadas por todos os presentes. Ao final, ela se sentou no mesmo lugar onde costuma ficar durante os atendimentos, confirmando sua posição como líder

espiritual que guia a comunidade tanto nos momentos de devoção quanto nos rituais de cura e proteção.

A matriarca fez questão de chamar a atenção para a importância do vestuário adequado durante os rituais, demonstrando sua preocupação com a observância das tradições umbandistas. O cuidado com a vestimenta é uma parte essencial do ritual, pois "vestir o corpo implica, dentre outras acepções, atribuir sentido, compartilhar códigos, atuar no campo das simbologias, reforçar condutas e comportamentos e, portanto, expressar cultura" (Penteado e Ribeiro, 2017, p 101). Quase todos os presentes vestiam roupas brancas, como esperado. No entanto, Dona Glória observou que alguns não estavam vestidos de acordo com o código estabelecido. Na Umbanda, o uso de roupas brancas não é apenas uma escolha estética, mas uma prática ritual que sinaliza a preparação espiritual e o respeito pelo espaço sagrado. Mulheres devem evitar alças finas e decotes, e os homens não podem usar bermudas ou shorts. Roupas pretas não são bem-vindas dentro do Centro. Essas regras refletem a importância de demonstrar respeito ao local e à espiritualidade, além de preservar as tradições e manter a ordem durante os rituais.

Para garantir que todos pudessem participar, mesmo aqueles que não estavam adequadamente vestidos, Dona Glória pediu que suas ajudantes trouxessem alguns guarda-pós para que se compusessem. Eu mesma precisei usar um na primeira vez que participei; embora tenha lembrado de vestir branco, não atentei para o detalhe das alças finas. Em outra ocasião, um rapaz precisou usar uma saia sobre a bermuda para permanecer no salão. Durante as giras, quando uma entidade feminina se manifesta em uma *médium* que está vestida com calças, trazem-lhe uma saia branca de renda rodada e soltam-lhe os cabelos, de modo a alinhar visual e simbolicamente a *médium* com a identidade da entidade que *incorpora*.

Depois de todos já acomodados, Dona Glória distribuiu pessoalmente a alfazema, passando de um a um, enquanto fazia ajustes na disposição das pessoas, mudando algumas de lugar, de acordo com critérios que ela não revela (mas que me parecem estar relacionados à energia dos presentes, se há uma mulher grávida, entre outras razões que ela guarda para si). Na primeira fileira, geralmente, ficam os *médiuns* que não foram chamados à mesa, além de alguns convidados. Eu nunca precisei mudar de lugar. Sempre escolho sentar na segunda ou terceira fileira, o que

me permite observar bem tudo o que acontece, mas sem interferir diretamente nos eventos.

Em todas as reuniões em que estive presente, duas entidades se manifestaram regularmente através da *incorporação* de Dona Glória: Cosme e Boiadeiro. A partir deste ponto, ao descrever os rituais e a performance de Dona Glória, passarei a me referir a essas entidades, destacando a forma como elas se manifestam e influenciam a dinâmica espiritual do Centro. A presença de Cosme e Boiadeiro nas giras é fundamental, não apenas pela assistência espiritual que oferecem, mas também pela forma como moldam a experiência coletiva e individual dos presentes, consolidando o papel de Dona Glória como intermediária entre o mundo material e o espiritual.

Cosme é a entidade que sempre abre as reuniões no Centro. Pertencente à classe dos espíritos infantis, Cosme é uma representação dos santos gêmeos católicos Cosme e Damião, sincretizados com os Ibejis, divindades africanas também gêmeas. Sua presença é marcada por uma alegria contagiante, é muito comunicativo e está sempre brincando e provocando os presentes. Cosme é uma entidade rica em simbolismo, refletindo a essência da infância e manifestando o arquétipo da Criança Divina, que representa a renovação, a inocência e a pureza.

No ritual, o principal elemento associado a Cosme e Damião, bem como aos Ibejis e Erês, são os doces, que simbolizam a festa e a alegria, atributos profundamente ligados a essas entidades espirituais. Entre todos os doces, o preferido de Cosme é o chocolate, que recebe com entusiasmo dos muitos frequentadores que levam caixas em oferta. Com a espontaneidade característica de uma criança, ele recolhe os chocolates e os divide com as crianças presentes, criando um ambiente muito animado. Em alguns momentos de maior descontração, Cosme pode até brincar de *galinha gorda*<sup>47</sup>, uma algazarra que intensifica ainda mais o clima festivo. A expressão facial e corporal de Cosme é leve e disposta, sempre com um sorriso largo e os olhos bem abertos. Sua voz também é infantil, cheia de doçura; ele usa palavras simples, frequentemente com erros típicos de quem ainda está aprendendo a falar.

Durante essa reunião, Cosme se mostrou particularmente ciumento devido à festa em homenagem a Oxóssi, e logo de início expressou seu descontentamento de forma bem-humorada: “- *Eu que não vou trabalhar na festa dos outros (sic)!*”.

---

<sup>47</sup> Brincadeira infantil em que as crianças disputam alguma coisa.

Essa declaração provocou muitas risadas entre os presentes, mas, apesar de seu aparente capricho infantil, Cosme continuou a desempenhar seu papel na reunião. Ele aproveitou o momento para fazer negociações em nome dos filhos da casa que estavam passando por dificuldades, pedindo doações de materiais de construção, remédios e outros itens necessários. No entanto, ele deixou claro que aqueles que recebessem ajuda deveriam retribuir de alguma forma, seja ajudando a preparar o caruru de sua festa ou limpando e arrumando o Centro.

Esperto e resolutivo, Cosme, apesar de seu comportamento infantil, demonstra uma compreensão clara das necessidades da comunidade e das dinâmicas de troca que sustentam o Centro. Sua caridade é envolta em uma lógica prática: a ajuda recebida deve ser retribuída através do trabalho, mantendo o ciclo de dádiva e reciprocidade que é central para a vida do Centro. A participação de Cosme é sempre o momento mais leve das reuniões. Ele traz um ar de descontração e alegria, equilibrando o ambiente e preparando os presentes para os momentos mais sérios e profundos que se seguirão.

Quando Cosme se despede, ele dá lugar ao Boiadeiro, e, embora não haja um ritual explícito de transição entre as entidades, toda a atmosfera muda; o repertório oral e gestual de Dona Glória se transforma completamente. Na Umbanda, o Boiadeiro é uma entidade de grande relevância, simbolizando força, proteção e uma profunda conexão com a terra e os animais. Para os crentes, os Boiadeiros são espíritos de antigos vaqueiros e trabalhadores do campo que, após a morte, continuam a atuar no plano espiritual, auxiliando os necessitados e guiando aqueles que buscam seu auxílio. Eles podem ser vistos como imagens arquetípicas do Herói e do Guardião, representando a luta contra as adversidades e a proteção dos vulneráveis.

Os elementos simbólicos associados ao Boiadeiro incluem o laço e o chapéu, além do próprio boi, que representa sua ligação íntima com a vida rural e o trabalho duro. No entanto, é interessante notar que, durante os rituais, Dona Glória não utiliza nenhuma indumentária especial. A mudança de Cosme para o Boiadeiro é percebida através de uma alteração sutil no tom de voz, na postura corporal e na intensidade com que ela realiza as práticas espirituais. Seu Boiadeiro, como o chamam, em sua manifestação, traz uma expressão performática mais séria e concentrada, contrastando com a leveza e o humor de Cosme. Ele assume um papel de guia firme e protetor.

Boiadeiro, ao assumir o comando, pediu a um dos *médiuns* da mesa que iniciasse a reunião com uma oração. O *médium* escolhido, embora aparente cerca de quarenta anos, adota uma postura encurvada, com fala mansa e baixa, revelando um certo tremor e cansaço. Ele estava *incorporado*, atendendo à representação simbólica de um Preto Velho, uma entidade que na Umbanda é venerada por sua sabedoria ancestral e pela serenidade que transmite. Conforme descrito por Zacharias (1998), eles são conhecidos por serem "ouvintes atenciosos, expressando compreensão pelas dificuldades humanas e oferecendo conselhos simples e pragmáticos, sempre insistindo na paciência e resignação" (*Id.*, p. 39). Eles representam os ancestrais africanos escravizados, carregando consigo uma profunda sabedoria e uma conexão espiritual que transcende o tempo. Esses espíritos demonstram calma e paciência, simbolizando a resistência e a força espiritual adquirida através das adversidades enfrentadas. Sua aparência é marcada pela simplicidade, frequentemente vistos com cachimbos e bengalas, reforçando a humildade e a experiência que eles trazem consigo. Durante o ritual, o *médium incorporado* como Preto Velho fez uma pequena palestra sobre caridade e amor, destacando a importância desses valores na prática espiritual e na vida cotidiana. Sua voz era baixa e demonstrava dificuldades em falar, características de alguém muito idoso. Após a palestra, ele convidou todos os presentes a rezarem um Pai-Nosso, um momento que uniu a todos.

Percebia-se, pelas posturas serenas e pela aparente concentração profunda, que os demais *médiuns* da mesa também estavam *incorporados*, cada um trabalhando de acordo com a entidade que manifestavam. A atmosfera na sala era de profunda reverência e conexão com a espiritualidade, com cada *médium* contribuindo à sua maneira para o ritual. Alguns se levantavam e circulavam pelo salão, voltados para o público presente com as mãos em posição semelhante a um passe. Cada entidade atua em seu domínio específico.

Depois disso, Boiadeiro convidou todos a se aproximarem para receber o passe. Ele utilizava um charuto para defumar e um tipo de água com ervas para molhar a cabeça dos presentes. A fila foi se formando, os ajudantes começaram a cantar ao som das palmas dos presentes e Boiadeiro seguiu abençoando um a um, até que a primeira entidade se manifestou. Os ajudantes parecem fazer uma leitura simbólica da entidade que se apresentava para puxar o canto e abrir a gira, ou a roda de caboclo, como a vi chamar uma vez. Os ogãs que "puxam" os pontos são

dois filhos de Dona Glória, mas muitos outros ajudam. Eles acabam ditando o ritmo das reuniões, através dos pontos que escolhem.

