

Andrezza Pereira de Souza

“Eu não seria quem sou, se não estivesse no axé”:

Trajétórias de mulheres portuguesas na Umbanda

**Dissertação para a obtenção de Grau de Mestre em Antropologia, área de especialização
em Culturas Visuais**

Versão corrigida e melhorada após defesa pública

Orientador: Prof. Dr. João Leal

Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Stela de Almeida Cunha

**Lisboa
2022**

Andrezza Pereira de Souza

**“EU NÃO SERIA QUEM SOU, SE NÃO ESTIVESSE NO AXÉ”:
trajetórias de mulheres portuguesas na Umbanda**

**Lisboa
2022**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Antropologia – Culturas Visuais pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, realizada sob a orientação científica do Professor Dr. João Leal (FCSH-NOVA) e coorientação científica da Professora Dra. Ana Stela de Almeida Cunha (CRIA).

*Às minhas avós, matriarcas da família,
Ivânia (in memoriam) e Maria do Carmo.*

AGRADECIMENTOS

Um trabalho nunca se constrói sozinho, e de facto, esta dissertação foi feita por muitas mãos - sobretudo, mãos femininas. Sou grata a todas que me receberam, partilharam um pouco dos seus mundos comigo, me acolheram e me incentivaram nas maiores intempéries da minha vida. A realização da presente pesquisa não seria possível sem a contribuição de pessoas muito especiais, e de seres encantados que nunca soltaram a minha mão ao longo deste percurso. De múltiplas formas, vocês fazem parte desta pesquisa.

Agradeço, primeiramente, à Zambi, pela oportunidade de ser nesta vida e por me permitir chegar até aqui.

Agradeço a todos os orixás, especialmente à Oxalá, “Epa Babá!”, Yemanjá, “Odô Iyá!”, Oxóssi, “Okê Orô!” e Obaluaê, “Atotô!”, pela energia vital que nutre a minha alma, e por não me deixarem desistir nos momentos mais turbulentos.

Agradeço a todas as forças, seres e entidades que me guiam e me protegem.

Agradeço aos meus pais, Aline e Ubiratan, por sempre terem acreditado em mim e me incentivado. Mesmo nas escolhas sobre as quais eu mais tive medo – sair de casa, deixar o Brasil para vir a Portugal –, eles nunca duvidaram da minha capacidade. Obrigada pelo apoio incondicional, pela entrega à nossa família, pelo amor farto e por me mostrarem a mais valiosa virtude: a união. Sempre teremos uns aos outros, não importa onde estivermos.

Agradeço à minha irmã, Beatriz, pelo amor genuíno, carinho e cuidado incondicionais.

Agradeço às minhas avós, Ivânia (*in memoriam*) e Maria do Carmo, as matriarcas, pioneiras em tantas coisas na família; aquelas que abriram os caminhos e criaram possibilidades para que eu pudesse ir além. Vocês são meus maiores exemplos e inspirações. Obrigada por tudo!

Agradeço às minhas tias Sara, Suzana e Fabrícia, e aos meus tios Anselmo, Adson e Jampy, por serem essenciais à minha formação e por todo o suporte. Vocês são os meus pilares.

Agradeço à amiga e coorientadora Ana Stela Cunha, por ter sido a ponte desta pesquisa e de encontros tão potentes neste lado do Atlântico. Obrigada por enxergar a vida com leveza e magia, e por partilhar este olhar comigo. Sou imensamente grata por cada troca e por cada

instante de companheirismo. Obrigada por ser a minha mentora e a mulher mais generosa que eu já tive o prazer e a honra de conhecer.

Agradeço ao pai de santo João Godinho de Yemanjá, responsável pelo centro religioso onde realizei esta investigação, por me abrir as portas e sempre me receber de forma tão calorosa e acolhedora.

Agradeço, de todo o meu coração, a todas as mulheres, mães e filhas de santo da Tenda Mãe Yemanjá pelos momentos partilhados, pela recepção e pelos afetos. À inestimável contribuição ao se disponibilizarem a dividir suas experiências espirituais e suas trajetórias de vida comigo, muito obrigada pela confiança!

Agradeço às minhas amigas-irmãs Lohana Oliveira, Yeza Lojo, Juliana Moreira, Maria Amadeo, Beatriz Chambela, Julia Queiroz e Natália Tavares por existirem-mulher e, resistindo, ensinam-me que é possível existir em conjunto. Obrigada por me fazerem ser-plural, múltipla, e por estarem, mesmo longe, tão perto.

Agradeço ao grupo EducAr, meu coletivo-família e, em especial, ao Danilo Cardoso por ter sido o meu porto-seguro em Portugal, por ter me recebido de braços abertos e ter me feito sentir pertencente a um lugar e parte de uma família, mesmo num país que nos grita que não devemos estar aqui. Obrigada pelo cuidado, pelos abraços-casa, por me despertar sorrisos largos e pela paciência ao ouvir tantas das minhas lamúrias.

Agradeço à Janaína Pereira, pelo imenso apoio, pelas contribuições académicas e pessoais tão generosas e pelo riso frouxo que traz tanta leveza às nossas conversas e idas ao campo.

Agradeço à Juçara Marçal por ter disponibilizado a letra da *reza-canção* que abre este trabalho, antes mesmo do lançamento público. É uma honra enorme poder cultivar, reverenciar e celebrar a ancestralidade feminina negra-africana através das suas palavras.

Agradeço ao meu orientador, Professor Doutor João Leal, por me apontar possibilidades e pelos excelentes pareceres dados.

Por fim, mas desde o início, agradeço ao Esteban, meu companheiro de vida, pela dedicação e apoio, sempre amoroso e paciente, por iluminar meus maus tempos e contratempos com imensa luz. Eu te amo, *cielo mio!*

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo investigar as narrativas e memórias de oito mulheres integrantes do Terreiro de Umbanda Tenda Mãe Yemanjá, localizado em Quinta do Conde, no concelho de Sesimbra, na área Metropolitana de Lisboa, em Portugal. A partir de um olhar atento às narrativas femininas, buscou-se compreender como elas chegaram até a Umbanda e compreendem a si mesmas e seus processos de conversão religiosa, bem como suas estratégias para conciliar as responsabilidades do Terreiro com demandas profissionais e afetivas, notadamente suas relações íntimas e familiares. Para tanto, foi realizado um trabalho de campo que privilegia a observação participante, a realização de entrevistas semiestruturadas e a produção de um levantamento bibliográfico sobre transnacionalização, agencialidade e subjetividade nas experiências religiosas afro-brasileiras em Portugal, com especial destaque para o gênero enquanto marcador de relevância para a compreensão das dinâmicas sociais em Terreiros de religiões afro-brasileiras no Brasil e na Europa. A partir da constatação da ausência de pesquisas que buscam ouvir e adotam como ponto de partida as trajetórias de vida de mulheres que ocupam papéis fundamentais para a plena atividade dos Terreiros de Umbanda em Portugal, esta pesquisa procura contribuir com os estudos de religiosidades afro-brasileiras analisando como elas se relacionam com o campo religioso e como compreendem a si mesmas e seus processos de conversão.

Palavras-chave: Umbanda; Portugal; Mulheres; Memória; Conversão Religiosa.

ABSTRACT

The present work aims to investigate the narratives and memories of eight women members of the “*Terreiro de Umbanda Tenda Mãe Yemanjá*”, located in Quinta do Conde, in the council of Sesimbra, in the metropolitan area of Lisbon, Portugal. With a careful look at the women's narratives, we sought to understand what led them to Umbanda, and how they perceive themselves and their religious conversion processes, as well as the strategies used to reconcile their responsibilities of the *Terreiro* with their professional and affective demands, notably in their intimate and family relationships. For this purpose, the research's fieldwork privileges a methodology of participant observation, the interviews were semi-structured, and the bibliographical survey focuses on transnationalism, agency and subjectivity in Afro-Brazilian religious experiences in Portugal, with an emphasis on gender as a relevant marker for the understanding of social dynamics in *Terreiros* of Afro-Brazilian religions in Brazil and Europe. This work's relevance emerges from the absence of research that adopts as a starting point the trajectories of the women who occupy fundamental roles for the activity of *Terreiros* of Umbanda in Portugal. For this, the investigation seeks to contribute to the studies of Afro-Brazilian religiosities by analyzing how those women relate to the religious field and how they understand themselves and their conversion processes.

Keywords: Umbanda; Portugal; Women; Memory; Religious Conversion.

Yami Oxorongá

(Música: Kiko Dinucci/Letra: Juçara Marçal)

*Colofé, ó mãe ancestral! matriz
pena, escama, transmutação
feiticeira desde o céu à raiz
iyami oxorongá*

*Tá em mim, em mãe, tá em vó também
bisavó e tataravó
pomo, pomba, punho, entre o mal e o bem
iyami oxorongá*

*Salve, iyami ilê orô
iyami ilê orô
nanã, iemanjá, oxum, obá, ewá
iyami ilê orô
iyami ilê oro
nanã, iemanjá, oxum, oyá
epa!!!*

*Eleyé, mulher ancestral! matriz
pena, escama, transmutação
feiticeira desde o céu à raiz
iyami oxorongá*

*Tá em mim, em mãe, tá em vó também
bisavó e tataravó
pomo, pomba, punho, entre o mal e o bem
iyami oxorongá*

*Salve, iyami ilê orô
iyami ilê orô
nanã, iemanjá, oxum, obá, ewá
iyami ilê orô
iyami ilê oro
nanã, iemanjá, oxum, oyá
epa!!!*

Iyami ilê orô: “minha mãe da casa sagrada”

PRÓLOGO	10
INTRODUÇÃO	14
<i>Caminhos de mim ou De onde eu vim e aonde estou</i>	17
Organização e estrutura da dissertação	21
CAPÍTULO 1 - O CAMPO DE PESQUISA E OS PERCURSOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS	24
1.1 Uma antropóloga umbandista no/do campo	24
1.2 Mergulhando em teorias e aportes metodológicos	27
1.3 Desafios da pesquisa em tempos de pandemia	35
CAPÍTULO 2 - MULHERES DA TENDA DE YEMANJÁ: ANA CRISTINA, ISABEL, INÊS, SÓNIA, SOFIA, MARIA MARIZETE, MARIA LUISA E MARIA DA NAZARÉ	41
CAPÍTULO 3 - “SÓ ME FALTAVA CASAR E MORRER”: REFLEXÕES SOBRE RELIGIOSIDADES CRISTÃS E AFRO-BRASILEIRAS EM PORTUGAL	46
3.1 Cenário religioso português	46
3.2 Fluxos e reflexões: sobre as origens da Umbanda em Portugal	52
3.3 Terreiros e relações de género	55
CAPÍTULO 4 - “EU CONHECI UM OUTRO MUNDO, UMA OUTRA FORMA DE VER O MUNDO QUE EU NÃO CONHECIA”: HISTÓRIAS DE MULHERES DA/NA UMBANDA	59
4.1 “Acabei por entrar à roda, e foi das melhores coisas que fiz até hoje”: chegar e pertencer a um Terreiro	61
4.2 “Eu senti que a Umbanda me ajudou. Senti na pele, senti no cérebro, senti no corpo todo”: acolhimento, cura e caridade	71
4.3 “Sempre que tenho dúvidas na gira, eu olho para ela e percebo que ela está a falar comigo”: iniciação e sentidos do pertencer	77
4.4 “Não é fácil, isto requer muita dedicação, há muita coisa para aprender, há muita coisa para saber”: obrigações e responsabilidades	85
4.5 “Aqueles pessoas que formam o Terreiro do Pai João, para mim, são como uma família”: tecendo afeto, comunidade e família	89
CONCLUSÃO	94
REFERÊNCIAS	98
ANEXOS	104
Anexo A - Fotografias da Primeira Ida ao Campo de Pesquisa	104
Anexo B - Entrevistas realizadas via plataforma Zoom	112

PRÓLOGO

Ilú Obá de Min, em yorubá¹, faz referência às mãos femininas que tocam os tambores para o rei *Xangô*², o *Orixá* da justiça. Dentro de um *Terreiro*³, se seguirmos as mãos das mulheres como se o olhar fosse uma lente teleobjetiva, em plano detalhe, veríamos sua força por toda parte. Para além da feitura da *comida de santo*⁴, que alimenta o elo entre os encarnados e encantados, as mãos das mulheres foram moldadas para cultivar raízes. Elas tecem a ancestralidade em seus *fiões de contas*⁵, colhem as ervas da terra, acolhem outras mulheres em um abraço e costuram conexões para além-mar.

As minhas mãos repousavam no colo ansiosas, mas sem tremores, esperando pela cerimônia que estava por começar. Lembrei que há dois meses atrás elas seguravam minha bagagem de mão, prontas para embarcar em um voo do Brasil para Portugal que escreveria novas linhas na geografia da minha palma. Essas mesmas mãos abriram a portinhola da janela do avião para ver as nuvens brancas antes de aterrissar, abriram as portas do meu primeiro quarto no centro de Lisboa e vinham abrindo os caminhos que me trouxeram até aqui.

Na Tenda Mãe Yemanjá⁶, na freguesia da Quinta do Conde, na margem sul de Lisboa, a *Orixá*⁷ da *casa*⁸ é a rainha das águas salgadas. Talvez razão para este ser um lugar de encontro, “seio de mãe” num Terreiro de Umbanda, religião originária do solo brasileiro e que hoje prospera tão longe de sua nascente. Parece que viajou pelo Atlântico carregada nas saias de ondas da Mãe de todos os peixes.

¹ Língua, cultura e civilização de origem nigeriana. As informações sobre as categorias êmicas são baseadas, sobretudo, na tradição oral e na sabedoria dos povos de Terreiro. Por vezes, haverá a indicação de uma ou outra obra ou autor.

² *Orixá* masculino associado aos raios trovões e as rochas/pedras. Considerado o deus da justiça, sua saudação é “*Kaô Kabecilê*”.

³ Local onde são cultuadas as divindades. Também denominado, na ocasião dessa pesquisa, como *tenda* ou *casa*.

⁴ Comida elaborada em ritual determinada para cada *entidade* ou *Orixá*.

⁵ Colar feito de miçangas coloridas utilizado no pescoço. Também conhecido como “guia”, cada um possui as cores características de cada entidade ou *Orixá*.

⁶ Nas redes sociais do Terreiro, o nome da *Orixá* aparece redigido ora como *Yemanjá*, ora como *Iemanjá*. Adoto o uso de *Yemanjá* na intenção de padronizar o uso na dissertação.

⁷ Na cosmopercepção *nagô*, são essencialmente ancestrais divinizados que, em vida, estabeleceram vínculos que lhes garantiram controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhes a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento da propriedade das plantas e de sua utilização (Verger, 1981).

⁸ Outra forma de se referir ao Terreiro de Umbanda.

Chegou mais uma mulher à casa; é momento de partilha! Senta-se no chão, abre-se a roda para o relato que transcende palavras e navega por emoções, feridas ainda abertas, aceitação e cura. Mulheres que se movimentam pelas suas próprias travessias para se fortalecerem no encontro com a trajetória das outras. Mas todos esses laços só se amarram por conta das mãos femininas - são elas que fazem a força virar trabalho e cura. Aqui não há vaidade: é preciso entrar com os pés no chão, a alma limpa, as roupas brancas e folgadas. Os adereços são dispensáveis e o despir-se do ego é fundamental para se conectar.

Na semana anterior, ouvi o relato de uma mulher que encontrou a Tenda Mãe Yemanjá depois de passar por uma perda familiar de grande impacto. Vivendo o luto, a mulher vinda da religião católica - a mais cultuada em Portugal - mergulhou nos caminhos do *axé*⁹. Ali, achou um espaço de cura e paz espiritual que faz a onda descansar na praia e esperar pelo próximo ribombo - agora um filho que a *Pomba-gira*¹⁰ revelou que o seu corpo estava por gerar. Cada mulher trazia um pequeno universo quando partilhava sua história de vida e bom mesmo era poder ouvi-las.

Nesse dia, quando minhas mãos repousavam ansiosas, era dia de *gira aberta*¹¹ e mulheres viajantes de muitas águas também estavam ali. Durante os preparativos, as mãos se juntavam na cozinha para preparar o prato de oferenda, o *eboyá*, comida preferida de *Yemanjá*, feita de milho branco e camarão seco, enquanto outras mãos preparavam o que seria servido aos visitantes. “Está bom ou mete mais sal?”. Era preciso mais uma pitada na ponta dos dedos. As mãos pegaram o punhado e, com um movimento circular, giraram por cima da panela. Provou. “*Agora está bom*”.

Logo depois, mãos reunidas no barracão arrumavam o altar com flores azuis e brancas, colocavam frutas, velas, os espelhos cor de prata, repousavam o *adé*¹² esperando pelas filhas e filhos que iriam vesti-lo na cabeça. O Pai João Godinho de Yemanjá colocaria um deles, sucessor de Mãe Virgínia de *Nanã*¹³, primeira Mãe-de-Santo portuguesa, ele havia me recebido como uma filha que retornava à casa. *Acolhimento* sempre foi palavra guia no *Terreiro*, e era notável neste processo de boas-vindas o afeto através dos abraços, do *passé*¹⁴, do toque e do aperto de mãos.

⁹ Termo polissêmico que, em geral, designa “energia vital”.

¹⁰ As *Pomba-giras* são entidades da Umbanda comumente compreendidas como manifestações femininas dos exus.

¹¹ Ocasão em que as cerimônias do Terreiro são abertas ao público externo.

¹² Do idioma yorubá, significa “coroa”. Ornamento para a cabeça usado pelos *Orixás*.

¹³ *Orixá* feminino que está presente desde a origem da Terra, é conhecida como um “*Orixá velho*”, primordial. Seu domínio é o pântano e as águas lamacentas e sua saudação é “*Saluba*”.

¹⁴ Conjunto de práticas religiosas e energéticas com o intuito de transmitir energias, cura, equilíbrio espiritual, serenidade e bençãos.

Tal qual a Mãe Virgínia, as mulheres na Umbanda são *fundamento*; guardam a força da compreensão do mundo e da paciência. Elas são como *Iroko* (Rufino & Simas, 2010), a árvore mais antiga do mundo segundo algumas cosmovisões africanas - e, portanto, também a raiz mais antiga. Os abutres, aves necrófagas que são mensageiros do *Iroko*, nos contam que não somos donos do tempo e nem de coisa alguma, pois nossa matéria é finita. Contudo, junto às mulheres, podemos entender a memória ancestral infinita que nos ajuda a sermos “mães de nós mesmas”.

Esse aprendizado acontecia na Tenda através de relatos sobre as experiências de vida de outras mulheres. No compartilhamento de histórias de mulheres que se transmutam, abrem mão de antigas crenças e redescobrem outras, vamos criando nossas próprias asas e nos tornando dispostas a “voar” em novos imaginários. Como diz um velho provérbio do Congo, “os pássaros têm asas porque elas lhes foram passadas por outros pássaros” (Rufino & Simas, 2010).