Não se utiliza nenhum instrumento musical neste Centro, então os pontos são acompanhados apenas pelas palmas, o que intensifica a conexão dos presentes entre si e com o ritual. Quando as atenções se dispersam por qualquer motivo, os ogãs sempre provocam os presentes cantando: “- *Você quer ver essa roda ficar boa? quem não canta bate palmas, que é pra ninguém ficar à toa!*” Essa chamada é uma maneira de manter todos engajados e de reforçar a importância da participação coletiva no ritual. Por outro lado, se a energia na sala se torna muito intensa, seja pela quantidade de pessoas *incorporadas* ou pela força de alguma situação específica, e os ogãs continuam puxando os pontos com vigor, Dona Glória, sempre atenta ao equilíbrio da cerimônia, intervém com um pedido: “- *Calma, meu filho! Ai você não ajuda*”. Eles riem e obedecem.

Nessa reunião em específico, a primeira pessoa a *incorporar* foi uma mulher que, ao se aproximar para receber o passe, começou a sorrir e se mover de forma sensual, o que rapidamente levou os ogãs a puxarem uma cantiga para Oxum. A Orixá das águas doces é uma divindade que é amplamente conhecida por simbolizar o amor, a fertilidade, a beleza e a riqueza. Sua representação como uma figura maternal a associa diretamente ao arquétipo da Grande Mãe (assim como Iemanjá, e outras entidades que conjugam em si o materno), que nutre e oferece amor incondicional. A *médium incorporada* estava vestida com calças, o que não é condizente com a manifestação de uma entidade feminina. Imediatamente, alguém do grupo se aproximou para colocar uma saia e soltar seus cabelos, permitindo que ela pudesse dançar livremente, em sintonia com a energia de Oxum.

Enquanto a sessão de passes continuava, mais pessoas começaram a manifestar entidades, criando um ambiente dinâmico e aparentemente desordenado, onde não havia uma invocação formal ou uma ordenação clara das *incorporações*. A música e as palmas, porém, serviam como catalisadores dessas manifestações, e o espaço rapidamente se tornou pequeno para acomodar todos os que dançavam e expressavam as energias das entidades. Confesso que, na primeira reunião em que participei, essa espontaneidade e aparente falta de estrutura me deixaram confusa. Parecia, a princípio, que tudo era desconexo, sem uma lógica ritualística evidente. No entanto, com o tempo, compreendi que essa indeterminação é justamente o que dá corpo e originalidade à liturgia do Centro de Dona Glória. A ausência de uma

estrutura rígida permite que as manifestações espirituais ocorram de maneira mais orgânica e livre.

Na minha vez de receber o passe, uma mulher que estava ao meu lado caiu no chão chorando intensamente, gemendo de dor. Ela gritava frases estranhas, segurava a cabeça e pedia ajuda, claramente tomada por uma dor que parecia insuportável. Dona Glória, que até então estava *incorporada*, pareceu sair do transe e rapidamente veio ao seu auxílio. Ela pediu que todos presentes acompanhassem mais uma oração enquanto impunha as mãos sobre a cabeça da moça, murmurando palavras tão baixas que eu não pude entender o que dizia. O ambiente se tornou tenso e silencioso, com todos os olhares fixos na cena.

Dona Glória então convidou uma outra mulher, que estava sentada na primeira fileira, para ajudá-la. Era Tânia, que prontamente atendeu ao chamado e continuou com a imposição das mãos sobre a jovem, enquanto Dona Glória dava suporte espiritual. Permaneci parada, tentando ao máximo não interferir na situação. Após alguns momentos, a jovem começou a se acalmar, voltando a si, mas ainda chorava, exausta e emocionalmente abalada. Dona Glória, com sua habitual serenidade, tentou acalmá-la, explicando que o que havia acabado de acontecer era algo muito positivo. Segundo ela, através da moça, um irmão desencarnado havia sido libertado, o que deveria ser motivo de alegria, não de tristeza. Essa explicação pareceu reconfortar a jovem, que começou a se recompor.

O episódio que presenciei remeteu imediatamente ao processo de desobsessão<sup>48</sup> Kardecista, onde o trabalho espiritual é realizado através de preces, passes e orientações para a mudança de hábitos e o desenvolvimento espiritual. A maneira como Dona Glória conduziu a situação, utilizando-se de orações e do passe para aliviar o sofrimento tanto da jovem quanto do espírito, foi uma demonstração clara de como as práticas da Umbanda podem incorporar elementos do Kardecismo, adaptando-os à sua própria liturgia. Foi uma experiência que me marcou profundamente, evidenciando o poder que as práticas espirituais podem ter sobre aqueles que as vivenciam.

Enquanto a gira continuava, paralelamente ao evento intenso que havia acabado de ocorrer, Boiadeiro não interrompeu os passes. Retornou a incorporar em Dona Glória e seguiu abençoando cada pessoa presente, até a última, e então,

---

<sup>48</sup> Processo conduzido por um médium experiente, onde o objetivo é a liberação espiritual entre um desencarnado obsessivo e um encarnado obsidiado.

devido à grande quantidade de pessoas *incorporadas*, ele solicitou que se abrisse a roda de caboclo. Imediatamente, todos começaram a retirar as cadeiras da sala para abrir espaço, permitindo que a dança continuasse, agora ocupando todo o salão, acompanhada pelas palmas e pontos habituais.

Foi nesse momento que, pela primeira vez, presenciei Dona Glória *incorporar* Oxóssi. Até então, as reuniões seguiam um padrão bastante definido: Cosme abria e fechava a sessão, enquanto Boiadeiro conduzia toda a parte ritual. A transição de Boiadeiro para Oxóssi não foi marcada por um momento claro; a mudança foi repentina, perceptível pela dinâmica simbólica que se estabeleceu em seguida. Houve uma mudança significativa na postura de Dona Glória, que se mostrou mais ativa, e sua expressão facial, que antes era séria e concentrada, agora assumia um tom colérico e determinado. Ela apontava para o alto, como se empunhasse um arco e flecha, realizando gestos que evocavam a força e a habilidade do Orixá das matas, acompanhado pelos gritos e movimentos característicos que também eram replicados por outros filhos da casa que manifestaram a presença de Oxóssi.

Após alguns minutos, novamente sem uma transição perceptível, Boiadeiro retornou à cena, sinalizando o encerramento da roda. Ele realizou a bênção final e se despediu, completando o ciclo da *incorporação*. Com isso, Dona Glória retomou à direção. O contraste entre as entidades que haviam conduzido a sessão e a sua apresentação pessoal era evidente: o jeito alegre e sereno, a fala mansa e acolhedora de Dona Glória, em nada se pareciam com as energias intensas e poderosas que haviam tomado conta da reunião momentos antes. Ela finalizou a sessão com um agradecimento, encerrando o ritual com a mesma serenidade com que o havia iniciado.

Na saída, como em todos os eventos da casa, o almoço já estava preparado e posto na área externa. Dona Glória fazia questão de avisar que ninguém deveria sair antes de almoçar. Como grande anfitriã que é, ela passava de mesa em mesa, conferindo pessoalmente se todos estavam confortáveis e satisfeitos. Ela insistia para que todos se servissem não apenas da comida, mas também das frutas dispostas em abundância, encorajando todos a levarem o que desejassem para casa.

A grande mesa estava posta com requinte, evidenciando o cuidado e a dedicação com que tudo era preparado. A comida era farta e variada, e Dona Glória organizava as filas para o almoço com um rigor particular: uma fila para os homens e

outra para as mulheres. Ela fazia questão de manter essa demarcação. Se a comida de um lado acabasse, não era permitido pegar do outro, uma norma que todos respeitavam sem questionar. Essa organização, refletida nas regras do almoço, demonstra o quanto o ambiente da casa de Dona Glória é cuidadosamente gerido, não apenas em termos espirituais, mas também nas interações cotidianas. As regras, embora simples, são seguidas com rigor, reforçando a liderança que a sacerdotisa exerce naquela comunidade.

## 5.2 A reza de Santo Antônio

Escolhi esta festa para indicar as características gerais dos eventos dessa natureza no Centro, mas sem perder de vista suas especificidades e a riqueza de elementos simbólicos que ela me apresentou. A trezena de Santo Antônio<sup>49</sup> é uma tradição católica muito importante para Dona Glória, mas Valmir já me avisara que o catolicismo não caminhava sozinho naquele lugar:

*“- Quando eu devoto Santo Antônio, como Dona Glorinha faz, Dona Glorinha devota Santo Antônio. Mas Dona Glorinha sabe que no seu interior ela está devotando Ogum. Tanto é que a comida principal naquele Santo Antônio que ela dá é a feijoada, e a feijoada é a comida de Ogum, na religião do candomblé. Olha que coisa!”*

Para encerrar os treze dias de oração ao Santo, acontece todos os anos no centro uma grande comemoração que, segundo Dona Glória: “- *É a festa do dono da casa!*”. O convite para *A Feijoada de Santo Antônio de 2023* chegou para mim por mensagem no whatsapp, indicava o início às onze horas e pedia que se levasse um quilo de alimento não perecível para doação. Agradei e confirmei a minha presença. No dia, cheguei mais cedo, por volta das dez horas. O centro ainda estava vazio, apenas algumas filhas da casa davam os últimos ajustes na arrumação.

Em todas as festas a arrumação é um atrativo à parte. Nesta, desde o início do mês de junho, o sítio já estava enfeitado. A entrada simulava um arraial todo em madeira: muitas cores, bandeirolas, balões, fitas coloridas e até uma pequena capela estavam montados na grande área da entrada do sítio. Também havia um grande sistema de som, com cantores e músicos profissionais a postos. De fato, é uma grande festa. Dona Glória passava como sempre sorridente, mas desta vez

<sup>49</sup> São as orações que se fazem em louvor a Santo Antônio nos treze dias antecedentes à sua festa. Esta devoção é muito antiga: teve origem em Bolonha, na Itália, no ano de 1617. Fonte: <https://www.porciunculaniteroi.com.br/o-que-e-a-trezena-de-santo-antonio.html#:~:text=S%C3%A3o%20as%20ora%C3%A7%C3%B5es%20que%20se,It%C3%A1lia%2C%20no%20ano%20de%201617>

falou comigo reclamando que ainda não tinha conseguido se arrumar. Me pediu para tomar conta das mesas, avisando que não se pode retirar nenhuma cadeira para colocar em outra. Fiquei atenta ao meu serviço, e parece que todos já estavam avisados, pois ninguém nem tentou. Começaram a chegar mais convidados, a maior parte de pessoas que vejo sempre na espera pelos atendimentos ou nas reuniões, mas também figuras conhecidas de outros espaços: políticos importantes do estado, representantes de repartições públicas da região, o Padre da Paróquia de Cachoeira e algumas freiras estavam entre os presentes.

Todos os convidados eram servidos nas mesas com um cesto de pequenos pães, tradição católica<sup>50</sup> que foi integrada à Umbanda e também a alguns terreiros de Candomblé. Essa prática simboliza a partilha e a abundância, e é mais uma mostra de como elementos de fé cristã se entrelaçam com as tradições afro-brasileiras. Nesta ocasião especial, uma equipe profissional foi contratada para receber e servir os convidados, o que permitiu que as trabalhadoras da casa participassem livremente da festa. Observei que as doações que iam chegando eram levadas diretamente para o Centro<sup>51</sup>. Sempre que a porta se abria, um forte cheiro de incenso escapava, preenchendo o ambiente externo. Notei que somente duas mulheres tinham acesso ao interior do Centro durante a festa, o que sugeria que algo importante acontecia ali, possivelmente a preparação de oferendas ou rituais específicos em honra ao Santo / Orixá.

Apesar de ter sido solicitado apenas um quilo de alimento como doação, muitos convidados trouxeram fardos inteiros, as doações foram generosas. Pontualmente às onze horas, Dona Glória convidou a todos para se dirigirem à pequena capela montada no espaço. Dentro dela, a imagem de Santo Antônio estava posicionada ao lado de Nossa Senhora das Candeias, em um altar cuidadosamente preparado, adornado com flores e velas.

Dona Glória entregou um microfone<sup>52</sup> ao rezador<sup>53</sup> e se colocou do lado de fora da capela, enquanto observava emocionada toda a cena. Fiquei em pé bem ao

---

<sup>50</sup> A tradição da distribuição de pães de Santo Antônio após a missa, surgiu a partir da prática do próprio santo padroeiro que alimentava os pobres e os doentes com os pães do convento onde morava e estes, por sua vez, alegavam ficar curados ao comê-los. Assim, surgiu a tradição de abençoar os pãezinhos durante as missas de Santo Antônio e distribuí-los ao povo. Fonte: <https://shre.ink/aNfL>

<sup>51</sup> Assim Dona Glória nomeia o casarão principal, onde são feitos os atendimentos.

<sup>52</sup> A festa teve uma estrutura grande montada, com banda e sistema de som, ao contrário das reuniões que acontecem apenas ao som das palmas e canto dos assistentes.

<sup>53</sup> Pessoa que conduz as orações e cânticos.

seu lado. A capela era pequena, mas tinha uma estrutura que permitia que todos que estavam fora vissem o que acontecia do lado de dentro, e que todos pudessem interagir. Homens, mulheres e crianças acompanhavam fervorosamente as orações e ladainhas<sup>54</sup>, muitas delas em latim. Após a conclusão das orações, Dona Glória convidou o Padre da Paróquia de Cachoeira, que estava presente desde cedo, para proferir algumas palavras. Ele então fez uma breve pregação, destacando a história de Santo Antônio. As demonstrações de respeito e admiração mútua transcenderam as palavras. Em um gesto simbólico, ele a convidou para estar ao seu lado e contou algumas histórias que reforçam a importância dela enquanto líder religiosa daquela comunidade. Ele pediu palmas para a anfitriã e depois conduziu uma Ave Maria, unindo todos em uma oração conjunta. Ao final, passou a palavra de volta para Dona Glória que falou brevemente, visivelmente emocionada. Ela agradeceu ao Padre pela amizade, a Santo Antônio pela proteção e a Deus pela vida, antes de encerrar a reza e dar início aos festejos.

Iniciou-se uma sequência animada de apresentações: primeiro, uma tocante performance de violino, seguido pelo som contagiante de uma banda baile e, por fim, a energia vibrante de um forrozeiro. O festejo parecia não ter hora para acabar, com abundância de comida e bebida e também inúmeras homenagens a Dona Glória, que, como sempre, se movimentava pelo espaço, atenta a tudo e a todos, garantindo que cada detalhe estivesse perfeito. Antes de ir embora, senti a necessidade de me despedir dela, expressar minha gratidão por mais uma experiência rica e significativa. Olhei ao redor, procurando por Dona Glória em meio às pessoas, até que a vi, finalmente, sozinha na capela. Ou melhor, como ela mesma já me disse uma vez, estava "só e Deus." Fui até lá e pedi sua bênção, profundamente grata por fazer parte daquele momento sagrado.

## **6 VOZES DO TERREIRO: DIÁLOGOS IMPORTANTES.**

Desde o início, me propus a apresentar a Umbanda através de uma experiência vivencial, focando no que pude perceber pelos sentidos, das nuances do ambiente, das interações e dos rituais que presenciei. No entanto, sinto que é

---

<sup>54</sup> Forma de oração dialogada em que os fieis se ocupam das respostas, uma vez que o sacerdote recita uma frase e os fieis recitam a seguinte, e assim por diante.

Fonte: <https://www.dicio.com.br/ladainha/>

necessário agora mergulhar mais profundamente na experiência dos entrevistados, explorando o que cada um deles me revelou sobre suas vivências pessoais com o numinoso. Busquei oferecer um espaço onde eles pudessem atribuir sentido às suas experiências individuais, acreditando que essa abordagem me permitiria acessar também a compreensão coletiva da casa de Dona Glória. Através da percepção única de cada entrevistado - Valmir, Tânia e Lucas - pude conhecer facetas diversas da Umbanda, compreendendo-a não apenas como uma prática religiosa, mas como um organismo vivo e dinâmico, entrelaçado pelas vivências e crenças de cada um que faz parte daquele espaço sagrado. O resultado segue neste capítulo.

### **6.1 Valmir da Boa Morte e o Candomblé**

A participação de Valmir é emblemática, pois acentua o caráter agregador que a Umbanda de Dona Glória possui. A Matriarca, reconhecendo sua vasta experiência, entendeu que Valmir seria a pessoa mais adequada para falar em seu nome, certa de que ele honraria e respeitaria os preceitos da Umbanda, tanto quanto faz com o Candomblé. O atendimento a essa confiança se refletiu claramente no discurso do entrevistado, que destacou a compreensão de que Candomblé e Umbanda compartilham raízes comuns e, por isso, devem se manter unidas para fortalecerem-se mutuamente: - (...) *o Candomblé, tem muito da Umbanda e a Umbanda tem muito do Candomblé. Então é mais uma vez essa ressignificação da forma de culto na busca da sobrevivência e da manutenção.* Para Valmir, essa união não é apenas uma estratégia de fortalecimento, mas um ato de resistência fundamental do povo de axé.

Valmir demonstra esse compromisso na prática através de sua história com o Centro. Ele interage com os elementos simbólicos daquele espaço com devoção e propriedade, evidenciando seu profundo compromisso com a fé e a comunidade. Sua conexão emocional com o Centro é visível; durante a entrevista, ele deixa escapar muita emoção ao falar sobre sua participação em algumas atividades, e expressa devoção sincera à entidade Boiadeiro.

A nossa conversa enveredou para a história da Umbanda e o desenvolvimento do que se convencionou chamar de sincretismo religioso. O discurso de Valmir é potente, pautado pelo conhecimento teórico, mas não só. Sua fala é carregada de vivência, e ele consegue contextualizar e estabelecer relações

que provocam reflexões profundas. A compreensão estrutural e política do processo de escravização do negro africano e de subalternização da sua cultura o leva a questionar a ideia de um sincretismo pacífico e equânime que se imputa às religiões. Valmir, ao contextualizar a Umbanda dentro dessa história de resistência, nos faz repensar o sincretismo como um processo dialético, onde a cultura subalterna não apenas absorve a dominante, mas também a transforma, ressignifica e, em muitos casos, subverte. No caso da Umbanda, as muitas culturas que se encontram e se abraçam, emergindo como um espaço de luta cultural e espiritual, onde as tradições africanas encontram formas de persistir e se reinventar. Apresenta então sua perspectiva:

*“- Quando os negros, nossos ancestrais, foram raptados na África, vai nascer a primeira leitura de sincretismo. Porque o verdadeiro - não é que o outro é falso, mas aquele verdadeiro sincretismo dos negros que falava, que consternava isso com muita arte, é o sincretismo do navio. (...) Por que do navio? Porque todos ali estão em busca da liberdade de expressão racial, política, social e qualidade de vida. Então todos, ao saltarem em terra firme, vão se ressignificar. Por que vão se ressignificar? Porque vão fazer todo o possível e impossível para que esses deuses que ficaram em África, que estão ainda no seu ori, na sua cabeça e no seu coração, de uma certa forma, sejam cultuados. E agora como é que você, que tu cultua o vodun e eu o orixá e que nós éramos inimigos em África e agora como é que faz? A gente vai ter que se unir. A gente vai ter que se unir para se fortalecer. Daí então nasce o Candomblé. Porque o Candomblé é a maior força coletiva de celebrar. É uma junção de vários panteões para nascer, para ser criado a nação de Candomblé”*

Valmir continuou a desenvolver sua análise sobre a formação da Umbanda. Traçou um panorama das complexas articulações entre elementos religiosos de culturas tão diversas como as tradições africanas, o catolicismo europeu, o espiritismo kardecista e as crenças indígenas, demonstrando como essas interagem. Não me detive na apuração dos dados apresentados por Valmir num sentido de registro histórico, pois aqui neste trabalho o que interessa é acompanhar a leitura que o entrevistado faz do fenômeno em si e de todos os elementos que acredita estarem a ele relacionados. Mais do que uma simples fusão de crenças, Valmir vê na Umbanda um processo contínuo de resistência cultural e espiritual que começou com a escravidão e persiste até os dias atuais.