Os *atabaques*¹⁵ começaram e minha mente voltou para a cerimônia. Na força da *gira*, eu me sentia viva porque estava encantada com tudo que me rodeava e sabia que só o desencanto é a morte verdadeira. O canto que não me deixaria mais sozinha estava ali, entoado nas vozes que cantavam “*Cada vez que um novo dia raiar/ Quase choro de pensar/ Penso no sol e nas ondas do mar/ E na beleza de Mãe Yemanjá!*”.

Yemanjá é a mãe de todos, a divindade que está no princípio da criação do mundo, criou seus filhos e os dos outros *Orixás*¹⁶. Ela comanda as fases lunares, determina as vazantes e as marés, é a força das águas que governa e rege todo universo. São múltiplos os seus nomes, assim como são múltiplas as mulheres: *Janaína*, *Dandalunda*, *Marabô*, *Princesa de Aiocá*, *Inaê*¹⁷.

No *Terreiro* aprendi que o *Axé* é força, vida e alegria. Nele, a existência é circularidade, nada é linear como no pensamento ocidental. Todos os corpos são também *Terreiros* comungando naquele espaço. A *Pombagira - Pambu-a-njila*, em quimbundo - (Simas, 2019) designa o cruzamento dos caminhos, as encruzilhadas. Ela abria as porteiras com as suas mãos em movimentos espirais pelo ar, dançando, fumando e rindo, exalando a sensualidade de uma *Maria* dona do seu desejo.

No centro do *Terreiro*, a *Maria* manifestava o espírito de mulheres livres que experimentaram a rua e reúne a força do *Aluvaia*¹⁸, o dono das encruzilhadas. Sendo seu lado

¹⁵ Instrumento de percussão tradicionalmente utilizado em rituais da Umbanda e do Candomblé.

¹⁶ Curta-metragem “Nas águas de cá”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4UOZRbPuH_M>

¹⁷ Bethânia, Maria. (2006). *Iemanjá Rainha Do Mar / Beira-Mar*. Biscoito Fino.

¹⁸Na Umbanda equivale a entidade *Exu*. Ele não é um *orixá* como os demais, pois sua singularidade se manifesta

feminino, ela é uma entidade que não se curva diante do nosso pudor humano e dança, dança, dança.

Assistindo à *gira*, eu me preparava para os caminhos que se apresentavam na circularidade dos processos dessa minha pesquisa pessoal e de existência. Seguia com o olhar o movimento das mãos da *Maria* que dançava, ora agitando-se no ar, ora segurando a sua saia. As minhas mãos, que agora eram de mulher, poderiam um dia ser vento, depois poderiam ser pata de bicho, areia fina, olho de serpente, pedra de rio ou queda d'água. Os preceitos do *axé* me ensinaram que nas mãos de uma mulher está a ecologia circular e infinita.

INTRODUÇÃO

Nem sempre é possível definir o momento exato de uma entrada no trabalho de campo. Peirano (2008) diz que a pesquisa etnográfica não tem início e nem um “lugar especial”; a etnografia possui um espaço dentro dos nossos corpos, no momento em que somos levados a mobilizar alguma sensibilidade específica. Um evento central desta pesquisa foi a *Cerimônia de Yemanjá* que pude acompanhar no Terreiro Tenda Mãe Yemanjá em 26 de dezembro de 2019¹⁹. Aquele era o último dia de atividade do Terreiro naquele ano, e havia pessoas de todos os lugares, inclusive de outros países. Algumas estavam interessadas em tomar banho de ervas, acender velas e fazer suas preces como forma de agradecimento ao ano que estava acabando e para pedir proteção e prosperidade para o novo ano que estava por chegar. Os *filhos de santo*²⁰, por outro lado, trabalhavam na ornamentação dos *cabazes*²¹ e das *oferendas*²² e na confecção das comidas.

Cheguei à cerimônia acompanhada de Maia Guillot²³, que havia me convidado. Ao chegar no local, que fica em Casal do Sapo, na freguesia da Quinta do Conde, no concelho de Sesimbra, fui apresentada ao Pai João Godinho de Yemanjá, o *Pai de Santo* responsável pelo Terreiro. No interior do espaço, dentro do *barracão*²⁴, enquanto orientava os seus *filhos de santo* a organizarem a cerimônia, ele narrava de forma apaixonada sua relação com a divindade africana zeladora de sua vida. Explicava-me sobre a parábola da criação através das águas de *Yemanjá* no Rio *Ògún*, situado na Nigéria, e sobre a sua ancestralidade biológica e espiritual.

Pai João é português, natural de Portalegre, no Alentejo, mas sua mãe era de Angola. Ele é filho da primeira *Mãe de Santo* portuguesa, *Íyá* Virgínia de *Nanã*, oriunda de Jacarepaguá, bairro do subúrbio do Rio de Janeiro, no Brasil, e que montou um Terreiro em Portugal ainda nos anos 1970. Ele contava-me uma série de coisas que a minha mente buscava decodificar, presa em um emaranhado de referências luso-afro-brasileiras.

¹⁹ Ver figuras em Anexos.

²⁰ Pessoas que fazem parte de um mesmo Terreiro de Umbanda e que possuem o compromisso e responsabilidade com a casa e com o Pai ou a Mãe-de-Santo.

²¹ Recipiente de palha seca usado para colocar os elementos presentes nas oferendas.

²² Nas religiões afro-brasileiras representa uma cerimônia em que se oferece/oferta alimentos, bebidas, objetos entre outros para determinada entidade ou *Orixá*.

²³ Maia Guillot é antropóloga e pesquisadora da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) em Paris, na França. Seus estudos têm como foco principal as religiões luso-afro-brasileiras no contexto português. Conheci Maia pouco tempo depois da minha chegada a Portugal, em Novembro de 2019, após uma palestra sobre Intolerância e Racismo Religioso no Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE), no âmbito de um ciclo de actividades promovidas pelo Mês da Consciência Negra.

²⁴ No contexto da pesquisa, designa parte do Terreiro de Umbanda onde ocorre a *gira*.

Por volta das 19 horas iniciou-se a festividade com toda sua grandiosidade - os símbolos, os ritmos, os sons, a energia e a devoção celebradas nas cantigas em *yorubá* abriam aquele evento tradicional. A saída de *Yemanjá* do pai João Godinho e a procissão à praia após o *xirê*²⁵ foram tão impactantes quanto diferentes de tudo o que eu já havia visto neste meio, a começar pela formação do corpo mediúnico - todos os *filhos de santo* daquela casa eram portugueses, brancos e, em sua maioria mulheres, o que me fazia levantar questões sobre como, porquê e o que teria levado aquelas pessoas a se iniciarem na Umbanda. Outro ponto: custava-me acreditar que uma das mais emblemáticas honrarias à *Yemanjá*, que era realizada de forma característica no verão brasileiro, aconteceria no auge do rigoroso inverno português. Contudo, sem realocações ou ressignificações da data de celebração da rainha das águas, a cerimônia foi realizada.

Tal vivência despertou-me muitos interesses e inquietações, que servem de sustentação para a defesa desta investigação. A partir da constatação da presença de mulheres portuguesas nas religiões afro-brasileiras em Lisboa, a saber, na Umbanda *Omolokô*²⁶, delineiam-se os questionamentos que direcionam os rumos desta pesquisa. O intuito da presente dissertação é analisar, a partir de um olhar atento, as trajetórias de oito mulheres portuguesas da Umbanda: Sofia, Inês, Marizete, Ana, Luísa, Isabel, Nazaré e Sónia. Assim, quatro perguntas principais nortearam a presente pesquisa: Quem são estas mulheres? Como elas chegaram até a Umbanda? Como se relacionam com este universo religioso? Como elas compreendem a si mesmas e seus processos de conversão?

Instigou-me ainda mais o facto de uma quantidade significativa de pessoas com quem conversei, tanto da faculdade quanto nas ruas da cidade, não saber da existência de Terreiros de Umbanda em Lisboa. Elas afirmavam, com um tom de estranhamento, não ter conhecimento de casas umbandistas em Portugal. Outro fator que leva a suscitar essa falta de reconhecimento é relativo à baixa produção académica sobre a Umbanda em Portugal em comparação a outros temas da Antropologia, principalmente com foco nas trajetórias femininas em Terreiros. Os principais autores que escreveram sobre os Candomblés e Umbandas em Portugal foram Ismael Pordeus Jr., Clara Saraiva, Maia Guillot, Joana Bahia e João Ferreira Dias. Apesar do aumento no interesse a diferentes aspectos das religiões afro-brasileiras em solo luso, a produção bibliográfica ainda é reduzida em relação aos demais temas de relevância antropológica no

²⁵Dança e/ou performance dos *orixás* quando descem à terra e são incorporados nos *filhos de santo*.

²⁶Na maioria dos Terreiros *Omolokô* há o culto aos Orixás em semelhança ao Candomblé, além, é claro, das demais Entidades da Umbanda em geral (*Caboclos, Pretos-velhos, Exus, Boiadeiros* etc.). O culto *Omolokô* é apontado por estudiosos do assunto e praticantes como um dos principais influenciadores da formação da Umbanda africanizada ao lado do Candomblé. Ver mais em: Omolu, 2002.

cenário português, não contempla as relações de género e tampouco produz imaginários significativos sobre a presença da mulher nesse contexto.

Diferente de muito do que já se publicou até hoje abordando de alguma maneira as religiões afro-brasileiras em Portugal, o foco desta pesquisa é menos a Umbanda e/ou o Candomblé e mais especificamente, as mulheres que nela estão e suas trajetórias de vida. Isto não quer dizer que não tratarei também sobre aspectos das religiosidades afro-brasileiras em contexto português. Mas este recorte tem efeito não apenas no meu interesse particular sobre a potência das experiências e perspectivas das *mulheres de santo* portuguesas, como também na forma em que esta investigação foi conduzida e na escolha das metodologias utilizadas.

Para avançar nessa discussão, apresento as narrativas destas mulheres, suas memórias e histórias de vida. Assim, o objetivo desta pesquisa é investigar sobre as experiências das mulheres umbandistas do Terreiro Tenda Mãe Yemanjá em Lisboa. Busco identificar o perfil destas mulheres, reconstruir e apresentar as trajetórias que percorreram até chegarem ao Terreiro, analisar as motivações e a relação que estabelecem com o/no *Terreiro* e, assim, compreender os aspectos significativos da dimensão cosmológica naquilo que dá sentido à vida das interlocutoras.

Com o propósito de produzir outros imaginários para o lugar das mulheres portuguesas, compreendo que as experiências de vida destas fazem parte da forma como a sociedade portuguesa se organiza e por tanto são dotadas de potencialidades analíticas. A metodologia de pesquisa utilizada baseia-se na observação participante (Malinowski, 1976), de cunho etnográfico, incluindo o acompanhamento de festividades do Terreiro, levantamento de pesquisa bibliográfica, realização de entrevistas semiestruturadas com 8 mulheres umbandistas portuguesas e a elaboração de material imagético em forma de um fotolivro. Vale destacar, ainda, que o estudo é analisado a partir do campo de estudos da transnacionalização, agencialidade e subjetividade nas experiências religiosas afro-brasileiras em Portugal, bem como estudos que abordam a trajetória de mulheres nas religiões afro-brasileiras.

Dessa maneira, a pesquisa não se furta ao objetivo de servir como instrumento de fortalecimento de identidade religiosa, social e cultural da comunidade envolvida, assim como de articulações que visem à promoção de políticas públicas em defesa da garantia da liberdade religiosa dos adeptos das religiões afro-brasileiras e da igualdade de género em Portugal. O retorno para a comunidade poderá acontecer em distintos níveis, no plano académico, o material etnográfico elaborado poderá dar suporte ou fomentar a outras investigações na área. Do ponto de vista cultural, servirá como um rico acervo dos diálogos sobre questões de género e religiões afro-brasileiras. Para o público religioso será uma oportunidade para debruçar-se

sobre um debate maior acerca de questões como identidade, pertencimento, xenofobia e intolerância religiosa, unindo as comunidades religiosas, a sociedade civil e inclusive com a esfera pública, no intuito de delinear possíveis ações sociais e/ou políticas públicas direcionadas ao tema.

Caminhos de mim ou De onde eu vim e aonde estou

Antes de apresentar a estrutura da dissertação, faz-se importante uma contextualização da minha trajetória pessoal e acadêmica. Em 2018, escrevi a monografia de conclusão do curso de graduação em Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), fundamentada num criterioso *corpus* etnográfico do povo indígena brasileiro *Asurini*²⁷ do Rio Tocantins, contemplando a ontologia ameríndia como base da construção do pensamento. As concepções modernas de “pluralidade das culturas” e “singularidade da natureza” são colocadas em questão quando confrontadas com outras cosmologias não-ocidentais, o meu engajamento com o movimento indígena e a etnologia brasileira aproximou-me bastante desta compreensão.

A realização do trabalho de campo na graduação foi um período muito importante para minha formação antropológica e experiência acadêmica, na qual busquei compreender os processos de transformação pelos quais os *Asurini* do Rio Tocantins passaram desde as suas primeiras histórias de contato com a “modernidade” até o momento da construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí²⁸. Realizei a pesquisa de campo no Museu Paraense Emílio Goeldi²⁹, em Belém do Pará, região Norte do Brasil, onde permaneci por vários dias acessando e pesquisando arquivos que traziam informações sobre a construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí e os seus efeitos danosos ao meio ambiente e aos povos indígenas *Asurini*, da região do Rio Tocantins.

Os desdobramentos deste trabalho provocaram uma busca de sentido a respeito do meu fazer acadêmico, pois a repercussão dos resultados parecia existir somente entre eu e meus

²⁷Também conhecido como *Asurini do Tocantim*, *Asurini do Trocará* (nome da área indígena), e por *Akuáwa-Asurini*. São falantes de uma língua da família Tupi-Guarani. Sua terra indígena está localizada no Trocará, às margens do Rio Tocantins, na região do Projeto Grande Carajás, que abrange o Estado do Maranhão e partes do Pará e Tocantins.

²⁸Central hidroelétrica localizada na bacia do Rio Tocantins, no município de Tucuruí, ao sul de Belém, no Pará (Região Norte do Brasil). Segunda maior usina hidrelétrica 100% brasileira, ficando apenas atrás da usina de Belo Monte.

²⁹Popularmente conhecido como Museu Goeldi, é uma instituição museológica e científica pública e um parque zoológico brasileiro. Está localizado na cidade de Belém, no estado do Pará, região amazônica. Possui aproximadamente 155 anos.

pares: líamos e compartilhávamos nossos textos e experiências antropológicas com grande interesse, mas o público fora do ambiente universitário parecia não ter acesso àquele conteúdo. O que estaria provocando esse distanciamento? Seria o meio de divulgação? Estaríamos, enquanto estudiosos, acomodados em algum tipo de tradição escrita inacessível? Haveria outras linguagens possíveis?

A partir desses questionamentos, a linguagem do audiovisual surgiu como uma possibilidade que me parecia mais acessível, ainda que eu não tivesse qualquer experiência prática e/ou teórica nesta área naquele momento. Vislumbrei naquela linguagem uma maior capacidade de penetração cultural e de contribuição para a promoção dos debates e discussões antropológicas, em especial sobre os diferentes modos de relação de determinados grupos sociais ditos *periféricos*. Refleti bastante e concluí que produções midiáticas calcadas em um olhar antropológico refinado, associado a um preciosismo em termos de métodos, poderiam romper fronteiras, colocando em foco temas que não são muito discutidos ou que são apresentados de forma estereotipada em mídias corporativas.

Quando decidi cursar o Mestrado em Portugal, deparei-me com a possibilidade de escolher entre duas modalidades: a Antropologia e a de Culturas Visuais. Escolhi o Mestrado em Culturas Visuais por entender que esta seria uma excelente oportunidade para associar minhas experiências no trabalho antropológico, sobretudo do trabalho de pesquisa de campo etnográfico, com técnicas e métodos para produção de material audiovisual, indo ao encontro do meu interesse em reverberar reflexões sobre povos historicamente considerados “à margem da sociedade” e seus modos de vida contemporâneos, sobretudo as formas de ser-no-mundo que resistem à máquina de guerra da modernidade (Latour, 1994).

Ao chegar em Portugal em agosto de 2019, tinha a intenção de dar continuidade a estas discussões. Como não seria possível retomar minhas reflexões junto aos povos indígenas, procurei elaborar um novo caminho, desta vez trabalhando com questões relacionadas às religiões afro-brasileiras. A partir deste interesse acadêmico, e que também envolvia o meu culto pessoal aos *orixás*, aconteceu o chamado “efeito bola de neve” (Burgess, 1997), termo antropológico que diz respeito à construção de uma rede de relacionamentos que possibilita o acesso privilegiado ao campo de pesquisa e à informantes. Meu acesso como pesquisadora no *Terreiro* assentou-se no conhecimento e na ligação prévia da minha "informante" inicial com este meio, o que gradualmente passou a colocar-me em contacto com este campo de investigação e com as minhas futuras interlocutoras.

Consegui conhecer o Terreiro Tenda Mãe Yemanjá em dezembro de 2019. Minha entrada naquele espaço foi feita por indicação e acompanhamento da antropóloga Maia Guillot

e, posteriormente, seguiu-se através da amiga pessoal e antropóloga Ana Stela Cunha, uma parceira do grupo educAR³⁰ (plataforma de educadores antirracistas do qual eu fazia parte) que mais tarde viria a se tornar coorientadora desta pesquisa. O facto de ambas essas pesquisadoras terem estabelecido cadeias de relações e de confiança neste local foi um dos principais motivos que contribuíram para que eu tivesse uma boa recepção logo nas primeiras visitas realizadas, bem como ser mulher e umbandista facilitou a continuidade da minha aproximação com as interlocutoras. Essas vivências serão detalhadas mais profundamente no primeiro capítulo desta dissertação, que conta os caminhos da pesquisa que realizei.

Considero importante iniciar a dissertação narrando, ainda que de forma breve, aspectos religiosos da minha própria trajetória pessoal que permitem compreender meus pontos de partida e chegada neste fazer etnográfico. Durante muito tempo meu núcleo familiar ocultou seu lugar de pertencimento na Umbanda devido ao preconceito e ao racismo religioso direcionados à essas práticas no Brasil. Revelar os caminhos que me levaram a realizar este estudo é, sobretudo, um esforço de promover um diálogo direto com as experiências que serão relatadas pelas interlocutoras, mas também porque compreendo que

. . . para descolonizar o conhecimento, temos que entender que todos/as nós falamos de tempos e de lugares específicos, a partir de realidades e histórias específicas. Não existem discursos neutros. Reconhecendo que também escrevem a partir de um lugar específico, que, naturalmente, não é neutro nem objetivo, tampouco universal, mas dominante (Kilomba, 2016).