*“- E onde é que entra o Umbanda nisso aí? Gente, a gente está falando de cultos de África. E na África, o negro que chegava, eu não sei bem a palavra, mas acho que é crismado, acho que é convertido, acho que é batizado. Então esse negro tinha um cunho católico, mas ele não queria deixar o seu culto de descendência, o seu culto de raiz, o seu culto de família. Então ele celebrava o deus católico e os seus deuses de África. Então como era que esse espírito chegava até a mesa, que hoje a gente chama de mesa branca ou mesa de Oxalá. Isso tudo aconteceu em uma*

*mesa, porque ele não podia formar um terreiro de Candomblé, porque ele já era do cunho católico, ele já estava na linha católica. Então ele aí vai (sic) cultuar esses espíritos em uma mesa, e na mesa vai chegar os espíritos ancestrais de África. E, quem sabe também, caboclo. Sabe por quê? Porque essa junção da religião de matriz africana com o culto dos indígenas, isso vai nascer no estreito de Gibraltar há muitas centenas de anos, quando os bantos se unem aos índios de pele vermelha e um passa a emprestar o culto um para o outro. Então vai ver que a Umbanda, vai ver que o Angola dos caboclos nasce a partir daí. Só que aqui na Bahia vai haver uma nova ressignificação, que é os negros africanos escravizados que fogem para as matas e lá se encontram com os indígenas. Então daí é que vai nascer essa celebração do negro celebrar o deus indígena, que é o caboclo. O caboclo é o espírito ancestral indígena celebrado pelo preto, pelo negro. Então daí nasce o que a gente pode chamar de Umbanda. (...) Então, quando se quis buscar, se quis dar o direito de liberdade de expressar vários cultos, nasce a Umbanda. Porque dentro da Umbanda você expressa vários sentimentos. Você expressa o santo católico, você expressa o espiritismo, você expressa o recebimento do espírito afro e indígena. Isso é Umbanda. Porque nós do Candomblé, assim como eu me afirmo, eu recebo espíritos. O espírito que eu recebo não é meu. Eu o adquiri por uma questão ancestral, porque o meu caminho espiritual é com aquele orixá, aquele orixá é da minha descendência, é da minha família, é do meu povo de África no passado, de alguma forma ele veio para mim. Então, quando eu recebo esse espírito, já é o espiritismo se colocando”.*

O mito de origem da Umbanda aparece na narrativa de Valmir, assim como na dos outros entrevistados, evidenciando um certo consenso entre os adeptos do centro. Para eles, a fundação da Umbanda por Zélio de Moraes, com data, hora e local específicos, é compreendida não como um ponto específico de origem da religião, mas como um momento de formalização de um processo espiritual e cultural que já estava em curso há muito tempo. Esse entendimento reflete uma visão amplamente aceita na literatura umbandista, onde se reconhece que a Umbanda, em sua essência, é uma convergência de tradições espirituais que remontam a tempos anteriores à sua institucionalização. Essa narrativa também encontra eco na literatura espírita. Kardec (1988) argumenta que as religiões e as práticas espirituais são frequentemente formalizações de revelações progressivas, que se desenvolvem ao longo do tempo antes de serem plenamente reconhecidas pela sociedade.

*“- Mas isso só vai ser fortalecido no Rio de Janeiro. Quando o senhor, que eu esqueci o nome agora, recebe um caboclo, e esse caboclo manda que seja constituída a Umbanda como religião. Mas na verdade ela já existia. Ela já era constituída, mas não percebida pela sociedade, não percebida pela questão política, pela questão jurídica. Então a partir daí desse fomento, olha que coisa, de um caboclo é que a Umbanda é reconhecida no Brasil”.*

Valmir denuncia um processo de invisibilização da Umbanda na Bahia, com destaque para o Recôncavo Baiano. Segundo sua análise, essa invisibilidade não se

manifesta apenas na discrepância entre o número de terreiros, mas também na falta de protagonismo da Umbanda em relação ao Candomblé. Enquanto terreiros de Candomblé são amplamente reconhecidos, alguns sendo objeto de estudos acadêmicos e até mesmo tombados como patrimônio histórico, a Umbanda não recebe o mesmo nível de visibilidade ou reconhecimento. Valmir atribui essa disparidade a dois fatores principais. Primeiro, ele aponta a forte associação da Umbanda ao catolicismo, o que pode ter contribuído para uma percepção de sincretismo que dilui a identidade umbandista e a torna menos visível como uma tradição religiosa autônoma. E segundo, ele sugere que o Candomblé, já consolidado e muito fortalecido, especialmente no Recôncavo, pode ter contribuído para suprimir a expressão e o reconhecimento da Umbanda na região.

*“- Esse protagonismo da Umbanda ficou mais, embora a gente tenha alguns terreiros aqui, eu tinha muitos no passado, mas o Candomblé era ele que vinha mais aparecendo no seu protagonismo, porque nós tivemos muitos Candomblés, principalmente no recôncavo. E a Umbanda se destacou mais no Rio de Janeiro a partir dessa manifestação, desse caboclo lá. É que a Umbanda pode ser vista, mas as pessoas nunca alinhavam o Candomblé e a Umbanda, porque a Umbanda ela se divide em várias partes, mas tem uma parte do catolicismo que é muito forte, que é a celebração nas imagens católicas. Então a Umbanda não era vista, o Candomblé não era percebido por conta disso. Dentro de todo esse processo, a igreja católica estava envolvida. Por que a igreja católica está envolvida? Porque independente de você ter o seu culto de África, você tem que celebrar o deus branco, você tem que celebrar o deus católico. Caso contrário, percebe? Então aí vai haver uma junção dos espíritos de África, dos espíritos de matriz africana, com a celebração aos santos católicos e com o espírito indígena. Daí nasce o Umbanda. Isso é Umbanda. Mas só que Umbanda também é candomblé. Mas pela Bahia, não ter esta, esse costume, esse hábito e até porque o próprio candomblé em si já se vê mais fortalecido do que esse culto formado pelo Umbanda, então ele não aparece muito. Então só aparece mesmo o candomblé. Mas a Umbanda também é candomblé, percebe?”*

A fala mais ilustrativa sobre a correspondência entre as religiões de matriz africana emerge do depoimento sobre a formação do terreiro de Candomblé e a trajetória espiritual de sua Mãe-de-Santo. É particularmente interessante observar como o caminho dessa líder espiritual se desenha, começando com uma mesa branca em sua própria residência, inicialmente dentro de uma perspectiva espírita. Com o passar do tempo, essa prática evolui e ela abre um centro em uma linha Umbandista, onde os caboclos brasileiros são cultuados. Posteriormente, com a entrada de Iansã, a líder começa a cultuar também os orixás africanos, e se transforma em um terreiro de Candomblé. Há um evidente agrupamento, mencionado pelo entrevistado, que é confirmado pelo nome do espaço: Terreiro do Caboclo Guarany de Oxóssi. A figura do caboclo, comumente associada à

Umbanda, e a presença do orixá Oxóssi, um elemento central do Candomblé, destacam a convergência dessas tradições dentro de um mesmo espaço sagrado, sublinhando a complexidade e a riqueza das práticas religiosas afro-brasileiras

*“- Mãe Glorinha faz o que o meu terreiro faz, porque minha mãe não nasceu do Candomblé. Ela nasceu da Umbanda. Ela era filha de seu Neco lá em São Félix, que tinha o candomblé de Umbanda. Minha mãe era filha de Umbanda. Só que quando ela abre o terreiro, a pedido de Oxóssi que entrou no bolso dela através de uma cobra coral quando ela era adolescente e ela cultivou essa cobra na sua casa. Quando ela formou o terreiro de pessoas que vinham do sertão feridas, com problemas de cabeça, que meu pai curava, o dinheiro que essas famílias davam para minha mãe, quando ela acordava, ela recebia era o recado do povo que estava acompanhando ela: ói, meu pai falou que o dinheiro que entrou aí era para a senhora usar com nada, não comprar nem um tecido para a senhora. Isso aí é para comprar o buraco dele. E por isso nós temos o terreiro Guarani de Oxóssi, que foi comprado assim, adquirido assim. Mas só que quando minha mãe idealizou o espaço de culto aos deuses indígenas que são os caboclos, meu pai não fez nenhuma restrição que ela também poderia ampliar o Candomblé para receber a poderosa, como ele falava, que é a Iansã do Queto. Aí minha mãe teve que fazer o santo no Queto. Então, por isso, o nosso terreiro, ele é Queto Congo. Porque se a senhora for lá, vou ter a oportunidade de levar, com certeza um dia, a senhora vai ver que tem o chão batido de terra e do lado do chão batido de terra, a cerâmica. Porque os orixás dançam na cerâmica e os caboclos dançam na terra batida. Então, essa duplicidade de leitura, de forma de cultuar, é coisa da Bahia, é coisa dos negros baianos”.*

Valmir, ao longo de suas reflexões, delineia uma visão das religiões de matriz africana que é aberta e interconectada, evidenciando sua fluidez. No entanto, ele não deixa de expressar uma inquietação profunda com o que percebe como uma tendência emergente de introduzir inovações nessas tradições espirituais, em suas palavras, *“implantar coisas novas na religião”*. Embora não detalhe explicitamente quais seriam esses novos elementos, ele sugere que tal tendência pode levar a uma *mercantilização da fé* - uma espécie de negociação que, para ele, carrega o risco de desvirtuar a essência dessas religiões. Essa é uma ameaça que pode desviar a Umbanda e o Candomblé de suas raízes ancestrais, que, segundo ele, constituem o núcleo vital dessas práticas.

As preocupações de Valmir não são meramente retóricas; elas se mostram em ações concretas. Sua atuação à frente da Irmandade da Boa Morte e no Memorial dos Ancestrais<sup>55</sup>, integrado ao Terreiro Guarani de Oxóssi, exemplifica seu compromisso com a preservação da memória e da ancestralidade. Esses espaços funcionam não apenas como locais de culto, mas também como baluartes de

---

<sup>55</sup> Iniciativa de Mãe Madalena, preocupada com o possível desaparecimento das histórias do candomblé da região, principalmente com a morte de Yalorixás e Babalorixás, decidiu criar um memorial com o objetivo de registrar e preservar essas histórias.

resistência cultural, onde a história e a espiritualidade das tradições afro-brasileiras são orgulhosamente exibidas. Além disso, sua atuação política na cidade de Cachoeira reflete uma visão onde a proteção e valorização das tradições não se limitam ao campo religioso, mas se expandem para o social e o político, reafirmando a inseparabilidade dessas dimensões na preservação dos referenciais culturais africanos.

A análise apresentada pelo entrevistado nos incita a refletir sobre os desafios contemporâneos que as religiões de matriz africana enfrentam. As tensões entre a inovação e a tradição, entre a preservação da “essência” e a mercantilização, emergem como temas que revelam preocupações pertinentes e que merecem foco em novos estudos. Em última análise, a perspectiva de Valmir nos lembra que a sobrevivência e a força da Umbanda e do Candomblé dependem da delicada arte de equilibrar passado e presente, abraçando as transformações e mantendo a fidelidade a referenciais ancestrais.

## **6.2 A experiência da mediunidade narrada pelos *médiuns* do terreiro**

A mediunidade não é um fenômeno isolado, mas sim uma prática inserida em um contexto maior de ajuda espiritual e de promoção do bem estar coletivo. Busca-se aqui demonstrar a percepção dos *médiuns* participantes da pesquisa e tentar interpretar suas primeiras experiências de *incorporação*, além de compreender como se desenvolve o trabalho mediúnico no Centro de Dona Glória, pensando que desta forma é possível captar não apenas parte do que muitos afirmam ser um caminho pessoal de evolução, mas também entender o que fundamenta os rituais que se utilizam deste fenômeno no Centro. A mediunidade também é uma forma de cumprir a missão comunitária da Umbanda de servir ao próximo, auxiliando na cura e no aconselhamento espiritual.

A literatura umbandista afirma que este é um processo complexo, dinâmico e evolutivo. Nesse contexto, a experiência mediúnica na Umbanda é vista como uma parceria ativa e colaborativa entre o *médium* e a entidade. Ambos estão engajados em um processo de crescimento e desenvolvimento, onde cada sessão mediúnica contribui para o aprimoramento e a evolução espiritual de ambos. As percepções dos entrevistados sobre sua própria mediunidade oferecem uma visão mais

profunda dessa prática, revelando que o desconhecido, longe de ser temido, é abraçado como uma fonte rica de aprendizagem e desenvolvimento.

### 6.2.1 Tânia

Tânia oferece uma valiosa perspectiva sobre a inserção da doutrina espírita nos rituais do Centro de Dona Glória, onde atua como *médium*. Declarando-se espírita, Tânia parece empenhada em ressaltar a presença e a influência do espiritismo dentro da Umbanda: “- a Umbanda tem muito disso, da prática do amor, da caridade, que coincide também com a prática do espiritismo”. Para ela, essa convergência é evidente, pois, assim como no espiritismo, a Umbanda é fortemente marcada pela prática do amor e da caridade, valores centrais em ambas as religiões. Ao longo de nossa conversa, Tânia reiterou essa visão, reforçando a ideia de que, apesar das diferenças, há uma interseção significativa entre as duas tradições.

A compreensão de Tânia vai além das simples práticas rituais; ela percebe nuances importantes na dinâmica entre o espiritismo e a Umbanda, destacando as influências religiosas que moldaram a formação desta última. A prática mediúnica, especialmente a *incorporação*, é um ponto de diferenciação entre as duas tradições. Na visão de Tânia, a condução do *médium* e o ritual em si podem diferir, mas a essência espiritual que norteia ambos — o contato com os espíritos e o propósito de evolução moral — permanece semelhante. Ao abordar a origem e a formação da Umbanda, Tânia demonstra um conhecimento considerável sobre a confluência de tradições que deram origem à religião. Sua visão reflete a complexa intersecção entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

*“- É certo que alguns na Umbanda são denominados, né, os Orixás, Caboclo, depende da linha de cada um. E no Espiritismo a gente não utiliza esses termos. Então, a gente... Na verdade, são pessoas que já tiveram uma vida terrena, que foram representantes, né, de alguma religião, que pode ser católica, pode ser do próprio candomblé ou da Umbanda, e essas pessoas tem aí um papel para a humanidade. Então, a gente considera todos os espíritos de luz, espírito de ordem elevada, os espíritos inferiores, que somos nós ainda cheios de defeitos, né, e de coisas pra aprender. Então, assim, tem essa ordem de espíritos dentro do Espiritismo. Da Umbanda, a gente sabe que tem os orixás, os caboclos, os pretos velhos, as entidades das águas doces, das águas salgadas. E eles têm também uma história de vida, muitos deles foram mártires. E também tem essa ligação da Umbanda com a história dos ancestrais. É que muitos deles utilizavam de alguns santos católicos para poder desenvolver também a crença deles no terreiro, nas fazendas, no habitat deles, quando eles podiam, na maioria ainda na época de nos escravos, onde eles podiam ali festejar um pouquinho ou então relaxar através da música e da dança*

*devido a toda uma cultura que a raça, principalmente a africana, sofreu. Então, a gente sabe que tem toda essa ligação. Então, minha entrada na Umbanda é de contribuição e também de aprendizado. A gente sabe que onde tem a palavra de Deus, onde tem o amor, a caridade, nós espíritas estaremos atuando com o consentimento também de todo mundo da casa que a gente vai”.*

O desenvolvimento mediúnico de Tânia foi desencadeado por uma experiência inquietante com o mundo espiritual, através do seu irmão. Em nossa conversa, ela compartilhou como eventos inexplicáveis começaram a se repetir na vida dele. Tudo poderia ser visto como uma série de coincidências ou decorrentes de problemas psicológicos, mas Tânia percebeu neles uma natureza espiritual. Acredita que sua sensibilidade, já presente desde a infância, a preparou para reconhecer essas manifestações como algo sobrenatural. O episódio mais grave, e que se tornou um ponto de virada em sua vida espiritual, ocorreu quando seu irmão, em um acesso de agressividade extrema, revelou sinais claros de *incorporação*. Tânia relatou como, naquele momento crítico, segurou a mão dele no ar e foi confrontada por um olhar furioso, que não era o de seu irmão, mas de algo que estava nele. *“E aí eu disse: não, ele não tá sozinho”*, lembra ela. Este evento foi determinante para que Tânia iniciasse seu caminho dentro da doutrina espírita.

*“- E aí pronto, a partir desse dia, eu iniciei no Espiritismo e fiz meu curso de mediunidade, fiz o curso de passista, de facilitadora, que é para palestrante, fiz o curso de viagem astral, que a gente chama de projeção, fiz o curso de hipnose, de doutrinadora e depois passei a dar o curso também no próprio centro. Todos esses cursos que eu te falei, eu dou também. E nessa história toda aí, faz 34 anos que eu estou espírita, assim, nunca tenho abandonado e passei por todas essas experiências, fiz curso na Federação Espírita da Bahia, fiz online, fiz presencial e também aplico presencial. Já esse centro, como ele ficava na Pituba, aí quando ele veio pra Boca do Rio, eu já vim também com ele, continuei lá na Pituba, depois no da Boca do Rio e me tornei uma das fundadoras do centro. Já fui presidente e vice-presidente por duas vezes. No momento, eu estou vice-presidente do centro. E o centro hoje, de uma casa pequena, com as telhas de eternite. Hoje já tem dois andares, várias salas com várias atividades. Aí eu comecei já como médium, trabalhei como médium, coordenadora de juventude e filhos, a coordenadora das crianças, e como médium atuante, e hoje, no momento, médium, palestrante e também vice-presidente do CEM<sup>56</sup>.*

Ao refletir sobre seu trabalho no Centro de Dona Glória, Tânia descreve como sua atuação ali se alinha aos princípios do espiritismo kardecista. *“- Nessa situação, nesse contexto, eu me vejo atuando como atuo no espiritismo kardecista”*, afirma, evidenciando a harmonia que encontra entre as práticas umbandistas e os preceitos da doutrina espírita. Para Tânia, não há qualquer incoerência em participar dos

---

<sup>56</sup> Iniciais do Centro Espírita, Tânia não falou o nome.

rituais de um Centro Umbandista utilizando os ensinamentos espíritas como guia, e essa visão é compartilhada por Dona Glória, a líder do terreiro.

Tânia percebe seu dom mediúnico como a chave para sua contribuição nos trabalhos do Centro. Ela relata como sua inserção nesse ambiente foi feita de maneira cuidadosa e respeitosa, reconhecendo a importância de se adaptar às práticas estabelecidas na Casa ao mesmo tempo em que trazia sua própria experiência e conhecimento. Esse equilíbrio entre respeito à tradição e aplicação de seus dons pessoais destaca a flexibilidade e a receptividade que são características centrais da Umbanda, conforme discutido por estudiosos como Bastide (1971) e Ortiz (1999), que enfatizam o sincretismo e a abertura da religião para incorporar diversas influências espirituais e culturais.

Uma outra experiência marcante que Tânia compartilha é sua participação na comunicação com o espírito de um político que, supostamente, havia cometido suicídio. Esse episódio ressalta a importância da mediunidade como um meio de serviço espiritual, onde a comunicação com o mundo dos mortos se torna uma ferramenta para ajudar almas em sofrimento e a esclarecer situações complexas.

*“- Então, eu também vim de uma área que eu estudei muito e continuo estudando. Então, assim, isso tudo ajuda ao trabalho lá. Quer dizer, a gente já vai se preparando e com os pouquinhos que eu fui sendo chamada para dar um passe, pra poder falar de alguma coisa que tava lá, como alguns irmãos que estavam lá, que já frequentavam e que terminaram desencarnando. E aí eu via, sentia eles e comecei a falar ‘\_ olha, tá aqui, tá perto de fulano, sicrano, se comportando assim, tá mandando um recado’. Mas eu sempre me conduzindo com muito respeito para não invadir, né, digamos assim, porque tem a umbanda, tem toda uma seita, tem um dogma, tem o ritual dela, né? O espiritismo já não tem. Então, você chegar assim, logo de cara e ir colocando a sua posição ou o que você está visualizando ali, então, a cautela também fez parte, né? E aos poucos, Tia Glorinha e os irmãos de Luz lá foram dizendo, não, essa menina tem uma energia muito boa, vamos colocar pra trabalhar. Tem ali alguém perto dela, e aí eu mandava um recado. Diz que eu tô vendo uma pessoa assim, assim, assim aqui e que tá chorando muito e que tem dois familiares que tá... E aí foi um dos casos, né, foi um prefeito que faleceu e que a investigação tava (sic) dizendo que eles tinham se suicidado, né? E assim, eu não vi muito bem isso não, eles me falaram outras coisas e demonstraram muito carinho, muito amor pela família que tava lá. As sobrinhas, irmãs, etc. Então, assim, se você tem uma mensagem dessa num ambiente acolhedor e propício pra (sic) esse tipo de comunicação eu não posso, como médium, deixar só pra mim a informação. Então, aos poucos, eu fui falando e a Tia Glorinha, já conhecendo a gente aos pouquinhos, também foi introduzindo nesse trabalho. Hoje, já me chamam mais, assim, né? Mais corriqueiro. Mas, ainda, mesmo assim, ainda com toda cautela. Eu só me pronuncio quando estou convidada. É questão de respeito. Porque o ambiente, na verdade, é deles. Mas eu acho fantástico esse tipo de interação”.*

Tânia contou sobre o que, em sua visão, ocorreu do ponto de vista espiritual durante uma reunião na casa de Dona Glória, na qual estivemos juntas no dia

anterior à nossa entrevista. Ao descrever a experiência, Tânia detalhou como se dá sua interação com as entidades espirituais e o trabalho que realizou em benefício dos presentes. Sua narrativa oferece uma perspectiva intrigante sobre as dinâmicas que ocorrem em tais encontros, especialmente sob a ótica de alguém que acredita ser a ponte entre os vivos e os não vivos.