A estrutura da minha família pode ser compreendida a partir dos caminhos de suas integrantes mais velhas. Minha bisavó materna saiu do interior do estado de Minas Gerais, no Brasil, e era cortadora de cana-de-açúcar, enquanto o meu bisavô era sapateiro. Ambos migraram para o Rio de Janeiro buscando melhores condições de vida e frequentavam a igreja evangélica, criando sua filha e sua neta (minha avó e minha mãe, no caso) rigorosamente na mesma doutrina. Avançando no tempo, meus pais viriam a se conhecer em Bangu, bairro do subúrbio do Rio de Janeiro, e logo se envolveram afetivamente. Pelo meu lado paterno, meus avós eram oriundos de diferentes cidades do interior do estado da Paraíba, no Nordeste brasileiro, onde se faz presente uma notável diversidade religiosa característica do catolicismo popular, sendo minha avó devota de Padre Cícero (famoso padre considerado “milagreiro” da região) e meu avô, um *Pai de Santo*. Da Paraíba foram para Brasília, onde meu avô abriu o seu próprio Terreiro e de lá rumo ao Rio de Janeiro, com a mesma finalidade de conquistar um padrão de vida mais “digno”. Ao sair de Brasília, deixou o Terreiro sob os cuidados de um filho

³⁰Disponível em: <https://grpeducar.wordpress.com/>.

de santo, passando a frequentar outras casas umbandistas no Rio de Janeiro.

Quando minha mãe engravidou e estreitou os laços com meu pai, a parte materna evangélica não aceitava as práticas umbandistas na família, facto que gerou um completo apagamento e silenciamento que impulsionou na decisão de uma “boa convivência” selada sob os termos do não reconhecimento do vínculo com a Umbanda, o que me fez crescer desconhecendo esse passado. O tempo foi passando e com seis anos de idade, enquanto percorria os corredores da casa de minha avó descobri um quarto, na casa dos fundos, onde havia objetos diversos da época do Terreiro, eram vestimentas, cartas, alguidares, guias entre outras coisas reveladoras do passado que tentavam esconder.

Entretanto, apenas em 2016 quando tive o primeiro contacto com a Umbanda descobri essa herança, não pela família mas por meio do convite da minha melhor amiga que pediu para acompanhá-la até um centro umbandista. Lá, tive a oportunidade de conversar com uma *Pomba-gira* (entidade espiritual feminina) e ela então alertou que eu deveria desenvolver a mediunidade. Apesar de surpresa, não levei tão a sério a ponto de pensar em frequentar a casa, sobretudo, porque ficava muito distante do bairro em que eu morava. Naquele mesmo dia, após o ocorrido tive um sonho emblemático no qual eu estava subindo a Serra Grajaú-Jacarepaguá (Rio de Janeiro) quando avistei uma mulher (que mais parecia um espírito) a me chamar, dizendo “vem pra cá, estamos te esperando”.

O sonho fez com que eu tomasse a iniciativa de procurar por Terreiros naquela região visto que identifiquei que o sonho seria um sinal. Após visitar algumas casas e sem muita perspectiva de que seria àquela indicada pela voz do sonho, encontrei uma que me proporcionou uma sensação de paz e tranquilidade única. Estava acontecendo uma *gira* de *Pretos-velhos*³¹. Quando chegou a minha vez na consulta, uma entidade chamada Maria Conga estava *incorporada*³² num *médium*³³ homem.

Antes que eu pudesse falar qualquer coisa, ela pegou minha mão e disse “ainda bem que você chegou, a gente estava te esperando!”. Impressionada com aquele universo que se descortinava para mim sem nunca ter tido referências, assumi a minha herança e decidi me iniciar na Umbanda, vesti branco, tornei-me filha de santo e até hoje frequento esse mesmo Terreiro. Em decorrência disso começou um período de desentendimentos familiares pela dificuldade que minha mãe tinha de aceitar a iniciação. Por outro lado, minha avó paterna se sentiu orgulhosa e representada quando após anos de apagamento, pôde por fim, testemunhar a

³¹Nome dado às entidades que representam os/as escravizados/as, são também chamados de “vovô” ou “vovó”.

³²Ritual ou transe que envolve entrar em contato com uma entidade ou *Orixá*.

³³Pessoa que tem a capacidade, estudo e controle da incorporação, seja, por meio da audição, visão ou do transe, com as divindades.

sua tradição religiosa ganhando vida e continuidade através da iniciativa da neta. Após alguns anos, esse processo serviu ainda para que minha mãe, que havia sido criada numa educação evangélica e distante das práticas sagradas afro-brasileiras, superasse o preconceito e aceitasse o pleno exercício da minha religiosidade.

Essa é a narrativa do meu chamado. Compartilhar parte da minha trajetória e experiência de iniciação na Umbanda objetiva dialogar com as mulheres interlocutoras sobre as diferentes formas de caminhar até o Terreiro, nessa espécie de chamado que nos une, enquanto mulheres umbandistas. Embora sejam diversas as trajetórias, estas se encontram em diversos instantes, de alguma forma a Umbanda nos permitiu esse encontro conosco mesmas no Terreiro do Pai João. Ser umbandista e antropóloga são duas dimensões da minha subjetividade que se entrecruzaram. Por isso considero importante localizar minha subjetividade, pois acredito assim, que é necessário e importante refletir sobre nossas posições e sobre as posicionalidades a partir das quais produzimos conhecimento (Abu-Lughod, 2000; Haraway, 1995; Kilomba, 2016).

Chegar a este tema só foi possível a partir de inúmeras variabilidades que me constituem como um sujeito-mulher, mulher-umbandista e mulher-antropóloga, e chego para produção deste trabalho bastante afetada (Favret-Saada, 2005) com o movimento dos encontros, as configurações peculiares que observei nestes caminhos e por enxergar na fresta, a potência de outras vivências do feminino em Portugal. Viver esse duplo lugar faz parte das condições de possibilidade e de construção desta pesquisa, que é efeito e produto dessa dupla posição que ocupo e que me possibilitou olhar de forma múltipla para o campo etnográfico.

Conforme descrevi, me interessei e já pesquisei outros temas, mas é inegável que o facto de ser umbandista me despertou para esta temática de um modo especial, assim como me aproximou das interlocutoras e fez com que elas se aproximassem de mim, visto que compartilhávamos um universo comum de significados. Esse encontro com as “outras” tornou-se, como disse Mirian Grossi (2018), um encontro comigo mesma.

Organização e estrutura da dissertação

Ao chegarmos ao fim desta introdução, apresento resumidamente a estrutura da dissertação. O texto está organizado em 4 capítulos, antecidos pelo prólogo, esta parte introdutória e finalizada com a conclusão.

No primeiro capítulo intitulado “O campo de pesquisa e os percursos teórico-metodológicos”, apresento aspectos teóricos, metodológicos e éticos acerca da

pesquisa. O capítulo está dividido em 3 tópicos: *1.1. Uma antropóloga umbandista no/do campo*; *1.2 Mergulhando em teorias e aportes metodológicos* e *1.3. Desafios da pesquisa em tempos de pandemia*. Na primeira parte, reflito sobre como a minha posição de pesquisadora umbandista e imigrante implicou nas escolhas teórico-metodológicas desta investigação, sobretudo, tomando como ponto de partida debates de teorias feministas e decoloniais. Em seguida, apresento diversos exemplos, principalmente, no contexto brasileiro, de distintos movimentos de mulheres de Terreiro que se tornaram agentes de transformação política e social, na tentativa de justificar e defender a importância dessa investigação e da análise sobre narrativas femininas. Por fim, abordo os desafios impostos pela pandemia da Covid-19 e como esta catástrofe sanitária forçou a reestruturação da pesquisa.

No segundo capítulo, intitulado “Mulheres da Tenda de Yemanjá: Ana Cristina, Isabel, Inês, Sónia, Sofia, Maria Marizete, Maria Luisa e Maria Da Nazaré”, apresento as narrativas oriundas das entrevistas de percurso de vida com minhas interlocutoras da pesquisa, mostrando as posicionalidades que as situam e apontam o lugar no mundo. O enfoque se dá na apresentação das interlocutoras, mostrando quem são essas mulheres e como elas chegaram ao Terreiro, traçando um perfil sociológico e explicitando as principais motivações que as levaram até a Tenda de Yemanjá. Por último, conto com os conceitos de memória e biografia para fundamentar como essas narrativas são construídas e acessadas.

Em “*Só me faltava casar e morrer*”: *reflexões sobre religiosidades cristãs e afro-brasileiras em Portugal*, o terceiro capítulo, desenvolvo um breve debate sobre o referencial teórico que serviu de aporte para este estudo e apresento algumas pesquisas sobre transnacionalização, agencialidade e subjetividade nas experiências religiosas afro-brasileiras em Portugal, bem como a temática de mulheres em Terreiros de religiões afro-brasileiras no Brasil e na Europa. Faço também uma breve contextualização do cenário português no que diz respeito às noções de religiosidade. Nessa direção, é salutar compreender quais são os lugares históricos das religiões afro-brasileiras em Portugal por meio de uma revisão de literatura com os principais autores que escreveram sobre a Umbanda no país. Além disso, reflito sobre o sagrado em movimento, os fluxos e refluxos (migrações, transnacionalização etc.) que possibilitaram a difusão e expansão umbandista no panorama religioso português e, paralelamente, teço costuras com o que vi e vivi enquanto mulher imigrante nos espaços em que circulei. Esse diálogo se faz no sentido de refletir sobre os lugares das mulheres na religiosidade portuguesa, em sentido histórico, e contemporâneo.

Já o quarto e último capítulo teve suas reflexões divididas em 5 subtópicos. São eles: *4.1 “Acabei por entrar à roda, e foi das melhores coisas que fiz até hoje”*: *chegar e pertencer a*

um Terreiro; 4.2 "Eu senti que a Umbanda me ajudou. Senti na pele, senti no cérebro, senti no corpo todo": acolhimento, cura e caridade; 4.3 "Sempre que tenho dúvidas na gira, eu olho para ela e percebo que ela está a falar comigo": iniciação e sentidos do pertencer; 4.4 "Não é fácil, isto requer muita dedicação, há muita coisa para aprender, há muita coisa para saber": obrigações e responsabilidades; 4.5 "Aqueles pessoas que formam o Terreiro do Pai João, para mim, são como uma família": tecendo afeto, comunidade e família. Situei o Terreiro do Pai João dentro de uma tradição religiosa particular, que se desenvolveu principalmente após a diáspora forçada dos povos para aquilo que foi chamado de "América" para então compreender o lugar que essas mulheres ocupam no Terreiro de Pai João. Nesse sentido, explorei os sentidos de *comunidade* em um Terreiro no qual o corpo mediúnico é formado na maioria por mulheres, buscando apreender o que torna esse Terreiro um lugar particular para a religiosidade das mulheres e destaco, a partir da compreensão de que elas *desenvolveram* uma noção de pertencimento, como passaram a integrar uma "nova família". É elucidado um sentido de *comunidade* como uma "família estendida extensa", para além da ideia de família nuclear ocidental, onde elas são aceitas como são e têm a oportunidade de *evoluir*, dando novas direções às suas vidas. Confronto os meus próprios caminhos na iniciação e no desenvolvimento religioso para analisar como se deu esse chamado, sendo o enfoque principal localizado no trajeto e nas redes que se construíram para chegar até o Terreiro, mas também quais as motivações que as fizeram permanecer ali. Nesse sentido, destaco que o acolhimento e apoio que receberam nesse lugar foram citados como cruciais para essa permanência e para a busca pela iniciação na Umbanda. Além disso, busquei suscitar algumas questões sobre a sobrecarga e o cansaço implicados no processo de conversão religiosa e que também dizem muito sobre os papéis sociais das mulheres na atualidade, abrindo um caminho sólido para pesquisas futuras.

Vale destacar que sigo as seguintes convenções narrativas: as categorias êmicas, palavras em idiomas estrangeiros e destaques aparecem em itálico e as falas das interlocutoras dentro do nosso texto aparecem entre aspas. Ademais, respeitando questões éticas e o desejo das próprias interlocutoras da pesquisa, informo que os nomes das mulheres entrevistadas que aparecem ao longo desta dissertação não são fictícios. As entrevistas foram desenvolvidas de forma a preservar questões pessoais que poderiam acarretar em desdobramentos éticos de forma negativa, comprometendo-as de algum modo.

CAPÍTULO 1 - O CAMPO DE PESQUISA E OS PERCURSOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

*“A terra é circular, o sol é um disco.
Onde está a dialética?
No mar. Atlântico-mãe!”* (Nascimento, 1989).

1.1 Uma antropóloga umbandista no/do campo

Se o Atlântico é uma gigantesca encruzilhada me situo dentro dela vivenciando a multiplicidade de caminhos possíveis. O que esperar dos ventos que vão contornando essa jornada? Mesmo sabendo que a inserção nos estudos da afro-religiosidade transatlântica não seria fácil, decidi me lançar nessa aventura e posicionar o espelho dourado de Oxum em direção às conexões que me unem às terras lusas. Eu, mulher, umbandista, latino-americana, em movimento constante de descoberta com a ancestralidade. Ao chegar em Portugal conheci mulheres de axé que se dedicavam ao sagrado na condição de filhas de santo da Umbanda. São mulheres que assim como eu são atravessadas por sentimentos, emoções e afetações que as fazem compartilhar experiências comuns que figuram o cenário para situá-las nesse lugar de reconstruções incessantes.

O interesse em mergulhar academicamente nas questões das religiões afro-brasileiras em Portugal coincide com a minha própria trajetória pessoal, relacionando-se com a minha iniciação na Umbanda, em 2016, a qual me trouxe um arcabouço de saberes e práticas próprias deste universo, e que são vividamente expressos no meu cotidiano. Durante o meu processo de formação em Antropologia no Brasil, percebi que nenhuma investigação surge fora de um contexto pessoal, existem sempre fatores emocionais que ligam os pesquisadores à realidade analisada. Afinal, ela é o horizonte perseguido pelo pesquisador, por isso é um equívoco supor que não há um tanto de subjetividade na pesquisa científica.

Nossas motivações pessoais, nossos pertencimentos, visões de mundo e inclinações políticas, nos movem, somos guiadas pelas nossas emoções e formas de ver. João Ferreira Dias (2016) considera importante estabelecer conexões com a realidade investigada, “independentemente de pertencer àquele mundo em apreciação científica ou não”. O autor argumenta que essa conexão pode evitar a repulsa ou desinteresse pelo projeto de investigação, ao mesmo tempo em que esse “percurso íntimo”, propicia novas formas de enxergar a

realidade.

Como antropóloga, procurei observar e apresentar os discursos dessas mulheres como produtoras de práticas e sentidos. A partir de suas experiências, é possível compreender o universo em que estão inseridas e o espaço em que as religiões afro-brasileiras ocupam em suas trajetórias de vida. Clifford Geertz (1989) nos ajuda a observar os discursos presentes em campo e as narrativas das mulheres entrevistadas. O autor entende que o pesquisador deve acompanhar o “fluxo do discurso” sendo esse o caminho para compreender o percurso etnográfico e transformar as narrativas em formas pesquisáveis. Ele afirma que o trabalho etnográfico é estruturado pela descrição do campo e das relações, isto é, ela é um registro de interpretação densa. Por isso, a interpretação do campo, signos e símbolos torna-se algo importante para construção do material etnográfico.

Outro elemento importante para construção do texto é o conceito teórico-metodológico de Klinger (2007): a autora entende que a narrativa torna-se um importante recurso teórico-metodológico, sendo a experiência narrada uma peça importante para construção da pesquisa. Sendo assim, conto com narrações sobre minha trajetória, para ilustrar minha relação com o campo e tornar a experiência etnográfica mais próxima. Apesar de o foco dessa pesquisa não ser uma análise autobiográfica, considero importante situar minhas experiências em campo. Ao utilizar, por vezes, relatos autobiográficos, me apoio em Klinger (2007), para quem o pacto autobiográfico na pesquisa pressupõe um maior compromisso do autor com o leitor.

Por isso é fundamental localizar politicamente, geograficamente e subjetivamente os sujeitos inseridos nessa dinâmica de poder que constitui o meio científico. Pois as escolhas da minha trajetória profissional enquanto antropóloga são influenciadas pelas minhas emoções, tal qual minhas formas de perceber a realidade também partem da religiosidade/espiritualidade. Por consequência, a produção de conhecimento se dá a partir das posições que ocupamos, isto significa que, todo conhecimento científico é sempre uma perspectiva parcial, situada e localizada.

. . . já estamos, de saída, localizados em diferentes posições de privilégios e opressões e somente podemos falar a partir desses pontos - tanto geograficamente quanto política, corporal e subjetivamente. Por isso, assumir essa política da localização implica reconhecer que o lugar de enunciação parte de uma experiência concreta atravessada por relações de poder que constitui nossas narrativas, história, subjetividades e nosso modo de estar e viver no mundo (Costa como citado em Maia & Gaige, 2019: 16).

Esse debate também se questiona e enfrenta a desconfiança com o compromisso político de certos antropólogos/as com seus/suas interlocutores. Uma pretensa separação entre

uma Antropologia estritamente acadêmica e uma Antropologia prática, se furta a refletir sobre as implicações que as teorias e etnografias produzidas por antropólogas e antropólogos têm nos contextos sociais a partir dos quais foram produzidos, além de esquivar-nos da responsabilidade sobre a dimensão ética, política e social da produção antropológica (Weiss de Jesus, 2010: 10).

Vale a pena ressaltar que em determinados contextos, e de forma cada vez mais frequente, assumir um compromisso ético e social com determinadas causas não é apenas uma preferência, mas um pré-requisito para a construção do processo de interlocução. É uma condição para que se possa estabelecer uma relação de confiança - um dos requisitos fundamentais para uma pesquisa antropológica com grupos engajados. Embora devo frisar que o engajamento, ou o pertencimento, apesar de ser uma posição privilegiada, não é uma condição indispensável para a produção de um conhecimento antropológico ético.

Neste sentido, acredito que só pude ser tão bem recebida e tratada tão positivamente porque optei por caminhar por entre meios sensíveis, principalmente acerca das dimensões ético-políticas sobre a produção de imagens e a realização das entrevistas com as minhas interlocutoras. A partir do cultivo de redes de afeto, empatia e confiança tecemos uma construção coletiva, através da participação ativa de ambos os lados. O meu corpo e as minhas experiências pessoais estavam tão situadas no processo de elaboração do trabalho quanto as delas. Entre outras coisas, porque a posição de pesquisadora umbandista que ocupei foi visivelmente determinada tanto por meus interesses quanto pelo interesse das próprias interlocutoras em ter pesquisas com vistas a proporcionar maior visibilidade ao tema.

Contudo, não se trata de aderir a uma condição essencial, a uma espécie de identidade que serviria de passaporte *ad infinitum* de inserção a este grupo de mulheres. Tenho em mente que a autorização que obtive para realizar tal pesquisa se deu devido a uma relação de confiança que advém de minha posição como mulher, umbandista, pesquisadora e militante, mas ainda assim, neste caso, como em qualquer relação humana, a confiança não é um “passe” estável e permanente, mas uma relação que precisa ser atualizada constantemente através de diversas práticas e interações, sob o risco de expiração daquela autorização anterior.

Quando cheguei no Terreiro, Pai João Godinho já conhecia as minhas amigas e, por esta razão, perguntava mais sobre mim, o que eu fazia e de onde era. Quando observou as minhas conversas e respostas, percebeu que eu não era uma simples visitante em seu *barracão*. Eu falava com muita familiaridade sobre os assuntos tratados, e logo ele percebeu que eu também era do *povo de Terreiro*. Ao mesmo tempo ele já compreendia e se relacionava com as lógicas do trabalho acadêmico, pois já havia participado de algumas pesquisas. A proximidade com Pai

João Godinho foi uma abertura no campo e, a partir disso, foi possível ter acesso facilitado às narrativas das mulheres que compõem e também organizam o *Terreiro*, tendo o *Pai de Santo* como mediador.

As interlocutoras não apresentaram recusa em usar o nome próprio, pelo contrário, quando mencionei em usar o pseudônimo, houve uma reação de discordância. Podemos interpretar que a utilização do nome próprio caracteriza a afirmação de uma identidade, de uma posição social enquanto mulher e umbandista. Indo mais além em questão de interpretação, ao decidirem pelo uso do nome oficial, podemos observar nossas interlocutoras em um movimento de apropriação da narrativa feita. Dentre outros estudiosos, Claudia Fonseca (2008) evidenciou que existe uma ampla discussão sobre o anonimato dos interlocutores em pesquisas antropológicas. No entanto, a antropóloga termina seu texto do seguinte modo:

Frisei ao longo desse artigo que não deve haver postura única frente à questão do anonimato nos nossos textos. Hoje, os antropólogos estão se engajando cada vez mais em espaços extra-acadêmicos onde lhes cabe estilos diversos de pesquisa e de texto escrito (Fonseca, 2008: 51).

É evidente que, como pesquisadora, penso em questões éticas das informações que constam nas entrevistas. As entrevistas foram desenvolvidas de forma a preservar questões que poderiam evidenciar desdobramentos éticos de forma negativa. Fonseca (2008) reflete ainda sobre o envolvimento pessoal entre pesquisadores e interlocutores, assim como as questões relacionadas às vivências em um mesmo ambiente e até mesmo a percepção de compartilhamento de uma mesma comunidade moral. No caso desta pesquisadora e das entrevistadas, o compartilhamento da mesma religião pode ser percebido como um ponto de compartilhamento.

1.2 Mergulhando em teorias e aportes metodológicos

Quando iniciei a revisão de literatura sobre a Umbanda em Portugal notei uma abundância de estudos sobre migração, transnacionalização e redemocratização encabeçando as teorias norteadoras para explicar as origens e/ou a institucionalização deste fenômeno religioso. Porém, um dado se destacou servindo de inspiração para que eu chegasse até este tema. Segundo estas pesquisas a Umbanda em Portugal teria se difundido principalmente a partir de mãos femininas. A disseminação estaria relacionada não necessariamente à presença de brasileiros em Portugal, mas à migração feminina portuguesa.

(...) são as mulheres que se destacam como mães-de-santo, assim como as iaôs nos terreiros. As migrantes do início dos anos de 1950, ao retomarem às suas origens, trouxeram consigo, na sua bagagem, o imaginário da Umbanda, e, em seguida, o Candomblé (Pordeus Jr., 2009: 09).

Ao passo que ainda hoje é possível constatar que as mulheres compõem a maioria das praticantes em muitos Terreiros nesse campo religioso, vale ressaltar que a religião católica é historicamente hegemônica em Portugal, 81% da população total se denomina de tradição católica, segundo os resultados oficiais do censo³⁴ realizado no ano de 2011. Tal qual Portugal, o perfil religioso brasileiro é predominantemente católico, que por sua vez, se dá devido a herança da colonização portuguesa.

Desenhei os princípios teóricos de forma que abarcasse as perspectivas das mulheres durante seus percursos religiosos e de vida como processos que se (re)atualizam. De forma semelhante ao que Dorothy Smith (2005) propõe ao formular sua teoria do ponto de vista (*standpoint*), minha proposta de pesquisa perpassa pelo desejo de compreensão de como as mulheres umbandistas compreendem a si mesmas e aos seus processos de conversão. Segundo Smith³⁵, a situação de desigualdade e opressão das mulheres não mudará apenas com a inclusão dentro da ciência e conhecimento hegemônico. Uma vez que tal situação advém também das relações de poder que constituem e sustentam a própria ciência.

No sentido das reflexões sobre a dimensão cultural da religião, os sistemas de símbolos religiosos de Geertz (1989) sintetizam a visão de mundo de determinado grupo social. Para Clifford Geertz (1989), os símbolos comunicam, perpetuam e desenvolvem o conhecimento e as atividades em relação à vida, ou seja, o ser humano é permeado por teias de significados que ele mesmo teceu. Nesse sentido, ele compreende “a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado” (Geertz, 1989: 04). Logo, busco desenrolar as teias de significados tecidas por estas mulheres umbandistas em Portugal, desenrolá-las é compreender o que a agência de determinadas práticas de atos rituais representa.

Isso quer dizer que a noção de agência, se torna fundamental para a análise dessas práticas e seus significados. Há intencionalidade das mulheres quando articulam seus projetos de vida em torno da Umbanda. É importante destacar que assim como considerou Ortner

³⁴Recuperado de: https://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=ine_censos_indicador&contexto=ind&indOcorrCod=0006396

³⁵Trecho no original inglês: “It takes up women's standpoint not as a given and finalized form of knowledge but as a ground in experience from which discoveries are to be made” (Smith, 2005: 08).

(2007), as agências podem ser articuladas com a subjetividade, ou seja, a agência das mulheres é determinante na construção daquilo que faz sentido na vida destas, neste caso a dimensão espiritual. E é diante disso que mergulho em águas mais profundas relativas à complexidade de abordar as peculiaridades das narrativas das trajetórias e vivências femininas.

Além disso, considero as questões do saber localizado como parte importante da análise antropológica (Haraway 1995). Uma vez que as subjetividades são um tema importante de reflexão teórica, levo em consideração tanto o meu lugar enquanto pesquisadora, já que também sou mulher, umbandista, brasileira e estou inserida neste processo das dinâmicas territoriais, religiosas e de gênero. Quanto também levo em conta os aspectos da construção das subjetividades das mulheres umbandistas interlocutoras da pesquisa a partir de suas próprias localizações e posições no mundo.

Isto posto, é importante dizer que a Umbanda é parte de uma religiosidade que circula em diferentes sentidos, ultrapassa uma concepção nacional e é oriunda de um processo diaspórico de diferentes direções. Portanto, busco também nas referências bibliográficas, contrapor e contextualizar as agencialidades e formas de pertencimento a esse sagrado em movimento.

No que se refere ao aporte teórico, no decorrer do texto, alguns autores serão acionados para estruturar as discussões. Em tese, a bibliografia contemplou teorias consagradas da Antropologia, assim como discussões atuais representadas por dissertações e teses. Nesse sentido, recorro ao que já foi produzido na literatura e que auxilia na compressão das estruturas do sistema religioso em Portugal (Corrêa, 2016; Boniolo, 2019; Vilaça, 2006; Pordeus Jr., 2009; Saraiva, 2010).

Proponho, de acordo com Roberta Boniolo (2019), tratar a religiosidade como uma referência às maneiras diferentes de “vivenciar e experienciar a espiritualidade, individual e coletivamente”. Assim, é possível articular ou combinar agencialidades distintas que compõem a religiosidade a partir das experiências das filhas de santo. Outro aspecto necessário de ser abordado é a questão da transnacionalização, que Frigerio (2013: 17) conceitua “como circulação ou fluxo de pessoas e/ou bens distintos de um país para o outro, ou então como o estabelecimento de um campo social formado por uma variedade de conexões que transcendem as fronteiras nacionais.” Sendo assim, a transnacionalização religiosa afro-brasileira contribuiu para a formação de um novo cenário religioso em Portugal.

Para além do referencial teórico sobre transnacionalização, agencialidade e subjetividade nas experiências religiosas afro-brasileiras em Portugal, considero necessário o diálogo sobre memória e, especificamente, com pesquisas feitas com a temática de mulheres e

Terreiro – mulheres e religiões afro-brasileiras. Sobretudo porque é a partir desta chave de análise que a narrativa das minhas interlocutoras é sustentada. Parte-se da memória para a invenção e interpretação de si e das próprias trajetórias. Considero aqui, a memória enquanto uma construção social, assim como define Michael Pollak (1989), não só como uma construção social, mas como algo que está propenso a alterações com o passar do tempo, das relações interpessoais e do ambiente.

Outro debate central na dissertação são as experiências das mulheres na Umbanda, desde um olhar atento para como os atributos de feminilidade junto a categorias como: geração, religião, maternidade e sexualidade entrecruzam de forma determinante os contextos da pesquisa. No decorrer do texto, o debate teórico utilizará de pesquisas que abordam a temática de mulheres em Terreiros de religiões afro-brasileiras, tais como o estudo de Fabiane de Souza Vieira (2019), que desenvolve uma investigação com o foco na visibilidade e experiências de mulheres em Terreiros de religiões afro-brasileiras. Sua produção propõe uma observação sobre a trajetória de vida de mulheres dentro e fora do ambiente religioso.

Além disso, Fabiane aborda questões referentes à feminilidade e intolerância religiosa. Outro trabalho que serviu de inspiração foi a dissertação de Juliana Santos Garcia (2019), que analisou aspectos referentes aos corpos, sexualidades e relações de gênero das mulheres em religiões afro-brasileiras. A autora também explora debates sobre estereótipos de feminilidades e subjetividades dentro das religiões afro-brasileiras.

Em pesquisa recente, Maria Gomes de Medeiros e Ana Cristina Marinho (2020) a partir das narrativas orais e memórias de duas Mãe-de-Santo juremeiras das cidades de João Pessoa e de Santa Rita, no Estado da Paraíba (Brasil), demonstra como as precursoras do culto de Umbanda da Jurema se constituem como “fonte de saberes” e sujeitos políticos de luta. Mesmo num cenário de constantes tentativas de apagamento do conhecimento tradicional, comunitário e feminino, as duas sacerdotisas emergem enquanto protagonistas e lideranças na luta política pela liberação dos cultos afros brasileiros.

A constante presença feminina nos Terreiros e sua ocupação dos cargos mais altos da hierarquia de suas comunidades também foi foco de análise da socióloga Ivana Bastos (2011). A partir da trajetória e história de vida de uma Mãe-de-Santo do candomblé Mãe Renilda Bezerra de Albuquerque, do Terreiro Tata do Axé, na Paraíba. Bastos analisa como a *Mãe-de-Santo* descobriu, através da vida religiosa, uma forma de ganhar visibilidade na sociedade. Por meio de sua religiosidade, ela começou a se integrar a movimentos sociais (Movimento Negro, movimentos LGBTQIA+ e feministas, dentre outros), bem como em atividades políticas, chegando até a se candidatar ao cargo de vereadora. Ivana conclui que

pelas mãos de Mãe Renilda o Candomblé se politiza e entrecruza com lutas sociais das “minorias”, ao se afirmar como “negra”, “lésbica”, “não católica”, “não cristã”, “afrodescendente”, “minoría” a Mãe-de-Santo se torna símbolo do processo de reinvenção e ressignificações do Candomblé.

Ademais, o debate sobre mulheres e religiões afro-brasileiras não pode ser feito sem os trabalhos de Segato (1986; 2005) e Birman (1995). Para elas, o Candomblé não se trata simplesmente de uma religião em que mulheres têm destaque, muito além disso, é uma religião organizada e criada por mulheres, ordenada estruturalmente sobre uma lógica feminina, mesmo quando homens ocupam a cadeira de lideranças como pais de santo. Sob essa perspectiva e destacando o peso da colonialidade me uno a essas autoras, para as quais, comunidades candomblecistas e demais religiões afro-brasileiras são marginalizadas e alvo de intolerância religiosa.

Somadas a isso, o elemento de serem comunidades historicamente lideradas por mulheres, em sua maioria negras e/ou indígenas, não deve ser componente secundário de análise, haja em vista que gênero, raça e colonialidade são elementos fulcrais para pensar o campo de estudos das religiões afro indígenas. Para tal afirmação, parto da leitura do artigo de Sueli Carneiro e Cristiane Cury (2008) intitulado “O poder feminino no culto aos orixás”, obra que compõe, ao lado de diversos outros estudos, a base de suporte para a análise das entrevistas e problematizações do campo pesquisado, tais como elementos relacionados à tradição, crença, modo de vida, ancestralidade e organização interna dos Terreiros.

Outra pesquisa fundamental para essa dissertação é a etnografia de Lena Gemzöe (2000). O estudo explora a vida religiosa de mulheres católicas em Vila Branca (pseudônimo), uma pequena cidade no litoral norte de Portugal. Enquanto a imagem convencional das religiosas no sul da Europa tende a ver as mulheres como subjugadas e denominadas por ideias sobre sua natureza pecaminosa, as mulheres de Vila Branca se apresentam em termos distintos. Com foco nos próprios pensamentos e ações das mulheres, a obra explora as maneiras pelas quais a religião é significativa para as mulheres. A autora argumenta que para compreender os processos subjacentes a esses fenômenos religiosos é fundamental compreender o real papel das mulheres.

Por outro ângulo, já no âmbito das reflexões teórico-metodológicas, considero importante destacar como a Antropologia veio ao longo de sua história analisando a questão da inserção do antropólogo no trabalho de campo e como a partir das minhas subjetividades e referências sobre o fazer etnográfico contemporâneo construí um caminho de aproximação com as minhas interlocutoras. Quando proponho aqui revisitar os estudos sobre as questões da

inserção do antropólogo na história da Antropologia, de facto, é do antropólogo, homem, branco, ocidental que estou a me referir.

Tradicionalmente, isto implicava numa narrativa permeada por uma série de valores iluministas vinculados às noções de objetividade e universalidade. Ou seja, supostamente, o antropólogo detinha uma postura de neutralidade no lugar que estava a pesquisar e o seu contexto pessoal e político, as suas experiências e as bagagens das suas vivências não deveriam ser apontados, nem tidos em consideração para não interferirem e/ou “influenciarem” na elaboração do método científico.

Malinowski (1997: 18), considerado um dos pioneiros a teorizar sobre o método etnográfico, afirmava que a primeira característica da pesquisa etnográfica era de que “em qualquer ramo do conhecimento, os resultados de uma pesquisa científica devem ser apresentados de maneira totalmente neutra e honesta”. Essa neutralidade defendida por antropólogos canônicos, como Malinowski, era realmente possível? Seria possível equiparar a experiência etnográfica entre homens e mulheres no trabalho de campo? Defendo que não.

Revista a partir do desenvolvimento da disciplina, a observação participante da maneira malinowskiana junto a novos métodos e técnicas de investigação etnográfica fizeram com que as/os antropólogas/os refletissem sobre novas maneiras de "participar" e "observar". Nesse percurso, foram decisivas as críticas elaboradas no âmbito dos debates feministas e das perspectivas pós-modernas e pós-coloniais. A chamada “virada reflexiva” contribuiu para transformações paradigmáticas com relação à “autoria” e à “escrita” etnográfica.

Vale destacar o diálogo entre a teoria feminista e a Antropologia, uma vez que a primeira transita entre ‘eus’ e outros, compreende o perigo de tratá-los como dados, afinal tais relações estão permeadas por hierarquias e relações de poder. Autoras feministas como Lila Abu-Lughod (1991) chamam a atenção para a posicionalidade e situacionalidade do nosso conhecimento, isto é, o viés ou posição de quem observa e a natureza parcial e incompleta da imagem representada. Desse modo, os dilemas e as dificuldades são condicionados por marcadores como género, raça e classe, e isso implica que “a manutenção do prestígio de cânones europeus, masculinos e brancos como aqueles que contam como crítica teórica ainda permanecem . . .” (Maia & Gaige 2019: 76).

Ainda que brevemente, busquei explorar e recuperar a trajetória de algumas mulheres pesquisadoras para avaliar reações aos seus trabalhos ou às suas atuações profissionais, pensando na produção de sentidos em torno dos papéis desempenhados por mulheres e situando-os em seus respectivos contextos. No livro *Antropólogas & Antropologia* (2003) - título inspirado na obra de Adam Kuper *Antropólogos e Antropologia* -, a pesquisadora Mariza

Corrêa analisa o lugar das relações de género na história da Antropologia. Resgatando com especial interesse as trajetórias de Emília Snethlage, Leolinda Daltro e Heloísa Alberto Torres, a autora nos mostra como muitas narrativas associadas a essas mulheres eram desconhecidas e/ou propositalmente apagadas, fazendo com que as referências quase que exclusivamente masculinas no período que antecede a institucionalização da disciplina fossem percebidas como um facto espontâneo. natural.

Era raro ver mulheres fazendo pesquisas de campo sozinhas até aproximadamente os anos 1940, mas elas sempre estiveram envolvidas na produção de conhecimento antropológico, ainda que isso fosse negligenciado e/ou ignorado nos relatos históricos da disciplina. Um bom exemplo dessa situação é o caso de Ruth Landes, pesquisadora que foi ao Brasil em 1938 investigar o matriarcado nos candomblés da Bahia. Ela comprovou que os aspectos subjetivos provocados na interação em campo constituem os caminhos metodológicos e a própria construção de uma teoria sobre cultura (Maia & Gaige 2019: 75). Como bem nos lembra Mariza Corrêa (2003), na história da Antropologia, assim como em outros campos de saber, falar de personagens masculinos difere radicalmente de como se fala das personagens femininas. Adepta do método etnográfico proposto por Malinowski, Landes registrou as particularidades de enfrentar esse desafio do lugar que ocupava como mulher. A experiência de pesquisa de Ruth Landes, pesquisadora estrangeira, entrelaça a de pesquisadoras brasileiras, e nos chama atenção para como género ocupa lugar central na teoria e história da Antropologia.

Saindo dessa discussão mais generalista sobre a nossa área de conhecimento, considero fundamental abordar a questão da colonialidade e de suas dinâmicas, que atravessam não somente toda a produção e legitimação de saberes como também as experiências dos indivíduos em múltiplos aspectos. Tendo em vista minha origem geograficamente posicionada em um país de heranças coloniais e o facto de estar investigando a organização e significados de uma religião afro-brasileira, concebo a centralidade do corpo e das performances corporais, que “expressam as formas de resiliência e transgressão contra as violências operadas pela colonialidade. As formas de atuação da colonização incidem nas dimensões do ser, saber e poder e é no território corporal, na fisicalidade do ser ou nas suas subjetividades, que operam essas consequências” (Rufino, 2016: 57).