*“- Cristo não precisou de igreja, não precisou de nada pra poder fazer a caridade e ajudar os irmãos. E ontem, ontem não, no domingo, as energias estavam tão boas, estavam tão assim, sabe, à flor da pele, que eu visualizei Cristo bem mais alto, espalhando a luz dele por todo aquele salão, porque as energias, as pessoas estavam com a comunhão de pensamento, com uma condição de trabalho e com, assim, a dedicação, sabe? Uma entrega tão grande para fazer o bem que aquele bem ali foi revestido (sic) em luz, porque todos estavam nessa sintonia, né? Um ou outro que estivesse mais ou menos perturbado... Não foi. Não tirou o brilho nem tão pouco (sic) a força que estava ali, porque eles estavam na condição de solicitante de ajuda. E ali eu vi essa questão nítida, todos com muita boa vontade de ajudar e de fazer o bem e sair de lá melhor do que entrou. E os espíritos, os irmãos de luz, todos eles ali trabalhando, atuando de uma magnitude que só quem realmente tinha um pouco de condição de enxergar essa parte espiritual e ia ficar maravilhado. Então, teve momentos ali que eu fiquei com o olho fechado e conversando com eles, e alguns deles já me falando, ‘trata aquela pessoa ali que a mente dela está precisando, senão ela vai ficar doente de novo’. E aí a gente ia, fazia, dava um passe, tirava e depois o Boiadeiro chegava e falava, ‘venha cá você, você tá assim, você tá assado’. Entendeu? Então, um trabalho em conjunto e num silêncio. A gente não precisa abrir totalmente pra falar”.*

A trajetória espiritual de Tânia, marcada pelo desenvolvimento precoce de seus dons mediúnicos e pela sua capacidade de transitar entre o espiritismo kardecista e a Umbanda, oferece uma janela rica para compreender as complexas dinâmicas das religiões afro-brasileiras e o papel central da mediunidade. Tânia conta que desde a infância demonstrou uma sensibilidade espiritual. Ela conta que o fato de logo reconhecer e aceitar esse dom evitou o sofrimento associado à mediunidade não trabalhada, uma noção bastante difundida no universo umbandista. Conforme nos diz:

*“- (...) eu não entrei no Espiritismo como médium-tarefa por sofrer da mediunidade, como muito médium que a gente vê, né? Manifestando em qualquer lugar, ficando doente por conta da mediunidade... Não! Eu fui estudando, fui me desenvolvendo, criando já habilidades e conhecimento dentro da doutrina”*

O trabalho mediúnico de Tânia, tanto no centro espírita quanto na casa de Dona Glória, ilustra como a integração de diferentes tradições espirituais pode fortalecer a prática individual, especialmente em relação à prática da caridade, e também enriquecer a dinâmica ritualística do terreiro. Sua atuação mediúnica, que une elementos do espiritismo e da Umbanda, evidencia a flexibilidade dessa religião

em absorver e adaptar práticas que contribuam para o bem-estar coletivo e o desenvolvimento espiritual dos seus membros.

### 6.2.2 Lucas

Lucas é uma figura central nas reuniões e festas realizadas no Centro de Dona Glória, estando presente em quase todas as oportunidades em que lá estive. Ao que pude observar, a participação no centro e o envolvimento com a religião é um movimento familiar. Lucas é o irmão mais velho do iniciado que narrei no Capítulo 4.2, e tem também uma irmã mais nova que é *médium*, como ele (a menina aparenta ter por volta de doze anos e participa ativamente dos rituais e da roda de caboclo). Sua mãe e sua esposa também manifestam entidades durante as sessões. Ao refletir sobre seu processo de iniciação, destaca que a escolha de ser *médium* não é uma decisão consciente do indivíduo, mas sim um chamado da espiritualidade:

*“- A iniciação não é a gente que escolhe, é a espiritualidade. Na verdade, a gente nem sabe. É a espiritualidade que escolhe a gente. Ninguém fala assim, ‘eu quero iniciar, eu quero ser médium’, não. É a espiritualidade que define as suas raízes, a ancestralidade, vidas passadas para quem acredita. (...) Há sete anos atrás. Porque eu vim ter, na verdade, um conhecimento maior, de estudo que eu falo, né? Com o espiritismo”.*

Quando perguntei a Lucas como foi para ele se reconhecer como *médium* e vivenciar a experiência de *incorporação*, ele inicialmente expressou ter sentido medo e resistência. Esses sentimentos são comuns entre aqueles que enfrentam pela primeira vez a experiência, especialmente devido à opinião popular relacionada à interpretação de uma *possessão demoníaca*. Como já discutido, a ideia de ter o corpo *tomado* por algo ou alguém desconhecido pode ser profundamente assustadora e desestabilizadora. No caso de Lucas, essa tensão inicial foi suavizada pela sua formação espírita, que lhe forneceu um arcabouço teórico e espiritual para reinterpretar a experiência de *incorporação*. O espiritismo kardecista, com sua abordagem, segundo ele, mais racional e didática sobre a mediunidade, ofereceu a Lucas as ferramentas necessárias para entender a *incorporação*

*“- Não. Porque eu tive muitos problemas. Porque eu não aceitava, porque eu não achava justo. Entendeu? Porque o corpo é meu. Como é que o corpo é meu e eu vou deixar fazer algo que eu não sei o que era, não sei quem era? Porque não. Então, na cabeça de um jovem isso é difícil. E aí, quanto mais eu relutava, pior era. Entendeu? Pior era. Porque, como eu falei lá atrás, quem não tem as raízes, quem não tem as diretrizes, às vezes*

*você vai: 'Ah! Me senti mal aqui, senti um arrepio, não-sei-o-quê...' Isso é normal! Segundo Allan Kardec, todos nós somos médiuns, mas com graus diferentes. Diferentes. Você, com certeza, já conversou com aquela pessoa, 'Ah! Não senti essa pessoa, uma energia boa e tal...' Isso é uma unanimidade, entendeu? Só que é em um lugar correto, uma doutrina correta, um estudo correto, que aí sim você vai saber se você vai desenvolver o que é para desenvolver ou se não. Aí quem decide vai ser a espiritualidade. Mas segundo Allan Kardec, todos nós somos médiuns".*

Sua fala detalha os problemas que enfrentou decorrentes da não aceitação do seu dom. Diferente de Tânia, que conta ter iniciado por desejo e pelo *caminho do amor*, Lucas traz um exemplo do que é *vir pela dor*: “- *Porque já dizia a minha avó, quem não aprende com amor, aprende com a dor. E eu aprendi um pouco com a dor e venho aprendendo. Porque tem coisa que até hoje é difícil*”. Sua narrativa, ao detalhar os problemas decorrentes da não aceitação de sua mediunidade, oferece uma visão importante sobre a crença de que os desafios emocionais e espirituais que muitos enfrentam decorrem da resistência à sua vocação espiritual. Segundo se acredita, essa resistência pode gerar transtornos de diversas ordens: desde problemas de saúde, conflitos emocionais, e até situações de vida que possam vir a forçar o indivíduo a confrontar-se com a sua mediunidade. Esse desequilíbrio, segundo Saraceni (2007a), é o reflexo de uma desconexão entre o *médium* e sua missão espiritual, criando um vazio que somente pode ser preenchido pela integração de sua natureza mediúnica e pelo compromisso com seu desenvolvimento.

*“- Só que quando o médium é aflorado, ele sofre mais, é uma esponja. Entendeu? Aí eu comecei a ter problemas com festas, lugares com aglomerações, e aí uma série de coisas que eu não entendia. Aí com a doutrina, com o estudo, eu fui entendendo o porquê. Eu passava mal, determinado lugar a gente sentia ruim (sic), problemas com alcoolismo, e a gente não enxerga. Então assim, o médium ele tem que ter, eu acho assim, que a sociedade hoje é um pouco ignorante. Porque hoje eu não julgo muitos alcoólatras, não julgo muitas pessoas que são dependentes químicos, porque às vezes são médiuns mal doutrinados, mal tratados, que, se deixar, sucumbem e viram isso aí. E não tem noção do que está acontecendo. E se você chegar para um usuário de droga e falar assim, o porquê que ele faz aquilo, ele não vai entender. Entendeu? Ele só vai ser a química boa (sic). A energia, e falam relacionada à prostituição, mulheres envolvidas na prostituição, é a mesma coisa. São energias que se deixam se influenciar (sic) por energias ruins, energias malignas, porque a espiritualidade é um perigo, é bom mas também é um perigo, porque tem um lado bom e tem um lado ruim. E uma pessoa que tem essa sensibilidade e não se cuida, e não procura uma casa ou um centro espírita, que seja qual religião, que tenha em primeiro lugar Deus, a fé e a fraternidade, ela vai ficar perdida. E aí é um alvo fácil para isso aí, para o inimigo mesmo”.*

Saraceni (2007b) destaca que a mediunidade é uma via de evolução tanto para o *médium* quanto para os espíritos que se manifestam. Ele argumenta que a

*incorporação* acontece em um momento de parceria entre o *médium* e a entidade, onde ambos trabalham para a realização de feitos espirituais e para a evolução pessoal. Nesse contexto, Lucas compartilha que, a partir do momento em que ele aceitou a sua mediunidade, tudo começou a se organizar em sua vida. Foi quando, segundo suas próprias palavras, ele “*botou a cabeça no lugar*” e passou a entender que sua jornada espiritual não era um fardo, mas uma responsabilidade que ele deveria abraçar.