Recentemente, embora a pesquisa etnográfica tenha se ressignificado de distintas maneiras, principalmente a partir da contribuição das epistemologias feministas e decoloniais, ainda é importante ressaltar que tanto o perceber quanto o pensar correspondem a atos carregados de extrema subjetividade. Contudo, tal subjetividade muitas vezes ainda é ignorada ou pormenorizada em nome de uma “neutralidade científica”. Haraway (1995) desnudou essa

falsa neutralidade, mostrando o caráter androcêntrico do conhecimento científico, que reproduz relações de poder. A autora propõe uma epistemologia feminista para uma outra representação da realidade, na qual o conhecimento produzido a partir dessa realidade tenha um compromisso ético e político na construção de formas de saber.

Um exemplo que considero fundamental, nesse sentido, diz respeito ao facto de que todos os trabalhos realizados sobre a Umbanda em Portugal tiveram como interlocutores as principais lideranças dos Terreiros, ou seja, *Pais e Mães de Santo*, figuras centrais a partir das quais esses espaços religiosos se organizam. Contudo, existem muitos outros *lugares* ocupados por quem faz um Terreiro funcionar, quem organiza as *giras* e demais cerimônias, quem prepara alimentos, cuida de oferendas e toca instrumentos. Para além das *filhas de santo*, também há os *filhos de santo*, os *ogans*³⁶ e as *ekedis*³⁷, por exemplo. Todas essas pessoas são vozes pouco ou nada ouvidas em investigações académicas, pois não foram ainda percebidas para além de um lugar de *subalternidade* tanto na sociedade quanto no conhecimento antropológico que vem sendo historicamente produzido.

Uma das potencialidades da crítica feminista contemporânea, sobretudo de origem latino-americana e orientação decolonial, é dar ênfase à historicização do feminismo e de suas demandas, bem como produzir revisões críticas das teorias que contribuem para o alargamento, complexificação e diversificação do(s) sujeito(s) mulher(es). Isso acontece principalmente com o Feminismo Decolonial porque ele se propõe a realizar um exame profundo e desessencializador das relações de género, das construções sociais e culturais que resultam nas configurações de poder, submissão e dominação partindo de períodos e lugares diferentes na e da história. As concepções produzidas a partir das experiências dessas mulheres - sejam elas mulheres negras, indígenas, lésbicas, trabalhadoras rurais e urbanas etc. - evidenciam como os debates de género e sexualidade, articulados às questões étnico-raciais, de classe e geopolíticas, trazem inflexões e complexificação às teorias feministas.

Procuro enfrentar o desafio colocado pelas diversas autoras e autores que utilizo nesta pesquisa para pensar como género, raça, classe e pertencimentos geo-históricos (re)produzem-se reciprocamente tal qual o binômio modernidade-colonialidade, adotando uma quádrupla dimensão: de poder, saber, ser e de género. Para tal, adoto a noção de *Colonialidade do Género*, que parte do princípio que “a modernidade organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis” (Lugones, 2014), contextualizando a

³⁶Título conferido, pela divindade, *Pai* ou *Mãe de Santo* do Terreiro. Tal função admite uma série de responsabilidades, desde cargos administrativos até funções rituais.

³⁷Título conferido às mulheres que servem ao *Orixá* sem, entretanto, se manifestarem por meio da incorporação.

crítica a ser tecida por pessoas racializadas e do terceiro mundo de que a intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero vai além das categorias da modernidade, sendo imprescindível respeitar a articulação de tais categorias.

María Lugones concorda com o sociólogo peruano Aníbal Quijano em grande parte de sua análise sobre a *Colonialidade do Poder*, porém a complexifica e amplia. É por meio da categoria analítica que Lugones (2008) nomeia como “Sistema Moderno Colonial de Gênero”³⁸ que a autora elabora sua crítica a Quijano no que concerne a abordagem do autor com relação às questões de gênero. Ela revela que o impulso para desenvolver a análise a partir da categoria da *Colonialidade do Gênero* é a sua preocupação com a indiferença dos homens, inclusive aqueles que são oprimidos pelo modelo capitalista moderno, pelo racismo, classismo e pela colonialidade, com relação às violências impostas às mulheres de cor e demais categorias sociais subalternizadas.

1.3 Desafios da pesquisa em tempos de pandemia

A minha intenção inicial nesta pesquisa estava direcionada, primeiramente, a tentar conhecer, trocar, dialogar e participar o mais ativamente possível na rotina deste pequeno grupo de mulheres da Tenda Mãe Yemanjá. Pensei que seria possível acompanhar os percursos dessas mulheres em seu ambiente familiar e no trabalho, ou seja, acompanhar também as atividades que estão fora do que seria o espaço formal religioso, para tentar perceber ou me aprofundar sobre os questionamentos que motivaram a realização da pesquisa.

Pretendia elaborar minha investigação a partir dos trânsitos quotidianos destas mulheres, ou da noção de participação observante (Albert 2018), o que foi abruptamente interrompido pela devastadora pandemia da Covid-19³⁹ logo nos primeiros meses de 2020. Antes da pandemia, pude ir ao Terreiro Tenda Mãe Yemanjá por algumas vezes, participando

³⁸No artigo “Rumo a um feminismo descolonial” (Lugones, 2014), a autora propõe analisar a modernidade colonial através do gênero/raça como uma lente, partindo da premissa de que a construção da raça não pode ser analisada dissociada da construção do gênero. Lugones critica “a ideia totalizante do conceito de raça” elaborada por Quijano, que entende o sexo como algo inquestionavelmente biológico, sendo incapaz de perceber que no próprio significado de *gênero* estão inscritas tanto a ideia de um dimorfismo sexual ou biológico - a dicotomia homem-mulher -, como a heterossexualidade e a distribuição patriarcal do poder. As reivindicações e problematizações colocadas a partir dos pontos de vista dessas mulheres têm desafiado os discursos hegemônicos ocidentais, inclusive dentro do próprio movimento feminista.

³⁹A covid-19 é uma doença causada pelo *novo coronavírus*, denominado SARS-CoV-2, que apresenta um espectro clínico variado entre infecções assintomáticas e quadros graves, podendo levar à óbito. Sua transmissão foi descoberta em dezembro de 2019 na cidade de Wuhan, na China, e logo disseminou-se em escala global.

de eventos presenciais organizados por seus integrantes entre os meses de dezembro de 2019 e fevereiro de 2020. Nessas ocasiões realizei a captação de imagens, fiz registros em vídeo, redigi diários de campo e gravei áudios de discursos pronunciados nessas cerimônias.

Os grandes desafios impostos pela pandemia implicaram diretamente nesta pesquisa, e novos obstáculos surgiram na trajetória desta etnógrafa que se propôs a atravessar um oceano em busca da alteridade. Meu trabalho de campo teve de ser forçadamente reestruturado e tive de realizar esforços pessoais e profissionais para responder às perguntas levantadas - ou pelo menos tentar fazê-lo. Assim, direcionei as bases teóricas para a compreensão e análise sobre o lugar deste grupo de mulheres do Terreiro Tenda Mãe Yemanjá em Portugal.

É imprescindível mencionar que o contexto pandêmico marcou o andamento dessa pesquisa de forma a mudar o rumo daquilo que havia sido planejado quando o projeto ainda estava sendo gestado. De acordo com a proposta do Mestrado em Culturas Visuais, deveríamos ter aulas presenciais sobre a prática de recursos e captações de audiovisual, o que não foi possível devido a ordem de isolamento social. De modo semelhante, o contexto impactou a execução do trabalho de campo que deveria ter sido feito no Terreiro, nas ruas, nas residências, enfim, em qualquer lugar que fosse relevante para a obtenção de dados na condição de observadora participante, que no entanto, decorreu obrigatoriamente por via remota. Sendo assim, realizei etnografia majoritariamente em um ambiente virtual – isto é, através de videoconferências realizadas pela internet organizadas ou com a participação das mulheres de santo durante vários meses entre os anos 2020 e 2021.

Esta etnografia foi construída metodologicamente por meio da observação participante (Malinowski, 1976) nos eventos do Terreiro, que frequentei durante 3 meses que antecederam a pandemia de Covid-19. Também realizei conversas informais, mas obtive os dados principais para análise por meio de entrevistas realizadas através da plataforma digital *Zoom*, um canal de comunicação que passou a ocupar um lugar de imensa importância no fazer científico, dentre outras diversas mídias digitais. Como afirmaram Deslandes e Coutinho (2020: 04), “Na pandemia acompanhamos a “digitalização da vida cotidiana”. [Nela] observa-se que a tecnologia aplicada à pesquisa social não funciona meramente como ferramenta auxiliar para captação de dados. Essa torna-se o meio pelo qual a socialidade dos sujeitos de pesquisa é colocada em prática”.

As entrevistas que consegui realizar foram pensadas de forma semi-estruturada, de modo a permitir uma linguagem mais livre e fluída, mas que produzisse um material informativo interpretável, buscando compreender não apenas o conteúdo das respostas, mas também o seu enunciador. Foram entrevistadas oito mulheres através do ambiente virtual. A

escolha por entrevistas semiestruturadas se deu por permitir que tanto a entrevistadora como as entrevistadas ficassem mais à vontade para conversar de forma casual e flexível, mais confortáveis para apresentar argumentos que poderiam ir além dos limites das perguntas.

Considero que esse formato de entrevista é uma boa ferramenta para maiores desdobramentos no diálogo. Além das perguntas diretas, também foram realizadas perguntas que possibilitaram o surgimento de questões que iam além das perguntas-bases, ou seja, o formato de entrevista semiestruturada permitiu uma entrevista mais ampla, sem esquecer do objetivo temático da entrevista. Além disso, utilizei instrumentos clássicos como o diário de campo para as anotações e a câmara fotográfica, na qual registrei as fotografias que resultaram na componente visual deste trabalho.

No sentido de familiarizar-me e realizar o exercício comparativo, também realizei a revisão bibliográfica com os estudos realizados sobre o tema. Assim, adentrei, etnograficamente, no campo investigativo das micro-relações tecidas entre as minhas interlocutoras, mulheres portuguesas, a maioria branca e de formação católica apostólica romana, na tentativa de compreender as motivações e fundamentos que as fizeram se converter à Umbanda.

Ainda, foi realizada uma pesquisa bibliográfica para proporcionar o suporte teórico para a pesquisa de campo e as discussões propostas. Compreendo que a pesquisa bibliográfica é um dos primeiros passos para realização de uma pesquisa científica, uma vez que é a partir das leituras e teorias existentes que se torna possível efetivar o processo de investigação, analisar e conceituar fragmentos que aparecem durante a problematização dos dados objetivos.

Durante a emergência sanitária provocada pela pandemia da Covid-19, que levou à adoção do isolamento social, o Terreiro de Pai João permaneceu fechado para o atendimento de visitas, recebendo de forma reduzida e exclusiva os membros de sua família de santo. Importante ressaltar que eu, enquanto pesquisadora, não considerei prudente frequentar o Terreiro por questões de segurança - Pai João se enquadrava nos grupos de risco da pandemia, e por consequência das medidas de isolamento, não realizou atendimentos presenciais para clientes e nem festas e cerimônias abertas ao público.

No contexto de adaptação ao virtual, contei com a indispensável colaboração de Pai João, que foi o articulador dos contatos com as interlocutoras. Por meio dele, obtive números de *WhatsApp* através dos quais passei a me comunicar com essas mulheres e a marcar as entrevistas. Era o meio por onde consegui me aproximar um pouco mais delas e iniciar o processo de interlocução. Embora a escuta com as interlocutoras tenha se limitado ao espaço virtual, isso não reduziu a disposição daquelas mulheres a cooperar com as entrevistas.

Quando entrei em contato com essas mulheres, por mensagens instantâneas, muitas delas já me “conheciam” e até mesmo sabiam sobre a minha pesquisa, seja por terem me visto no Terreiro de Pai João ou por já terem sido informadas previamente, pelo próprio sacerdote, sobre meu contato para realização da pesquisa. Foi nesse primeiro contato que combinei com elas o melhor dia e horário para uma entrevista gravada. Estas foram realizadas utilizando a versão gratuita da plataforma *Zoom*, o que foi um dos primeiros desafios enfrentados, pois havia um limite de tempo determinado para a gravação da reunião, estabelecido em quarenta minutos.

Basicamente não houve negociações para realização das entrevistas: todas as mulheres aceitaram participar da pesquisa sem maiores questionamentos. A única pergunta que surgiu foi relacionada ao que eu gostaria de saber. Assim que informei que gostaria de falar sobre suas biografias e trajetórias na religião, muitas delas ficaram surpresas e felizes - surpresas por não estarem acostumadas a dar depoimentos sobre suas vivências e felizes por terem suas histórias e atuações reconhecidas enquanto mulheres e *filhas de santo*.

A negociação para realização das entrevistas pode ser avaliada como tranquila e sem muitas questões burocráticas. O caráter de isolamento social ocasionou algumas nuances que podem ser apresentadas por seu valor informativo, explicitando como foi realizar entrevistas em formato remoto. Foi possível observar pontos negativos e positivos sobre a realização da pesquisa através de plataformas online, tais como as interferências e as imprevisibilidades dos aparelhos eletrônicos que tivemos de aprender a manejar para conseguir manter vínculos, por um lado, e o desenvolvimento de novos relacionamentos mediados pelas redes e não mais impossibilitados pela distância física, por outro.

A adaptação ao cenário virtual exigiu um aprendizado repentino e forçado no manejo com a tecnologia, no caso de algumas interlocutoras, posso dizer que havia uma perceptível dificuldade que atribuo a uma questão geracional, uma vez que o aprendizado digital era afetado ou refletia um limitado domínio tecnológico por partes destas. Outro fator importante de destacar é o de que nem todas as pessoas possuíam boa conexão de internet, algumas dessas mulheres moram em áreas distantes dos grandes centros urbanos e com baixa velocidade de conexão à internet. Em alguns outros casos, a qualidade da *internet* interferiu na fluidez da entrevista, demandando significativo tempo para encontrarmos posições ou jeitos para seguir com a entrevista de forma compreensível.

Nesse mesmo contexto, algumas vezes tive que realizar as entrevistas olhando para uma foto, pois a utilização do vídeo dificultava a conexão, assim, optamos por desligar a câmera para conseguir melhor desempenho. Nesses casos, havia uma sensação de maior

impessoalidade, deixada pela falta do contato visual, que impossibilitou apreender gestos, sorrisos, enfim, evidências de emoções que são tão importantes na análise etnográfica, como considerou Geertz (1989). Entretanto, estes desvios não ofuscaram o brilho de cada história contada.

Por outro lado, foi possível notar pontos positivos para realização de entrevistas em formato remoto. O cotidiano no Terreiro era muito dinâmico, quando estive presente, as mulheres não tinham tempo de conversa por estarem ocupadas com suas demandas relacionadas às festas, cerimônias e rituais. O Terreiro sempre é muito dinâmico em dias festivos. Um ponto positivo da entrevista em formato remoto foi a disponibilidade de tempo para realização das entrevistas - a partir do momento que a entrevista era marcada, essas mulheres estavam totalmente disponíveis e com sua atenção direcionada apenas para a entrevista, e podemos considerar isso como um ponto positivo e como uma possibilidade de maior atenção para o diálogo.

No entanto, o processo de adaptação ao contexto virtual comprometeu de forma considerável a construção de uma relação mais profunda e contínua com as interlocutoras, uma vez que cada uma passou a administrar uma outra dinâmica de vida na qual os papéis de gênero socialmente construídos as empurravam para os limites da participação em determinados espaços, dentre eles, os espaços desta pesquisa. Além disso, em alguns casos, acredito que o facto de estar perto de um familiar, seja marido ou filhos, impedia que a interlocutora se sentisse à vontade para revelar aspectos mais íntimos e pessoais das suas percepções de vida. Em outros casos, não foi possível realizar a entrevista, previamente marcada, por questões de desencontros de agenda com a interlocutora.

Um caso em específico que presenciei foi a situação de uma mulher que não pôde aceitar o convite para uma entrevista porque, durante o período de isolamento social, seu marido estava o tempo todo em casa. Ele não sabia que sua esposa frequentava o Terreiro de Pai João e ela não tinha vontade de informá-lo sobre isso. Com receio de que seu marido prestasse atenção na conversa e descobrisse que ela frequentava a *casa* espiritual, ela declinou minha proposta, evidenciando o facto de que nem sempre as pessoas possuem a privacidade necessária ou desejada para realização de entrevistas.

Com a autorização para o desconfinamento, um processo que se apresentou muito difícil para algumas pessoas, retornei ao Terreiro e percebi que a sua dinâmica era de muita “correria”, pois havia sempre muita coisa para ser feita naquele espaço. O Terreiro é um local distante para grande parte das pessoas que o frequenta, muitos tinham uma rotina de trabalho, de modo que preferiam ir em dias específicos, como os dias de doutrina e de *gira* - justamente

os mais corridos e trabalhosos, onde todas as *filhas de santo* ficavam ocupadas em tempo integral. Assim, seria mais difícil estabelecer contato sobre questões mais íntimas, travar conversas e principalmente, conseguir entrevistas. A entrevista virtual foi o momento em que elas puderam parar para conversar e se abrir em um período em que todas se sentiam mais vulneráveis com o contexto sanitário.

Apesar das dificuldades, o ambiente virtual não impediu de construir uma relação que também era atravessada pela emoção, acentuada, obviamente pelas preocupações e sensações que permeavam o cenário da pesquisa, desenvolvida em meio a essa crise global sem precedentes. Dessa forma, também pude ouvir os suspiros pesados, lágrimas contidas sempre que alcançamos alguma lembrança mais sensível, afinal, estávamos evocando memórias e conforme argumenta Pollak (1992), a memória sofre flutuações influenciadas pelo “momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa”. As sensações físicas e psicológicas até então desconhecidas afetavam diretamente a saúde de todas - inclusive a desta pesquisadora -, e nos obrigavam a reinventar modelos de convívio público e privado.

Ainda tratando do processo de construção da interlocução, este foi constituído por um escuta mútua, e isso foi determinante para percebermos o que compartilhamos. Hora ou outra apareciam demandas específicas destas mulheres e quando estas demandas tornavam-se interesses em comum, trocamos pontos de vista, tanto no que diz respeito aos interesses da pesquisa quanto ao que dela poderia ser gerado, como o debate sobre as desigualdades de gênero e a intolerância religiosa.

No que tange ao conteúdo das entrevistas, considerei o ato de narrar como ferramenta analítica e metodológica. Penso na narrativização como “um processo de significação através do qual “experiência”, “sujeito” e “evento” são simultaneamente constituídos”, tal como escreveu Cardoso (2007). A prática narrativa é constituída por histórias contadas de maneira fragmentada, que cruzam o limite entre ritual e mundano, transitam entre várias temporalidades e não tendem a separar “experiência” de “linguagem”, atentando para “a qualidade produtiva do discurso” (Cardoso, 2007). Sob esse viés, a narrativa não foi encarada como uma simples abstração que parte de um evento, mas como a própria prática significada.

Através das entrevistas, obtive narrativas que ampliam o entendimento sobre os caminhos e a potencialidade analítica das trajetórias de vida destas mulheres. Ao escrever sobre vozes femininas tão pouco ouvidas na sociedade e buscar ressaltar em texto a criatividade da Umbanda portuguesa, não pretendo reduzir ou colocar um ponto final nesses caminhos, mas sim provocar inquietações sobre as diversas redes de nossas vidas religiosas, multiplicando versões das realidades vivenciadas (Banaggia, 2014: 01). Também almejo reduzir sentimentos

de estranhamento e distanciamento por parte dos leitores, buscando ampliar suas chances de vislumbrar outros mundos possíveis que coabitam ao nosso lado, ainda que em pequena escala.

CAPÍTULO 2 - MULHERES DA TENDA DE YEMANJÁ: ANA CRISTINA, ISABEL, INÊS, SÓNIA, SOFIA, MARIA MARIZETE, MARIA LUISA E MARIA DA NAZARÉ

A partir desta seção, faço uso de dois elementos importantes para os dados desta pesquisa: memória e biografia de mulheres na Umbanda. Com base nas histórias de vida das mulheres, busco compreender como elas chegaram ao Terreiro, o motivo de permanecerem frequentando esse espaço e o que incentivou seus processos de iniciação na Umbanda. Quando menciono o processo de iniciação não falo sobre *rituais*, mas sobre o que impulsionou essas mulheres a adotarem a Umbanda enquanto religiosidade. A proposta não é apresentar apenas a memória individual dessas mulheres, mas evidenciar tais memórias coletivas enquanto mulheres umbandistas.

A narrativa dessas mulheres será o ponto de desenvolvimento de uma análise mais densa de como acontecem as relações entre elas e o Terreiro, e como esse, por sua vez, ocupou um espaço especial em suas vidas. Apresento as interlocutoras com o intuito de seguir esse fluxo, e antes disso vale a pena ressaltar que o facto de Pai João ter sido iniciado por Mãe Virgínia relaciona de alguma forma, as mulheres umbandistas aqui representadas ao protagonismo defendido das mulheres na construção da diversidade religiosa em Portugal. Deixo ecoar as narrativas captadas por meio das vozes e do *axé* dessas mulheres portuguesas que se organizam em torno da Tenda de Yemanjá.

Ana Cristina Oliveira⁴⁰ é de *Yemanjá*⁴¹, tem 33 anos, é formada em engenharia alimentar e atua como professora universitária assistente. Ela não se casou pelo registro civil e optou pelo casamento na Umbanda. É mãe de um menino de 4 meses e meio, que também é batizado na Umbanda. Frequentou a Igreja Católica durante vários anos, mas após o episódio traumático de perda de um familiar, começou a “questionar a vida” e entendeu que o “caminho na Igreja Católica não conseguiu responder a todas as inquietações que eu tinha nessa fase da minha vida”.

⁴⁰Entrevista remota realizada via Zoom, no dia 18 de dezembro de 2020.

⁴¹*Orixá* feminino que comanda as águas. É considerada a mãe dos demais *Orixás*. Sua saudação é “*Odojá*”.

Isabel Ferreira⁴² é de *Oxumaré*⁴³, tem 46 anos e é natural de Coruche, mas vive em Montijo. Trabalha na área de gestão de empresas, mora com o companheiro e não possui filhos. Assim como Ana Cristina, Isabel foi educada na Igreja Católica, onde fez todos os ritos religiosos, inclusive celebrando o seu casamento religioso. “Fui educada para ser católica”, me dizia ela. Embora tenha sido uma católica praticante questionava alguns valores com os quais não concordava.

Inês Dias Sequeira⁴⁴ é de *Yemanjá*, tem 38 anos e vive em Salvaterra de Magos. É formada em gestão comercial, atua como Técnica Administrativa no ramo de gestão de rotas de uma empresa e, há cerca de um ano, mora com o companheiro. É de uma família de agricultores sem muitas posses, tanto que teve que trabalhar enquanto estudava para terminar a licenciatura. A origem familiar também é de pessoas católicas rigorosas, contou que nunca se identificou muito com a religião católica, mesmo tendo frequentado a catequese⁴⁵. Ela lembra que “eles não deixa[va]m nós pensarmos por nós”, porém gostava de fazer a viagem de excursão anual da catequese no final do ano: “todos os anos eu podia ir à praia”, me dizia Inês.

Após a catequese houve um choque grande - Inês não se identificava mais com o lugar e nem com os ensinamentos; ia porque gostava de conviver e brincar com as amigas. Fez outros rituais católicos como a crisma⁴⁶, mas o grande questionamento veio quando o padre começou a impor e controlar as roupas que usava. Ao questionar o porquê, o padre disse: “porque a carne é para estar exposta no talho e não na Igreja”. Por esse motivo, chegou em casa e disse à mãe que não iria mais à Igreja. Inês não se identificava com nenhuma religião. Chegou a frequentar a Igreja Universal do Reino de Deus⁴⁷ (popularmente conhecida como Universal), mas ali também eram rigorosos. Ela me contou que nunca gostou de regras, embora tenha tido que acatar as regras da Umbanda no Terreiro de Pai João, que para ela eram compreensíveis.

Sônia Almeida⁴⁸ é de *Nanã*⁴⁹, tem 37 anos, casada, é mãe de duas filhas, trabalha como ajudante de cozinha em uma creche e mora em Quinta do Conde. Ela tem uma *Nanã* rara⁵⁰ e

⁴²Entrevista remota realizada via Zoom, no dia 20 de março de 2021.

⁴³Orixá dos movimentos e dos ciclos. Sua saudação é “*A Run Boboi*”

⁴⁴Entrevista remota realizada via Zoom, no dia 04 de março de 2021.

⁴⁵Também conhecido Catecismo, é uma instrução/educação religiosa, ou seja, o ensino da religião cristã, dos seus dogmas, princípios e código moral para crianças e jovens.

⁴⁶Trata-se de um rito em que o/a fiel recebe, através da ação do sacerdote, uma unção com o Crisma (óleo de oliveira, por vezes perfumado) que usam para fazer o sinal da cruz na testa.

⁴⁷Religiosidade cristã, evangélica e neopentecostal protestante. Fundada em 1977 no Rio de Janeiro é considerada, atualmente, uma das maiores organizações religiosas do Brasil. A Universal é frequentemente alvo de críticas, sobretudo em relação à cobrança de dízimo (contribuição financeira mensal) de seus fiéis, mesmo os mais humildes, e por manifestações de intolerância religiosa do fundador e de alguns pastores acerca das religiões afro-brasileiras.

⁴⁸Entrevista remota realizada via Zoom, no dia 18 de fevereiro de 2021.

⁴⁹*Orixá* que sintetiza morte, fecundidade e riqueza. É a mais antiga divindade das águas. Sua saudação é “*Salubá*”.

⁵⁰Existem várias qualidades e arquétipos de Orixás. No caso de Nanã, a título de exemplo, podemos citar Buruku,

atualmente é Mãe Pequena⁵¹ do Terreiro Tenda de Yemanjá. Sua primeira percepção da religiosidade aconteceu quando criança: ela era muito sensível, principalmente por meio dos sonhos, e isso talvez tenha sido o gatilho que a fez começar a acreditar na espiritualidade. Vinda de uma família religiosa, teve uma educação católica, fez catequese e seguiu na Igreja Católica até os 20 anos de idade.

Sofia Andorinha Borges⁵² tem 44 anos e vive em Sesimbra. Nasceu no concelho de Oliveira do Hospital, é mãe de um menino e passou grande parte da infância numa quinta com os avós, na zona rural de Portugal. Eles cuidavam dela enquanto os pais trabalhavam. Contou que costumava rezar com a avó, que gostava e não achava algo ruim. Passou pelos ritos da catequese, como todos faziam, “depois fiz a 1ª comunhão, ia fazer a 2ª e quando foi na altura de fazer a 2ª comunhão, o padre disse que eu era a única [pessoa] que ia fazer a 2ª [comunhão] e ele disse que eu não ia fazer”. Como já estava tudo pronto para essa cerimônia, ficou furiosa, “eu fiquei tão danada com o homem, mas tão danada com ele, que eu nunca mais lá apareci”. Além disso, percebeu que as pessoas não praticavam aquilo que pregavam. Apesar disso, casou-se na Igreja, mas não por sua “opção” - ela diz que se casou lá porque sua mãe queria, “só mesmo para fazer a vontade”.

Mãe Marizete⁵³, ou Maria Marizete Henriques Vieira Pita, é de *Iansã*⁵⁴, tem 66 anos e nasceu em Porto Salvo, Concelho de Oeiras. Teve várias profissões até chegar a auxiliar de ação médica. A estrutura familiar era muito complicada, o pai e a minha mãe eram da Madeira, a mãe era bordadora e o pai fazia eventos. Todos eram católicos, ela chegou a fazer catequese, fez as comunhões, crisma, enfim, todos os rituais católicos, me dizia que “era obrigatório mesmo fazermos isso”. Contou que teve uma infância um tanto triste, já que presenciou várias cenas de violência doméstica da parte do pai, que sofria com o alcoolismo e era violento tanto com a esposa quanto com ela e as outras filhas. Começou a trabalhar muito cedo para ajudar a mãe em casa, fazendo entregas de pão e leite pela vizinhança.

Marizete casou-se cedo e, para “fugir daquela agressividade”, teve duas filhas com esse homem, de quem divorciou-se anos mais tarde. Após o divórcio, ficou alguns anos sozinha, mas depois conheceu um homem que é o pai de sua última filha, com quem viveu alguns anos até ele falecer. Tem uma irmã mais velha e uma irmã mais nova que já faleceu, ficando ela com a responsabilidade de criar o sobrinho “desde a hora que nasceu”. Contou que desde que o pai

Obaia, Ybain, Xalá, Oporá.

⁵¹Segunda sacerdotisa do Terreiro. Posição de auxílio e ensinamento a todos os iniciados.

⁵²Entrevista remota realizada via *Zoom*, no dia 21 de janeiro de 2021.

⁵³Entrevista remota realizada via *Zoom*, no dia 15 de abril de 2021.

⁵⁴*Orixá* feminino que comanda os ventos, tempestades e os espíritos desencarnados. Sua saudação é: “*Eparrei Oiá!*”

de sua filha mais nova faleceu, não queria mais homens na sua vida: “já estou cansada, já chega! Não, não quero!”.

Maria Luísa Marques Carrasqueira Pica⁵⁵, tem 47 anos, nasceu e vive em Évora, no Alentejo. É casada há 22 anos e tem um filho. Trabalha na área administrativa do hospital de Évora. Chegou a iniciar o curso de Engenharia Informática, tinha que trabalhar e estudar. Na época, teve uma gravidez de risco, por isso teve que desistir do curso. Manteve o emprego no hospital, onde permanece desde o ano de 1995. A única religião que conhecia era a Católica Romana, tinha aulas de catequese na escola primária. A avó materna, que a criou até aos seis anos de idade, era testemunha de Jeová⁵⁶, por isso em várias fases de sua vida ia “*regularmente à missa*” mas em outros momentos se “*afastava*”. Antes de conhecer a Umbanda, pertenceu a um grupo do bairro, como era um bairro grande ia para a missa muito mais pela reunião entre os habitantes que pela religiosidade. Nessa época, ainda se propôs a dar aula de catequese, inclusive fez um curso para isso. Porém, havia certas coisas que “*não faziam sentido*” e por isso não se “*identificava na religião católica cristã*”. As circunstâncias da vida também a fizeram se afastar da Igreja. Além de o pároco ser “*diferente*”, havia muitas coisas ali “*que não estavam a bater certo*”.

Maria da Nazaré Formiga⁵⁷ é de Iansã, tem 50 anos, casada, mãe de um rapaz já adulto, nasceu em Faralhão mas mora nos arredores de Setúbal. Nasceu em uma “*família humilde, de trabalhadores*”; seus pais eram pescadores. Ela me disse que sua vida foi sempre trabalhar: começou no mar e depois passou a trabalhar na área da hotelaria. Há dois anos havia terminado o curso de Segurança Privada e atualmente estava desempregada. Embora os pais não fossem católicos praticantes, Maria da Nazaré foi batizada na Igreja Católica e fez a primeira comunhão e a crisma - enfim, todos os rituais católicos que são dados como obrigatórios para crianças e jovens. Entretanto, ela se afastou porque havia questões na Igreja Católica com as quais não concordava. Ressaltou que uma delas é o facto de serem “*preconceituosos*”, e a outra, é que lhe parecia que as aparências importam muito e a caridade pouco. Por essas coisas não ia muito à missa, mas mantinha os rituais em casa. Ela me conta: “*tenho a imagem de Cristo, tenho a de Nossa Senhora. Também tenho uma Yemanjá há muitos anos. Sempre gostei muito dela, não sei porquê. A Yemanjá é a rainha do mar e eu sou de uma família de pescadores*”.

O caminho das interlocutoras é a todo instante confrontado com o contexto histórico

⁵⁵Entrevista remota realizada via *Zoom*, no dia 28 de março de 2021.

⁵⁶Religiosidade cristã. Seus fiéis seguem Jesus Cristo e adoram exclusivamente a Jeová.

⁵⁷Entrevista remota realizada via *Zoom*, no dia 27 de maio de 2021.

português no qual durante muito tempo só sabia da existência das religiosidades católicas e cristãs. Na maioria dos relatos vemos que os rituais católicos como primeira comunhão, catequese e crisma eram parte quase que “obrigatória” da infância e juventude. Além disso, vemos em muitas narrativas a importância dada ao casamento religioso pelos familiares dessas mulheres portuguesas. As narrativas dessas mulheres evidenciam também a invisibilidade de outras religiosidades não cristãs, mostrando como o catolicismo era algo “*dado*”, a única realidade possível.

Entretanto, o que fica evidente a partir dessas falas é que, esse pertencimento ao catolicismo não se deu sem questionamentos, e também que as possibilidades de escolher outra religião foram abraçadas em diversos instantes, seja por motivos familiares ou de ordem íntima e particular. Antes de dar continuidade às histórias de Sofia, Inês, Marizete, Ana Cristina, Luísa, Isabel, Nazaré e Sônia, as interlocutoras desta pesquisa, vale destacar que falar sobre essas mulheres é também falar sobre mim. Afinal, nessa minha chegada a um novo país, fui acolhida no Terreiro de tal forma que senti um *axé* diferente, que me fez retornar e permanecer no lugar, primeiramente como filha de *Yemanjá* e agora como antropóloga. Por isso, confesso que não foi fácil textualizar essas experiências, sendo esse um assunto que me afeta particularmente.

A história de vida, segundo Fernandes (1995), não se reduz a uma simples técnica à disposição do/a pesquisador/a, mas deve ser compreendido metodológica e epistemologicamente. Por isso, “um relato de vida é, antes de tudo, a produção oral de um texto. Entre a memória e a transmissão concreta de lembranças, intervém uma série de mediações que imprimem sua própria lógica no processo de lembranças” (Fernandes, 1995: 150). Nesse sentido, a pesquisa de campo e as fases que consistiram na gravação e/ou escuta, transcrição e escrita me demandaram, mais que uma revisão teórica e bibliográfica, sobretudo, o respeito e sensibilidade para com as interlocutoras.

A partir das entrevistas as mulheres puderam narrar parte de suas biografias, contaram fragmentos de memória e percepções sobre a vida religiosa. Pollak (1989) compreende que a memória é uma tentativa de salvaguardar interpretações do passado. Essa ação funciona para “reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc” (Pollak, 1989: 09). Portanto, penso a narrativa das mulheres a partir da conceituação de memória do referido autor. Para auxiliar na concepção de memória enquanto análise para o texto, resalto ainda a definição de Halbwachs (2006), segundo a qual o autor define que as lembranças compõem um lugar na formação da personalidade das pessoas.

Na pesquisa, me atentei para a construção das lembranças e memórias relacionadas a vida das interlocutoras que contribuíram com essa investigação. Para essas mulheres de *axé* que quebraram o silêncio e revelaram memórias por vezes dolorosas, o elo em comum é uma vida referenciada na prática quotidiana da experiência do sagrado, atravessada pelo pertencimento na Umbanda em Portugal.

CAPÍTULO 3 - “SÓ ME FALTAVA CASAR E MORRER”: REFLEXÕES SOBRE RELIGIOSIDADES CRISTÃS E AFRO-BRASILEIRAS EM PORTUGAL

3.1 Cenário religioso português

Fui educada pela Igreja Católica, tive catequese, tive educação moral e religiosa até ao 12º ano, fui casada pela Igreja. Se eu tiver que ir à missa, sei os dizeres todos de uma missa católica. Se eu for a um funeral, sei os dizeres do funeral. Fui educada para ser católica.

Foi isso o que me disse Isabel Ferreira logo no início de nossa entrevista realizada em 20 de Março de 2021, quando começou a narrar a sua história de vida em meio às gargalhadas. Em um tom cômico, pausava a fala para rir de si mesma ao aperceber-se das habilidades adquiridas desde a infância, que a tornaram capaz de guiar uma cerimônia católica formal na mais tenra idade. Esse trecho é significativo e compõe os relatos de vivência de um passado marcadamente católico, em uníssono com as demais entrevistadas:

Os meus pais são católicos, católicos mesmo, daqueles católicos rigorosos. A minha mãe acredita muito em Nossa Senhora, em Maria, vai à Fátima... Eu e meu irmão frequentamos a catequese, eles obrigavam-nos a seguir aquela bíblia, aquelas coisas que foram escritas há 500 anos atrás. E no meu entender, não têm lógica, há coisas com que não concordo. A Igreja não sabe motivar, nem mesmo as crianças... Eu, no meu caso, eu ia à catequese para poder fazer uma viagem que era: todos os anos eu podia ir à praia. É verdade, juro-te que é verdade. Isto se nós não faltássemos; no final do ano da catequese fazíamos uma excursão. E, então, eu ia à catequese porque era a única vez que podia ir à praia no ano inteiro.

(Excerto de entrevista a Inês Sequeira, 2021)

Meus pais eram católicos. A minha mãe e o meu pai, pronto.... Éramos todos católicos. Eu andei na catequese. Fui batizada, fiz as comunhões, a primeira comunhão, o crisma, a comunhão solene.... Fiz tudo o que tinha que fazer. Na altura era obrigatório mesmo fazermos isso. E pronto, tudo bem.

(Excerto de entrevista com Marizete Pita, 2021)

Aqui, em Évora, realmente, a única religião que eu conhecia era a Católica Romana, a Igreja Católica Romana. Na escola primária tínhamos catequese nas aulas. Deixavam uma hora para irem lecionando a religião.

(Excerto de entrevista com Luísa Pica, 2021)

Eu frequentava a Igreja Católica, fiz tudo na Igreja Católica, batizei, fiz primeira comunhão, profissão de fé, e *só me faltava casar e morrer*. Eu entrei com 6 anos para a Igreja Católica, e sai com 22 anos. Foram muitos anos, 15, 16 anos na Igreja.

(Excerto de entrevista com Ana Cristina Oliveira, 2020) [grifos nossos].

Os meus pais, a minha família no geral, são todos católicos. Então, pronto, lá foi a Sofia, não é? Para a catequese. Como tinha de ir para a catequese, lá fui eu para a catequese.