*“- Rapaz, eu posso dizer que eu comecei a aceitar algumas coisas, depois que meu avô faleceu, aí em seguida meu pai faleceu, em 2021. Aí eu comecei a ver uma série de coisas que estavam acontecendo, que falaram: ‘Rapaz, por que tudo está dando assim? Será que eu sou o pior do mundo?’ Só que a gente não consegue entender, só que quando você bota a cabeça no lugar, concentra, tem fé, aí a resposta vem. Porque tudo no tempo de Deus. E aí a resposta é melhor. Tinha coisas que aconteciam, eu falava, ‘rapaz, por que isso aconteceu?’ Eu não conseguia entender. Aí depois, lá na frente, a resposta espiritual vinha: ‘Aconteceu aquilo e aquilo com você, por que tinha que acontecer para livrar disso e disso... Se aquilo e aquilo que você queria fosse do jeito que você queria, ia acontecer isso e isso’. Só que a vantagem é essa, com o tempo a gente vai tendo a resposta. E a gente antes não enxergaria. Então hoje, se eu sair ali agora, chegar lá, o carro está (sic) com os quatro pneus furados, se fosse há um tempo atrás, eu ia surtar. Mas hoje, com a sabedoria, a doutrina que a gente tem, se estressa, se estressa. Mas no fundo dá aquele toque, algo tem um propósito”.*

Lucas relata que recebe uma entidade caboclo; segundo ele, um índio. É um homem de temperamento calmo, poucas palavras, mas durante as reuniões, sua postura muda drasticamente: ele assume um olhar altivo, com ares de guerra. Olha para os presentes com uma expressão colérica, enquanto circula pela sala. Às vezes grita e bate com as mãos espalmadas no chão, ou com o punho fechado sobre o próprio peito, gestos que simbolizam tanto a força quanto a autoridade da entidade que *incorpora*. Quando perguntei sobre a dinâmica do transe e a postura que assume ao *incorporar*, Lucas simplesmente afirmou:

*“- Mas não sou eu. Se você me perguntar como é, eu não sei. (...) Rapaz, na verdade você não entende. Você não entende! Até hoje, se eu lhe falar (sic) que até hoje, é uma sensação diferente cada vez que passa. Uma sensação diferente que eu não consigo nem explicar. Porque o médium... Existe (sic) de três tipos de médium. O inconsciente, o semiconsciente e o médium consciente. Para ser um médium consciente, ele tem que ter uma elevação espiritual imensa. Tem que ter anos e anos e anos... Porque ele está ali, mas não está. E o médium inconsciente é aquele que eu digo que geralmente é os iniciantes. O semiconsciente também é os iniciantes. Que nem eu sou, né? Iniciante, né? Aprendiz a gente é.*

A afirmação de Lucas de que "não entende" e que cada transe é uma experiência diferente também pode ser interpretada como um reflexo da relação dinâmica e imprevisível entre consciente e inconsciente. As forças autônomas do

inconsciente, quando acessadas, podem se manifestar de formas que o ego consciente não é capaz de controlar ou compreender totalmente. Essa descrição corresponde à experiência de muitos *médiuns*, que frequentemente relatam sensações de estranhamento ou de estar *fora de si* durante a *incorporação*, mas que ao mesmo tempo estão conectados a uma fonte maior de conhecimento e energia. O sentido é o aprendizado contínuo, pois o *médium* nunca deixa de ser um "aprendiz", como Lucas humildemente se reconhece.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho revelou a natureza plural da Umbanda, com sua capacidade de abraçar, associar e transformar elementos de diversas origens em uma prática religiosa coesa e significativa. Nesse sentido, é possível afirmar que cada casa de Umbanda exerce uma liberdade ritual impensável para outras religiões, pois, com o vasto conjunto de influências e de arranjos possíveis, cada dirigente tem a possibilidade de adotar uma forma particular de realizar as práticas rituais de seu centro. Essa liberdade não apenas permite uma maior expressão da individualidade de cada líder, como também enriquece a experiência espiritual dos praticantes, que podem encontrar um lugar para si dentro dessa diversidade ritualística.

Aqui tomado como referência para pensar o todo, o terreiro de Dona Glória ofereceu uma oportunidade para descortinar essa realidade complexa. Tudo nele reflete aspectos da individualidade de sua líder, principalmente a conformação ritualística da casa. As entidades, orixás e santos a quem a casa devota, quais festas vão acontecer e a quem vão homenagear, a comida que vai ser servida, a data das reuniões, definir se a casa vai crescer ou não, entre as tantas decisões que configuram a liturgia da casa; tudo depende de sua avaliação e desejo - e dos não-vivos que lhe inspiram.

É possível afirmar que a matriarca não é apenas uma líder espiritual; ela é o Centro. Simbólica e literalmente. Ela ocupa o centro das decisões, dos rituais, da organização como um todo, e, ao mesmo tempo, o Centro é o resultado do acúmulo de suas experiências com a espiritualidade e com a religião. É a ela quem todos procuram. Dona Glória acolhe pessoas que expressam sua fé de maneira diversa, integrando-as ao processo ritual e recorrendo aos dons espirituais que trazem de suas próprias tradições, como por exemplo a desobsessão praticada por Tânia ou as

rezas conduzidas pelo Padre. Essa diversidade dentro do terreiro expressa a natureza coletiva e inclusiva dos rituais umbandistas.

Para além do que ocorre no Centro, é notório que há uma problemática posta entre o exercício da “liberdade ritual” característica dos Centros de Umbanda e o movimento crescente que busca estabelecer parâmetros para nortear sua prática. Essa última tendência é observada por meio da oferta de cursos, pelo surgimento de *influencers* digitais que oferecem orientações por meio de redes sociais e, de forma cada vez mais frequente, pela publicação de livros, sejam de caráter doutrinário ou acadêmico. Esses materiais, no entanto, são marcados por uma ambivalência: por um lado, expressam a necessidade de definir o que seria a “essência” da Umbanda; por outro lado, esses mesmos textos ressaltam o risco de cristalizar a Umbanda em moldes rígidos, o que poderia sufocar sua capacidade de renovação e seu caráter inclusivo. Essa tensão reflete o desafio contínuo de equilibrar tradição e inovação dentro da prática umbandista.

Muitos autores afirmam que a prática central da Umbanda, inclusive em termos de identidade religiosa, é a *incorporação*; tema recorrente na maioria das obras, e sobre o qual recai uma questão terminológica importante. A discussão sobre o uso dos termos *possessão* e *incorporação* é significativa, pois revela uma evolução na forma como a Umbanda tem sido compreendida ao longo do tempo. A substituição gradual do uso do termo *possessão* por *incorporação* reflete uma tentativa de afastar a conotação pejorativa associada ao primeiro termo, buscando uma abordagem que respeite e valorize a experiência dos praticantes. A escolha dos termos é um posicionamento teórico e metodológico que influencia diretamente as interpretações e conclusões dos estudos sobre a Umbanda.

Além disso, esta pesquisa alega que as entidades espirituais que se manifestam através da *incorporação* podem ser interpretadas como imagens arquetípicas que emergem do inconsciente coletivo, e que, através dos corpos dos médiuns, dramatizam o mito das entidades. A psicologia analítica de Carl Gustav Jung sugere que a fenomenologia do mundo espiritual e do inconsciente coletivo compartilham semelhanças, permitindo uma investigação dos processos psíquicos relacionados aos aspectos sociais e religiosos.

As mitologias afro-brasileiras oferecem uma contribuição valiosa para a compreensão da psique, comparável ao uso já convencionalizado das mitologias clássicas greco-romanas. Elas oferecem à psicologia uma oportunidade de se

afastar de concepções eurocêntricas, permitindo uma abordagem mais respeitosa e adequada à diversidade cultural brasileira. Essa perspectiva não só enriquece o campo de estudo, abrindo portas para novas pesquisas que integram a riqueza simbólica das tradições religiosas afro-brasileiras, mas também contribui para o avanço da psicologia, oferecendo novas possibilidades para compreender a interseção entre cultura, espiritualidade e psique.

O Centro de Dona Glória destaca-se não apenas pela prática da Umbanda, mas também pela sua influência em Cachoeira, graças à liderança firme e personalidade cativante de sua matriarca. Dona Glória construiu um espaço com identidade comunitária única, que se reflete no prestígio da casa. Esse prestígio é evidenciado pela presença constante de líderes políticos e religiosos de diferentes origens, além do crescente número de *médiuns* e consulentes que frequentam o espaço, mesmo sem qualquer esforço organizado para atrair novos adeptos. Isso é motivo de orgulho dos filhos da casa, como revelam os entrevistados; para eles, a presença dessas figuras de destaque é um sinal claro do respeito e da importância que o Centro de Dona Glória conquistou na comunidade.

Neste Centro cabe candomblé, cabe catolicismo, cabe espiritismo, e quaisquer outras tradições que ali possam chegar - e Dona Glória e 'Seu' Boiadeiro venham a aprovar. O exercício religioso praticado na casa de Dona Glória revela a natureza sincrética e inclusiva da Umbanda, abrigando e abraçando uma ampla gama de tradições religiosas. No terreiro, mitos, santos, orixás, pirâmides, velas, ervas, fumo, perfume, altar, dança e muitos outros elementos convivem de forma fluida. As diversas influências não se aglutinam ou sobrepõem simplesmente; elas coexistem mantendo suas características, gerando um resultado ritual único, original e poderoso.

O ciclo de construção desta pesquisa, que iniciei me apresentando em duplo devir, enquanto antropóloga e enquanto crente umbandista, se completa agora não apenas através da conclusão desta escrita, mas também por uma transformação pessoal significativa, marcada pela adoção de uma nova identidade como "filha da casa" de Dona Glória, que me foi confiada por ela mesma lá pelo meio do caminho. O sentimento de pertencimento ao grupo não apenas reforçou meu compromisso com esta pesquisa, mas também aprofundou minha conexão com a Umbanda, permitindo-me compreender e experimentar de maneira mais plena os saberes e as práticas do terreiro. Este trabalho não é apenas um estudo acadêmico; é uma

reflexão sobre minha própria Gira, sobre o caminho que percorri, sobre aqueles que encontrei na travessia, e sobre a transformação que essa experiência trouxe para minha vida e compreensão do mundo. *Xetruá!*

*Eu fecho a nossa gira com Deus e Nossa Senhora  
Eu fecho nossa gira  
Sandore pemba de Angola  
Fechando a nossa gira nós pedimos a proteção.*

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, A. P. O Candomblé e a desconstrução da noção de sincretismo religioso: entre utopias do corpo e heterotopias dos espaços na diáspora negra. **Abatirá: Revista de ciências humanas e linguagens**, Eunápolis, Bahia, v. 2, n. 4, p. 357-388, jan. 2021. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13036> Acesso em 15 mai 2024

BAIRRÃO, J. F. M. H. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. **Estudos de Psicologia** (Natal), v. 10, n. 3, p. 441–446, set. 2005. Disponível em <https://www.scielo.br/j/epsic/a/pf7qBjZHVv6hQxytBLRnC5J/abstract/?lang=pt> Acesso em 05 jun 2021

BARRETO, R. M. **O Legado Junguiano: uma crítica civilizatória**. 2019. 69 f. Monografia (Especialização) - Curso de Formação em Analista, Instituto Junguiano da Bahia, Brasília, 2019.