(Excerto de entrevista com Sofia Borges, 2021)

Meus pais são católicos. Fiz catequese e segui na Igreja Católica até os 20 anos de idade.

(Excerto de entrevista com Sónia Almeida, 2021)

Nasci numa família humilde, de trabalhadores: os meus pais eram pescadores. Fui batizada na Igreja Católica, fiz a primeira comunhão, fiz o crisma...

(Excerto de entrevista com Nazaré Formiga, 2021)

Já no primeiro instante, pude perceber que as minhas interlocutoras apresentavam seu pertencimento inicial à religião católica como uma única realidade possível, sobretudo na altura em que eram crianças e não tinham possibilidades de escolha. A religiosidade portuguesa, durante vários séculos e até o fim da ditadura salazarista em 1974, se construiu fundamentalmente em torno de valores católicos. *Ser* católico era a única identidade possível

para a maioria dos portugueses, tornando essa religiosidade uma parte constituinte da vivência dessas pessoas. Essa espécie de “obrigatoriedade” dissipou qualquer possibilidade não só de pertencer, como de conhecer ou experienciar outras religiões e/ou religiosidades e manteve a Igreja Católica como detentora de um poder que se perpetuava no tempo, fortalecendo a hegemonia do catolicismo.

É importante destacar que a própria ideia de uma *pluralidade religiosa* existente em Portugal consolidou-se recentemente e em um processo tortuoso, nem sempre de forma aberta e legal. A análise dos processos históricos que provocaram mudanças nas formas de inserção e reconhecimento de outras religiões no país, bem como os discursos que dizem respeito às políticas estabelecidas para esse fim, faz-se necessária para que possamos avançar em nossa pesquisa com um bom embasamento histórico. No que diz ao contexto português, adotamos uma abordagem que faz uma leitura crítica do início do século XX, tomando como marco sócio-político o regime ditatorial de António Salazar, figura central do Estado Novo, passando pela Revolução dos Cravos e indo até os acontecimentos que permitiram a consolidação de uma democracia a partir de 1974, com o fim da ditadura.

Não há como negar que no período ditatorial, as forças estabelecidas em torno das ações da Igreja e do Estado, moldaram a forma como a sociedade se mantinha alinhada aos discursos de dominação dessas instituições. Contudo, a complexidade que existia na forma como as ações eram estabelecidas, não permite elaborar nenhuma suposição sobre quem eram os dominados e os dominadores nesse jogo de poder entre a Igreja e o governo de Salazar. A configuração política daquele momento histórico de Portugal representava uma continuidade de processos que se perpetuam dentro e fora dos arranjos políticos e religiosos inseridos em um contexto de dominação. Conforme destacou Valente (1999), esse domínio se estendia ao sistema legislativo, administrativo, político e social, abrangendo assim todos os aspectos da organização social do país - educação, impostos, patrimônios, questões matrimoniais e de foro íntimo, normas de boa conduta, produtos midiáticos e até mesmo a ideia de liberdade de organização eram balizadas segundo valores e regramentos que beneficiavam a Igreja enquanto instituição.

Segundo Boniolo (2019), a sociedade portuguesa foi formatada durante séculos pelos valores cristãos contidos na Bíblia, estabelecendo uma herança de domínio que se fazia presente desde a autorização para o ensino obrigatório de conteúdo religioso católico em espaços educacionais até o estabelecimento de privilégios fiscais às pessoas físicas e jurídicas que contribuíssem financeiramente com a Igreja. Tudo isso implicou no facto de que, por muito

tempo, o catolicismo foi a religião oficial do Estado português, fazendo com que outras práticas religiosas fossem perseguidas e socialmente desprezadas.

Corrêa (2016) afirma que a relação da Igreja Católica com o Estado português é muito antiga, formando um elo que atuou de diferentes maneiras ao longo da história do país desde o seu período monárquico, quando eram de facto indissociáveis. Apesar disso, mudanças significativas passaram a ser percebidas nas relações estabelecidas entre Igreja, Estado e a sociedade portuguesa de forma mais intensa a partir da elaboração de uma nova Constituição Nacional em 1976.

Vale destacar que, quando uma maior diversidade religiosa começou a se desenhar no país a partir com o fim da ditadura Salazarista, a Igreja Católica já havia se rearticulado no novo cenário político do país, acompanhando a democratização ao mesmo tempo que passava por processo de atualização interna da religião católica, um movimento contínuo e que atravessa os séculos a fim de manter sua hegemonia. Não somente no contexto português, mas em um escopo ocidental mais amplo, a religião católica é o resultado de um longo processo de construção social sustentada por concepções de dominação e poder e dinâmicas correlatas que atualizam e reatualizam a religião nos diferentes contextos históricos, conforme apontou o pesquisador Talal Asad (2010).

Após a Revolução dos Cravos em 1974, uma grande perspectiva de mudança se instaurou em solo português, pois se vislumbravam novas oportunidades de caminhar enquanto sociedade com direitos sociais reconhecidos e respeitados, pois a configuração social permitida pela Igreja e pelo Estado, eliminava qualquer possibilidade de se pensar as coisas de maneira diferente, especialmente, no âmbito das mudanças religiosas. Deste modo, em 2 de abril de 1976, a Constituição da República Portuguesa declara que o Estado é laico (Rezola, 2012), ou seja, a partir daquela data, Portugal passava a ser uma nação não confessional, com liberdade de religião e de crença para os indivíduos e onde as comunidades religiosas estão separadas do Estado.

A população portuguesa da época apresentava uma configuração particularmente homogênea, onde o número de outras representações religiosas era mínimo. Ainda assim, indivíduos que se identificavam como Testemunhas de Jeová, muçulmanos, judeus, hindus e protestantes que haviam chegado ao país após os processos de independência de países africanos outrora colônias de domínio português passaram a compor uma organização abrangente, ainda que minoritária, que demandava a ampliação do olhar sobre a fé e o fim da discriminação religiosa.

Quando o olhar sobre a intolerância religiosa se volta para as religiões de origem

africana, para além das dinâmicas coloniais, o racismo emerge como uma face perversa que incide sobre as diversas práticas estabelecidas e rituais religiosos de povos majoritariamente negros. Nesse sentido, o preconceito e a discriminação enraizados nos discursos de intolerância religiosa se manifestam como reflexos de um moralismo e um conservadorismo de uma práticas políticas e construções simbólicas que se desenvolveram desde os tempos das colônias - modelos de governos cujas características podem ser percebidas ainda na época do regime ditatorial de Salazar.

Os conservadorismos inseridos nas práticas políticas revelam também uma tentativa de padronizar as sociedades, tornando mais fácil a criação de mecanismos para o exercício de um controle mais amplo, capilarizado e, conseqüentemente, mais efetivo. No âmbito das práticas religiosas, “se adequar ao padrão” significa silenciar, apagar e reprimir toda uma história de resistência diante de ações opressoras, estabelecendo exercícios de poder com o outro (Nogueira, 2020) e criando estigmas associados a práticas sociais e sujeitos.

A abertura religiosa em Portugal foi um processo encabeçado por mudanças políticas no país, mas a liberdade religiosa foi uma conquista que aconteceu, inicialmente, apenas no plano ideológico ou discursivo. Ainda que a Constituição de 1976 não possua nenhuma referência que faça distinção entre as religiões, a regulamentação legal dessas demandas só aconteceu em 2001, com a promulgação da Lei de Liberdade Religiosa⁵⁸. Anteriormente, o tema era regido por leis que foram formuladas previamente à Constituição de 1976, marco da democratização de Portugal. Segundo Corrêa (2016: 69-70), “foi com a mobilização desses setores religiosos não católicos junto à Assembleia Legislativa, por uma equiparação de direitos, que se iniciou a discussão sobre a necessidade de reformular a Lei de Liberdade Religiosa, até então vigente no país”. Essa conquista foi fruto da reivindicação de grupos religiosos que atuavam às margens do catolicismo estabelecido e reconhecido, o que levou a um debate público que mobilizou amplos setores da sociedade portuguesa, tratando dos direitos religiosos de forma abrangente. Com a abertura religiosa, a heterogeneidade do espaço religioso que passou a ser reivindicado por outros grupos religiosos trouxe à tona uma disputa que não se dá e não se deu, no passado, sem conflitos. O abandono de um modelo cultural e político baseado na religiosidade católica traz outras possibilidades de construir e perceber o cenário cultural português.

Nesse processo de secularização (Vilaça, 2006; Corrêa, 2016), a instituição religiosa católica foi descentralizada como princípio organizador da vida social portuguesa, as condutas

⁵⁸ Lei nº 16, de 22 de junho de 2001. Disponível em: https://www.pgdlisboa.pt/leis/lei_mostra_articulado.php?nid=806&tabela=leis&so_miolo=

individuais passaram a ser valoradas de outras formas, e assim novas possibilidades de subjetividades aparecem acompanhando essas transformações culturais. Embora Portugal tenha passado a ser um Estado laico, que reconhece a pluralidade religiosa, ainda existe um vínculo forte entre Igreja e Estado.

Ainda que seja um contexto favorável para as novas religiosidades emergirem, os traços do catolicismo ainda marcam as paisagens, se mantendo um modelo hierárquico, que continua a privilegiar a tradição católica (Boniolo, 2019). Nesse mesmo caminho, Vilaça (2006) argumentou que a ideia do pluralismo religioso, que sugere uma igualdade de direitos a todas as religiões em um nível estatal, é diferente da noção de diversidade religiosa, sendo a última uma característica cultural que o país assumiu somente nos últimos anos com a ampliação de opções religiosas, ou de estabelecimento de outras religiosidades no país. São, portanto, diferentes aspectos do processo de secularização.

A diversidade religiosa ganhou uma dimensão importante na sociedade e atraiu novas possibilidades de produzir cultura, mesmo levando em conta que este se desenvolveu muito mais no plano do discurso, como mencionei. Vale ressaltar que esse processo não está desconectado de uma ideia da modernidade ocidental gestada a partir de princípios de pluralidade. Esses valores pautados principalmente na ideia de globalização, deram movimento a um mundo que não podia mais ser constituído em valores marcadamente hierárquicos e dominantes, assim a nova tendência mundial foi reconhecer a heterogeneidade, e conseqüentemente, a pluralidade cultural. Se por um lado, a modernidade ocidental é contestável por diferentes óticas, essa tal globalização propiciou, mesmo de forma desigual, o deslocamento mais intenso de pessoas e ideias.

Esse movimento, que sempre existiu mas passou a ser acentuado com o advento de tecnologias e de transportes, gerou fluxos migratórios que fizeram circular religiosidades e novas formas de perceber o mundo, principalmente entre Brasil e Portugal, dando outra dimensão a essa relação histórica entre os dois países. Foi em meio a esse processo de redemocratização após a Revolução dos Cravos, e incentivos às migrações, que as religiões afro-brasileiras, como a Umbanda e o Candomblé, se estabeleceram no país, disputando narrativas, identidades e diversificando as religiosidades dentro da sociedade portuguesa. Vale ressaltar que além deste, outros grupos religiosos também integram essa diversidade.

Nesse novo cenário de diversidade religiosa ou de múltiplas práticas e crenças coexistindo no país, a emergência da Umbanda insere novas questões e novas referências culturais à sociedade portuguesa. Se por um lado, isso diversifica a experiência religiosa, por outro lado, complexifica as relações sociais nos diversos espaços. Desnudando um aspecto

cultural que a modernidade ocidental não conseguiu borrar - o preconceito e a intolerância, no caso da Umbanda, se fazem marcantes por meio dos estereótipos que associam a religião à bruxaria. A Umbanda, na busca por legitimação e no esforço de se esquivar de estereótipos, tem que adequar as práticas religiosas de acordo com o espaço público português (Boniolo, 2019).

A partir das migrações entre Brasil e Portugal as religiões afro-brasileiras encontram um terreno acionado com códigos de semelhanças entre as práticas da Umbanda e do que já se conhecia em Portugal como práticas de cura. Não somente do ponto de vista simbólico, mas também etiológico, sobretudo, praticadas em torno do uso do corpo: possessões, transe, corpo fechado, encostos. É a representação do corpo também na Umbanda que corrobora para promover uma similaridade direta com o que se imagina como bruxaria na Europa e, particularmente, em Portugal (Silva & Vasconcellos, 2012: 04).

3.2 Fluxos e reflexões: sobre as origens da Umbanda em Portugal

O presente tópico apresenta alguns breves conceitos sobre transnacionalização religiosa afro-brasileira, pesquisada por diversos autores que consideram diferentes aspectos de como acontecem esses fluxos de difusão das religiões afro-brasileiras para além das fronteiras nacionais. Tais investigações consideram temáticas sobre deslocamentos, migrações, questões relacionadas à linguagem, formas de comércio religioso, cultos, alimentação, cerimônias, entre outros aspectos que envolvem o universo dessas religiões.

Ari Pedro Oro (1999) é um dos importantes autores para pensar a transnacionalização afro-brasileira, especificamente para países latinoamericanos. O autor observa que as religiões afro-brasileiras para países do Prata seguem um modelo de deslocamento dos agentes religiosos, isto é, tais deslocamentos obedecem ao espaço geográfico que conta com Brasil, Uruguai e Argentina. São membros das religiões afro-brasileiras que transitam nesses países, mas sem fixar moradia ou templos religiosos nos lugares por onde passam. Além de apresentar uma análise sobre a expansão do Batuque e Umbanda para os países citados, Oro desenvolve análises sobre o papel dos pais e mães de santo nessa dinâmica de expansão das religiões, que levam em conta questões econômicas e comparações entre as práticas religiosas realizadas no Brasil e nos países vizinhos.

Ainda em contexto de América Latina, Alejandro Frigerio (2004) investiga sobre a transnacionalização das religiões afro-brasileiras para o Cone Sul. Trabalha com o conceito de primeira e segunda diáspora. A primeira é representada pelo deslocamento das religiões africanas para países da América, analisada a partir do comércio de pessoas escravizadas. Já a segunda diáspora é representada pela expansão dos cultos da primeira diáspora para outras partes do mundo. A partir da teoria de Frigerio (2004), podemos notar que a segunda diáspora é o que ilustra a expansão das religiões afro-brasileiras para países da Europa e América do Norte. O autor aborda ainda questões relacionadas à identidade e à realização de cultos.

A questão do deslocamento também foi desenvolvida pelo pesquisador Ismael Pordeus Jr. (2009). O autor identificou o movimento de sacerdotes que chegavam a Portugal e realizavam consultas e rituais e depois voltavam para o Brasil, sem a necessidade ou a preocupação de criar vínculos. Essa questão do deslocamento pode muito bem ser pensada ao relacionarmos questões de comércio de rituais afro-religiosos, onde sacerdotes viajam para outros países para realizar rituais de iniciações, consultas e outros. São deslocamentos temporários com a finalidade de realizar serviços sem a necessidade de criar um *Terreiro* em um novo país, tendo *filhos de santo* em outros países e indo ao encontro desses para realização de preceitos religiosos.

Além da questão do deslocamento de religiosos, o estudo de Pordeus Jr. (2009) apresenta, de forma pioneira, a expansão dos cultos afro-brasileiros para Portugal. O autor evidencia que o processo de transnacionalização não é uma simples repetição de cultos e templos religiosos, mas é a criação de novas formas de religiosidade. Sem dúvidas, a contribuição do autor abriu diferentes caminhos para as investigações sobre religiões afro-brasileiras em Portugal e as formas de analisar como acontece o processo de expansão dessas religiões.

Ainda, o autor evidencia que essa expansão dos cultos afro-brasileiros para Portugal está associada ao percurso migratório de mulheres. Pordeus Jr. (2009) descreve as histórias de vida das primeiras sacerdotisas (Virgínia de Albuquerque, Fernanda e Georgete, Mariazinha, Ema Casimira, Maria Armanda e Teresinha de Goa) que começaram a dedicar-se a tratar as “situações de aflição” dos portugueses e, conseqüentemente, a multiplicação e a adesão dos mesmos a tais práticas.

Outro nome importante nas pesquisas sobre religiões afro-brasileiras em Portugal é o da pesquisadora Clara Saraiva (2010). Ela desenvolve, a partir de trabalho de campo realizado em diferentes *Terreiros* de Portugal, uma análise sobre as práticas terapêuticas, rituais e espíritos do universo das religiões afro-brasileiras no país. A autora demonstra como os portugueses

aderiram às práticas terapêuticas dessas religiões, tanto em relação aos universos significativos e simbólicos quanto aos espíritos e as relações com outro imaginário religioso. Ela argumenta que uma das características dos *Terreiros* de Umbanda é a oferta de rituais que funcionam de forma terapêutica para recuperação da saúde. São banhos de ervas, defumações, chás e diferentes tipos de rituais que têm por objetivo afastar doenças.

É importante destacar que o processo de migração transnacional é definido como um grande vetor da globalização religiosa. Stefania Capone e Viola Teisenhoffer (2001) destacam que dinâmicas subjacentes ao processo de transnacionalização das religiões afro-americanas na Europa resulta em um processo de reterritorialização das práticas religiosas. Estas definições levam a interpretar que cada processo de transnacionalização tende a definir uma identidade religiosa dependente do seu processo. Sem dúvidas a realização dessas religiões em novos contextos culturais e geográficos resulta na necessidade de adaptação da própria dinâmica religiosa. São questões adaptativas relacionadas ao contexto dos idiomas, alimentações, objetos rituais, adaptações de cultos e até mesmo do ambiente do Terreiro.

A pesquisa de Joana Bahia (2016) mostra algumas das adaptações que as religiões afro-brasileiras enfrentam em novos contextos locais. A autora analisa a expansão da Umbanda e do Candomblé em terras alemãs, austríacas e suíças, dando destaque para a dimensão cultural da migração. A autora mostra os desafios e impasses da transnacionalização da religião em seus novos contextos, entre eles questões relacionadas ao idioma levando a que, por vezes, existam pessoas que fazem traduções da narrativa das *entidades*. Há também o obstáculo em encontrar itens e alimentos utilizados para a preparação de rituais e as limitações relacionadas ao sacrifício de animais, uma vez que há leis na Alemanha que proíbem esses rituais.

Podemos compreender que essas adaptações são ocasionadas pelas dinâmicas locais. Nessa pequena amostragem, observamos que o tema da transnacionalização pode ser desenvolvido focando diferentes aspectos, desde a migração aos rituais, alimentação, linguagem, técnicas corporais até a adaptação e incorporação das práticas e crenças. Isso evidencia o quanto o tema da transnacionalização pode ser abrangente, mas também, como é uma prova de que o universo religioso afro-brasileiro engloba uma infinidade de elementos que estão propensos a observação e análise.