BARROS, S. C. **Brasil imaginário: umbanda, poder, marginalidade social e possessão**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília. 2004.

BARROS, S C. A possessão como expressão da voz subalterna: o caso da umbanda. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 1, p. 1-8, 2009. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st8/Barros,%20Sulivan%20Charles.pdf> Acesso em 29 mai 2021.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo : Liv. Pioneira Ed., 1971.

BASTIDE, R. **O sonho, o transe e a loucura**. São Paulo : Três Estrelas, 2016.

BIRMAN, P. **O que é umbanda**. São Paulo : Brasiliense, 1985.

BIRMAN, P. Relações de gênero, possessão e sexualidade. **Physis**, Rio de Janeiro, volume 1, nº. 2, pág. 37-57, 1991. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-73311991000200003>. Acesso em 14 dez 2020.

BOYER , V. O dom e a iniciação: Sobre o impacto da literatura nos cultos de possessão no Brasil. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [Online], Biblioteca de Autores do Centro, 23 de fevereiro de 2005. Disponível em <http://journals.openedition.org/nuevomundo/601> Acesso em 05 abr 2024

BRITO, L. G. **O véu do congá de pai joaquim: cosmovisão, ritual e experiência - Ou sobre três aspectos do conhecimento umbandista**. Goiânia, 2017. Dissertação de mestrado em antropologia Social, Universidade Federal do Goiás. Disponível em <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/items/57927290-9191-433f-8b4b-f6783621047f> Acesso em 23 set 2021

CHAVES, L.; MUTTI, D. **Ensinos básicos de Umbanda**. Porto Alegre: Besourobox, 2018.

CHIESA, G. R. A sua religião é a antropologia: histórias e (des)caminhos de um antropólogo-aprendiz em um terreiro de Umbanda. **Religião & Sociedade**, v. 40, n. 2, p. 215–236, mai. 2020. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rs/a/z8ng7xFxCmXXjvr3h8GjJfs/abstract/?lang=pt> Acesso em 07 ago 2021

CUMINO, A. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo : Madras, 2015.

CUMINO, A. **Médium: incorporação não é possessão**. 2. ed. São Paulo : Madras, 2018(a).

CUMINO, A. **Orixás na Umbanda: um deus, sete linhas e muitos orixás**. 2. ed. São Paulo : Madras, 2018(b).

DEUS, V. P. de. **Mediunidade: um mergulho no mundo oculto dos terreiros**. São Paulo : Madras, 2002.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. Rio de Janeiro : Edições 70, 1991.

EDINGER, E. F. **Ego e arquétipo: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung**. -- 2. ed. -- São Paulo: Editora Pensamento Cultrix, 2020.

ELA, J.-M. **Restituir a história às sociedades africanas: promover as ciências sociais na África negra**. Edição conjunta: Portugal, Edições Pedagogo Ltda. Angola, Edições Mulemba. 2013.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Antropologia social. Rio de Janeiro : Zahar, 1973.

HILLMAN, J. **Estudos de psicologia arquetípica**. Rio de Janeiro : Arquiame, 1981

JACOBI, J. **Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C. G. Jung**. Petrópolis, Vozes, 2017.

JAFFE, A. **O mito do significado na obra de C. G. Jung**. São Paulo, Cultrix, 1995.

JORGE, É. F. C. Umbanda: a problemática questão de suas origens, o arranjo de sua cosmovisão. **Vivência**, n. 41, 2013 p. 153-164. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/4716/3868> Acesso em 12 abr 2022

JUNG, C. G. **Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo**. OC, vol IX/II Petrópolis: Vozes, 2018.

\_\_\_\_\_. **Tipos Psicológicos**. OC, vol. VI. Rio de Janeiro: Zahar. (2009).

\_\_\_\_\_. **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1996.

\_\_\_\_\_. **Estudos Psiquiátricos**. OC, vol. I. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. OC, vol IX/1. Petrópolis:Vozes, 2014a.

\_\_\_\_\_. **Psicologia e Religião: Psicologia da Religião Ocidental e Oriental**. OC, Vol. XI/1. Petrópolis : Vozes, 2013

\_\_\_\_\_. **Sincronicidade: a dinâmica do inconsciente**. OC, vol VIII/3. Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. **A vida simbólica: escritos diversos**. OC, VOL. XVIII/1. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **O eu e o inconsciente**. OC, Vol VII/2. Petrópolis : Vozes, 2015.

KARDEC, A. **O Livro dos Médiuns e dos Doutrinadores**. Tradução da 2ª. edição francesa por J. Herculano Pires. São Paulo - LAKE, 2004.

LAGES, S. R. C.. Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pombagira das Rosas. *Psicologia & Sociedade*, v. 24, n. 3, p. 527–535, 2012.

LARAIA, R. de B. **Cultura**: um conceito antropológico. 14. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MAGGIE, Y. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 181 p.

MARTINS, J. R; BAIIRAO, J. F. M. H. A criança celestial: perambulações entre Aruanda e o inconsciente coletivo. **Fractal, Rev. Psicol.**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, pág. 487-505, dezembro de 2009. Disponível em. <https://doi.org/10.1590/S1984-02922009000300005> Acesso em 14 dez 2020.

MAUSS, M. **Ensaio sobre a Dádiva**. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MORAIS, M. R. De macumba a umbanda: o processo de legitimação da religião dita genuinamente brasileira. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 17, n. 54, p. 1623, 31 dez. 2019. Disponível em <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/18180> Acesso em 30 mar 2024.

MOTA NETO, J. C. **A educação no cotidiano do terreiro: saberes e práticas culturais do tambor de mina na amazônia**. 2008. 193 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008. Disponível em [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetailheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=188936](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetailheObraForm.do?select_action=&co_obra=188936) Acesso em 30 mar 2024.

NASSER, Y. B. d'A. N. A identidade corpo-psique na psicologia analítica. **Estud. pesqui. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 325-338, ago. 2010. Disponível em [https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-4281201000020003](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-4281201000020003) Acesso em 15 dez 2020.

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

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

OTTO, R. **O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.** São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis : Vozes, 2007. 224p

PAREDES, A. S. O inconsciente em Jung e em Lévi-Strauss. **Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica**, São Paulo, v. 8, p. 100-110, 1990.

PARÉS, L. N. **A formação do candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia.** Campinas : Editora da UNICAMP, 2018.

PENNA, E. M. D. O paradigma junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 16, n. 3, pág. 71-94, setembro de 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-65642005000200005> Acesso em 14 dez 2020.

PENTEADO JÚNIOR, W. R.; RIBEIRO, V. da S. Vestir-se à boa morte: apontamentos sobre o vestuário em irmandades negras religiosas na região recôncavo da bahia. **Revista Mosaico - Revista de História**, Goiânia, Brasil, v. 10, p. 100–117, 2017. DOI: 10.18224/mos.v10i0.5545. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/5545> Acesso em: 28 ago. 2021

PRAXEDES, W. L. de A. (2011). Preconceitos contra os negros na obra Memórias, sonhos, reflexões, de Carl Gustav Jung. **Revista Espaço Acadêmico**, 11(126), 118-126. Disponível em <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/download/15210/8138> Acesso em 11 jan 2021.

RIVAS, M. E. G. B. M. **O mito de origem: uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico.** São Paulo : Arché Editora, 2013.

RODRIGUES, M. F. Raça e criminalidade na obra de Nina Rodrigues: Uma história psicossocial dos estudos raciais no Brasil do final do século XIX. **Estud. pesqui. psicol.**, Rio de Janeiro , v. 15, n. 3, p. 1118-1135, nov. 2015 . Disponível em [https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-4281201500030019](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-4281201500030019) Acesso em 25 mar 2021.

ROHDE, B. F. **A Umbanda tem fundamento, e é preciso preparar: abertura e movimento no Universo Umbandista.** Salvador, 2010. Dissertação (Mestrado em

Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia. Disponível em <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/8977?mode=full> Acesso em 31 mar 2024.

ROSA, G. J. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira,. 1986.

SANTOS, M. S. Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista?. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 6, n. 12, p. 145-156, 3 jun. 2008. Disponível em <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/444> Acesso em 21 fev 2021.

SARACENI, R. **Doutrina e teologia de Umbanda Sagrada**. São Paulo: Madras, 2007(A).

SARACENI, R. **Rituais Umbandistas: oferendas, firmezas e assentamentos**. São Paulo : Madras, 2007(B).

SEPROMI (org.). **Mapeamento dos Espaços Religiosos de Matriz Africana do Recôncavo**. Salvador: Egba, 2012.

SERBENA, Carlos Augusto. Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na psicologia analítica. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia , v. 16, n. 1, p. 76-82, jun. 2010 . Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672010000100010&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672010000100010&lng=pt&nrm=iso)> Acesso em 11 nov. 2020.

SHAMDASANI, S. **Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência**. Aparecida : Ideias e Letras, 2011.

SIMAS, L. A. **Umbandas: uma história do Brasil**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2021.

SOARES, E. L. R. Sexualidade, sensualidade e cultura. **Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade** – UESB. ISSN 2525-4715. Ano 2, número 3, volume 3, Janeiro –Junho de 2017. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/1572/1355> Acesso em 03 mar 2021.

STEIN, M. J: **O mapa da alma – uma introdução**. São Paulo : Cultrix, 2006.

TURNER, V. **Floresta dos símbolos: aspectos do ritual ndembu**. Niterói : EdUFF, 2005 [1967].

VIEIRA JÚNIOR, I. **Torto arado**. São Paulo : Todavia, 2019.

ZACHARIAS, J .J. M. **Ori axé: a dimensão arquetípica dos orixás**. São Paulo : Vetor, 1998.

ZACHARIAS, J .J. M. **Exu, meu compadre: uma abordagem analítica**. São Paulo : Sattva Editora, 2019.

ZITZKE, V. A. Umbanda é de Crença Espírita. **Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, Goiânia, Brasil, v. 24, n. 4, p. 481–491, 2014. DOI: 10.18224/frag.v24i4.3347. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/3347> Acesso em: 27 jul. 2024.