Assim, vale ressaltar que a Umbanda em Portugal foi, sobretudo, difundida a partir de mãos femininas. Conforme nos mostra o estudo de Pordeus Jr. (2000), a migração feminina portuguesa encontra-se intrinsecamente relacionada ao processo de transnacionalização da Umbanda em Portugal. Em sua obra mais relevante sobre o assunto, “Uma casa luso-afro-brasileira com certeza”, o pesquisador apresenta-nos, com rigor de detalhes, a história

de vida daquela que é considerada a primeira mãe-de-santo portuguesa: Mãe Virgínia de Albuquerque. A liturgia da Umbanda de *Omolocô* foi trazida por Mãe Virgínia a partir das suas referências da iniciação na Umbanda no Brasil, e a partir disso estabeleceu o Terreiro de Umbanda Ogum Megê em Benfica, Lisboa.

Com o estabelecimento do Terreiro, outras mulheres - Mariazinha, Conceição, Mariana e Albertina - foram iniciadas na Umbanda (Pordeus Jr., 2009). Estas se tornam as primeiras mães-de-santo e as responsáveis pelos primeiros Terreiros no país. Essas iniciações reforçaram o fenômeno feminino como força da presença da Umbanda em Portugal e originou uma comunidade religiosa em torno das mulheres. O enredo que envolve Mãe Virgínia de Albuquerque dá margem a difusão do conceito de fluxos migratórios para explicar a expansão da Umbanda em solo luso. Dessa forma, por mais que o enfoque aqui não sejam os processos migratórios, é inevitável considerá-los para pensar tal configuração religiosa fora do Brasil.

3.3 Terreiros e relações de género

Os temas relacionados a género, sexualidades e comunidades tradicionais de Terreiros são discussões atuais no campo antropológico das religiões afro-brasileiras. Não pretendo fazer aqui uma revisão bibliográfica desses estudos, mas apresentar alguns desdobramentos que mais contemporaneamente se apresentam especialmente interessantes nesse campo. Em relação à temática de mulheres e religiões afro-brasileiras, vale lembrar que a primeira produção que abordou o debate foi a pesquisa da antropóloga Ruth Landes (2002). Por volta de 1938, quando esteve no Brasil, a antropóloga foi levada pelo etnógrafo Edison Carneiro para uma festa de Oxalá no Terreiro da Mãe Menininha de Gantois em Salvador, Bahia.

A partir da pesquisa sobre o Candomblé da Bahia, a antropóloga estadunidense trouxe uma nova leitura diante da teoria clássica da época, evidenciando que as produções científicas daquele período priorizavam a presença masculina nos Terreiros. Entretanto, sua pesquisa de campo foi cheia de entraves. Mariza Corrêa (2003) expõe que, em uma carta pessoal, Landes desabafou sobre a perseguição que estava enfrentando de dois pesquisadores, um brasileiro e um norte-americano:

. . . acusando-a de vender serviços sexuais aos negros, apenas porque ela fazia pesquisa de campo nos candomblés da Bahia - " uma jovem mulher de menos de trinta anos e conspicuamente loura". Diz ela: "Their calumnies were symbolic rape on me." Landes registrou suas outras lembranças do período em que esteve no Brasil num artigo no qual não menciona as razões pelas quais não pode retornar às suas pesquisas no país. Seu

caso é uma confirmação das dificuldades encontradas por mulheres sozinhas (com nome próprio ou em busca de renome) de fazerem pesquisa de campo na época: um nome é também sinônimo de reputação e a dela ficou marcada por esse ataque (Côrrea, 2003: 117).

Para além de demonstrar a posição que ocupavam as mulheres nas religiões afro-brasileiras, a trajetória de Ruth Landes explicita os sentidos distintos dados aos antropólogos e antropólogas da época. Segundo Mariza Corrêa (2003), os primeiros eram denominados elogiosamente como “aventureiros”, paralelamente, num sentido negativo e de forte conotação sexual (e desconfiança), às mulheres antropólogas era atribuído o título de “aventureiras”. Pesquisadoras como Birman (2005), Lima (2015) e Fabiane de Souza Vieira (2019) analisam as críticas que a etnografia intitulada “Cidade das Mulheres” recebeu na época de sua publicação. Segundo elas, as críticas que Landes recebeu diziam mais sobre sua atuação enquanto antropóloga do que sobre sua própria obra. Criticavam sua relação afetiva com o antropólogo Édison Carneiro bem como a ênfase de seu estudo para o lugar das mulheres nos Terreiros.

Os estudos de Ruth Landes são primordiais para situar as experiências de antropólogas em campo bem como do lugar de grande influência que as *Ialorixás* ocupavam, não só na religião, mas na cultura e na sociedade. A antropóloga lançou luz para a presença das mulheres na manutenção das atividades de um *Terreiro*, bem como para sua atuação, para além de números, pela função que ocupam na hierarquia, sejam elas responsáveis por cuidarem dos *Orixás* em momento de incorporação ou por prepararem os banquetes rituais.

No entanto, há discordâncias entre a centralidade das mulheres no Candomblé. No artigo “Feminismo, nacionalismo e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história”, Matory (2008) observa o papel de intelectuais na transformação de uma dada realidade religiosa. Segundo o autor, na época do trabalho de campo de Landes em Salvador, houve um crescimento considerável de mulheres nos cargos de chefes de Terreiro, daí seu interesse de investigação. Não pretendo estender sobre esse debate, porém é importante refletir sobre a leitura que Matory propõe a respeito do papel de intelectuais na transformação de uma dada realidade religiosa. O cenário do Candomblé até os anos 1930 era favorável tanto aos sacerdotes masculinos quanto aos femininos, facto que mudou após o encontro de Arthur Ramos, Édison Carneiro e Ruth Landes. O autor sugere que o matriarcado baiano no Candomblé é uma construção intelectual que respaldou o embate político da experiência concreta. Matory observa que não foi a tradição africana que criou o princípio do matriarcado, muito menos o número de sacerdotes femininos. A realidade é que o

terreno religioso da época era um tanto complicado para mulheres e homossexuais.

Peter Fry (1977) foi o primeiro a falar de sexo e de homossexuais nos cultos afro-brasileiros após o trabalho de Ruth Landes. Em seguida, situa-se o trabalho de Leni Silverstein de 1979, que reafirma e defende, do ponto de vista feminista, o poder social e político das mães-de-santo baianas. A partir dos anos 1980, o número de pesquisas que exploram essa temática aumentou significativamente, porém a antropóloga Patricia Birman (2005) chama atenção para os obstáculos no reconhecimento das minorias na construção religiosa por parte dos intelectuais brasileiros:

. . . mulheres poderosas e homossexuais masculinos e femininos construía famílias de santo que seus defensores, intelectuais da elite brasileira, olhavam repetidamente com candura e romantismo, apagando diligentemente as marcas (em grande medida corporais), bem evidentes, em que sexo, gênero e poder tão facilmente se embricavam nas suas interrelações (Birman, 2005: 406).

Tal qual outras religiões afro-brasileiras, na Umbanda a mulher ocupa posições de liderança e importância, isso não quer dizer que o machismo e o racismo não seguem presentes na vida das mulheres que escolhem fazer parte dessas religiosidades. Todavia, elas persistem e quase sempre são maioria nos postos mais altos. A título de exemplo podemos citar a Mãe Senhora, Mãe Aninha e Mãe Menininha do Gantois que gozam de grande prestígio no Brasil. Segundo Brumana & Martínez (1991: 149), “esta é a figura diretiva do Terreiro, sua autoridade máxima e inquestionável; é, ao mesmo tempo, a mais complexa e múltipla”. Para além da organização e direção da *gira*, as *mães de santo*, por ocuparem uma posição de liderança e orientação, acabam envolvidas na vida cotidiana das *filhas* e dos *filhos de santo* e assim fortalecem as crenças e valores umbandistas, constroem e fortalecem diariamente suas *famílias de santo*, “principal célula agregadora do Terreiro” (Tramonte, 2012: 390).

Questões relacionadas ao gênero em Terreiros de Umbanda apresentam diferentes perspectivas dependendo da tradição religiosa que se segue. Podemos avaliar que a diferença de posição de gênero acontece em plano material e espiritual. Digo isso porque, na hierarquia, existem funções que cabem às mulheres, assim como existem funções que são ocupadas por homens. Mas, novamente deixo registrado que isso vai depender da tradição religiosa do Terreiro e de como o sacerdote administra seus preceitos religiosos.

Se dentro do cristianismo romano e protestante os papéis de gênero atribuídos são binários e estáticos, assentados em uma concepção de família nuclear e patriarcal, na Umbanda podemos visualizar uma vasta possibilidade de arranjos de gênero performados pelas *entidades* e *Orixás*. Muito além de possibilidades culturais cristãs-ocidentais, os atos corporais e seus

sentidos durante as *giras* nos Terreiros, sejam os movimentos e gestos das incorporações, das danças, festas, vestimentas, vocabulários bem como das relações estabelecidas entre pais, mães, filhos e filhas de santo expressam posturas flexíveis em relação aos atributos de masculinidade e feminilidade.

No interior do universo mítico de sociedades africanas⁵⁹ emergem os símbolos e histórias que inspiram arquétipos que nem sempre se dão de forma harmoniosa. E os conflitos, que são relatados nos mitos, expressam muitas vezes a luta entre os poderes feminino e masculino, em disputa pelo controle do mundo. Conforme explicam Sueli Carneiro e Cristiane Abdon Cury (1993), as *Orixás* Oxum, Iansã, Obá, Ewá, Yemanjá e Nanã correspondem a arquétipos que complexificam nossa compreensão do feminino. Cada *Orixá* personifica uma linha de força da natureza, uma função na divisão sexual e social e uma série de atributos temperamentais e emocionais.

. . . desta forma, escudadas nos orixás femininos, as sacerdotisas usam e abusam das chamadas artimanhas femininas. Escudadas nos orixás masculinos, nos caboclos, etc., elas se equiparam à virilidade masculina. Em qualquer dos casos, o candomblé abre um campo de vivência de papéis que tradicionalmente lhes são negados (Carneiro & Cury, 1993: 27).

Um exemplo das questões levantadas acima é a incorporação de *Exu* e *Pomba-gira*. Essas entidades são incorporadas e manifestam uma performance seguindo o imaginário do que é considerado “feminilidade” e “masculinidade”. As *Pomba-gira* manifestam-se com performance de feminilidades, representadas com gestos delicados, vestidos, sendo presenteadas com perfumes, flores e jóias. Já os *Exus* manifestam-se, na maioria das vezes, com a postura de homens boêmios, galanteadores, de tom de voz grave, são presenteados com bebidas alcoólicas e fumos. Em muitos Terreiros é possível observar mulheres incorporadas de *Exus*, *Marinheiros*, *Pretos Velhos*, *Caboclos* e *Malandros*. Da mesma maneira, há homens incorporados de *Pretas Velhas*, *Caboclas*, *Malandras* e *Pomba-gira*, além de *Orixás* “femininos”.

Em alguns Terreiros de Umbanda, essas *entidades* devem ser incorporadas em pessoas que se identifiquem com seus respectivos gêneros, já em outros não há essa restrição, não há uma regra geral para todos os Terreiros. A existência de *Orixás* femininos, masculinos ou até

⁵⁹Vale lembrar que em grande parte da tradição africana, a hierarquia se baseia na experiência e conhecimento. Por ser resultado de características de diferentes povos africanos que foram sequestrados e trazidos involuntariamente para o Brasil, os princípios são transmitidos por meio da tradição oral de geração em geração e os Terreiros variam conforme a nação ou tradição de origem.

mesmo andrógenos expressam uma compreensão complexificada das relações de gênero, bem como da sexualidade humana. Por esses motivos, atitudes, comportamentos e até mesmo as religiosidades que envolvem tais cultos são vistos, muitas vezes, como diabólicos e condenáveis por moralidades ocidentais e valores cristãos.

CAPÍTULO 4 - “EU CONHECI UM OUTRO MUNDO, UMA OUTRA FORMA DE VER O MUNDO QUE EU NÃO CONHECIA”: HISTÓRIAS DE MULHERES DA/NA UMBANDA

Dedicarei este capítulo para apresentar o percurso das interlocutoras e como foram construindo a sua identificação com o Terreiro Tenda de Yemanjá. Deixo o protagonismo de suas vozes, contarem sobre as desventuras e as percepções que traçaram os caminhos que atualmente percorrem na Umbanda. Me atentei em recorrer a novas epistemologias que priorizam não apenas reinserir a voz do sujeito que foi/é considerado “subalterno”, mas reconhecer o seu espaço enquanto produtor e autor de ideias, teorias e reflexividade desde o seu lócus enunciativo (Costa; Grosfoguel, 2016: 05).

Nesse sentido, as narrativas serão encaradas evidenciando os processos de significação pelo qual “experiência” e “sujeito” são articulados e produzidos no ato de narrar disperso e fragmentado, tornando-se uma “narrativização” em que o foco “não se refere um mundo a ser revelado pela interpretação do que é contado, não expressa apenas uma prática, mas constitui a própria prática por ela significada” (Cardoso, 2007: 318).

Para o desenvolvimento dos seguintes subcapítulos, é importante desenvolver o conceito de memória, para isso, conto com a sua tematização por Michael Pollak (1989), que define a memória como uma construção social que sofre influência de pessoas, do ambiente, do tempo, de fragmentos e interações. Veremos que essas mulheres possuem diferentes vivências que possibilitaram ir ao encontro do Terreiro. Outro conceito desenvolvido pelo autor, é a importância de relações para formação de memórias, para o sentimento de pertencimento a determinados grupos, seja família, igreja, escola e lugares em que um indivíduo possa compartilhar experiências e assim construir memórias que farão parte de sua vida.

Por isso a escolha de entrevistas para analisar como as narrativas dessas mulheres são construídas em relação às suas identificações com as religiosidades afro-brasileiras. Não só

com a religião em si, mas com o espaço do Terreiro e com seus *irmãos de santo*⁶⁰. Importante ressaltar que a discussão sobre memória não tem como resultado apenas o registro de lembranças. Michael Pollak (1989) evidencia que, de certa forma, questões relacionadas à memória geram um sentido de imagem de si que pode ser relacionado à percepção de identidade social. Ou seja, os estudos sobre memória contribuem para a compreensão de identidade de grupos.

Para além da memória e identidade, Michael Pollak (1989) menciona que a memória ajuda a compreendermos o sentido de pertencimento de pessoas a determinados grupos. Compreende isso a partir da noção de sua auto imagem que cada sujeito narra suas lembranças. Com isso, vale a pena complementar com o pensamento de Halbwachs (2006), um autor que reforça que as lembranças ocupam um lugar central na construção da personalidade da vida de um indivíduo.

Por um lado, suas lembranças teriam lugar no contexto de sua personalidade ou de sua vida pessoal – as mesmas que lhe são comuns com outras só seriam vistas por ele apenas no aspecto que o interessa enquanto se distingue dos outros. Por outro lado, em certos momentos, ele seria capaz de se comportar simplesmente como um membro de um grupo que contribui para evocar e manter lembranças impessoais, na medida em que estas interessam para o grupo (Halbwachs, 2006: 71).

Como apresentado anteriormente, a trajetória da vida religiosa dessas mulheres foi construída a partir das suas narrativas. Perceberemos que cada uma delas possui uma história de vida particular e um caminho singular até o encontro com a Umbanda. Cada uma delas possui vivências únicas e particulares. Mas, em comum, elas partilharam a mesma religiosidade. Assim como apresentado por Pollak (1989), a memória serve como uma ferramenta de pertencimento, sendo que, no caso dessa pesquisa, o recorte de pertencimento é o religioso.

Neste capítulo, a construção da trajetória de vida e religiosidade das interlocutoras se dá a partir de narrativas sobre o sentimento de pertencimento delas na Tenda de Yemanjá. Vale ainda considerar o Terreiro como um lugar de construção de memória, a partir do seu ambiente e relações entre a *família de santo*. Ele é um ambiente de aprendizado, vivências, compartilhamentos, união e fé. Prosseguindo nesse exercício de pensar os atores e as agencialidades em torno da Umbanda, e dialogando com as questões que movem esta pesquisa, avanço no sentido de pensar para além de uma análise sociológica, trazendo uma perspectiva subjetiva dos cultos em um *Terreiro* de Umbanda, destacando em especial a participação das

⁶⁰Pessoas que fazem parte e são iniciadas no mesmo Terreiro de Umbanda.

mulheres, uma vez que estas foram essenciais nesses fluxos que se estabeleceram através do oceano, mas que seguem sem o devido destaque, sobretudo aquelas que não ocupam cargos de liderança.

Enfatizei, particularmente, a perspectiva das mulheres a respeito dos desafios que vivem ao conciliar os cuidados consigo, com a família e o Terreiro em suas vidas. A chegada dessas mulheres a um Terreiro de Umbanda perpassa por diferentes trajetórias. Algumas delas chegam por problemas de saúde, outras por questões relacionadas à vida amorosa, ou por questões relacionadas a empregos e à vida financeira. E há também aquelas mulheres que encontram a Umbanda por *mediunidade* ou pela curiosidade a partir do convite de alguma pessoa que já é familiarizada com a religiosidade.

O respeito à presença das mulheres no espaço do Terreiro é um dos pontos que diferencia as religiões afro-brasileiras de outras doutrinas religiosas. Nele, as mulheres podem ocupar e de facto ocupam posições de prestígio e reconhecimento, ressignificando violências quotidianas. As religiosidades afro-brasileiras buscam construir e reconstruir espaços de acolhimento e laços de pertencimento, não pactuando com modos de opressão dirigidos às mulheres em seus ambientes, ainda que exista uma grande divisão sexual de tarefas na sua organização e no seu funcionamento (Santos, 2018).

4.1 “Acabei por entrar à roda⁶¹, e foi das melhores coisas que fiz até hoje”⁶²: chegar e pertencer a um Terreiro

O Terreiro do Pai João está localizado em uma vivenda em Setúbal⁶³. Este terreno possui um espaço chamado *barracão*, onde acontecem as *giras* e o corpo mediúnico da *casa*, composto por *filhas* e *filhos de santo*, toma parte nos rituais⁶⁴. Assim que adentramos o Terreiro, seguindo pelos seus corredores de entrada, podemos observar um assentamento⁶⁵ de

⁶¹ Uma outra maneira, com tom mais informal, de se referir à *gira*. No meu campo de pesquisa era mais frequente ouvir as *filhas de santo* utilizando esse termo.

⁶² Trecho da entrevista realizada com Ana Cristina em 2020.

⁶³ Distrito situado no litoral-sul de Portugal.

⁶⁴ O atendimento ao público no *Terreiro* também inclui consultas com *jogos de cartas* e *búzios* feitos pelos sacerdotes.

⁶⁵ Um *assentamento* é uma representação do *Orixá* (*òrìṣà* no original iorubá) no espaço físico, no mundo, no *aiyé* (significado de “terra” ou “mundo físico”). Trata-se de um conjunto de objetos e símbolos sacralizados que representam um *Orixá* ou guia espiritual.

Exú Onã, localizado à esquerda, e a Cafua de Exu⁶⁶ do lado direito. Um pouco mais à frente temos casinhas para Xoroquê, Iansã, Xangô e Ogum, todas do mesmo lado, e logo à frente, pequenos quartos para Caboclo e Oxóssi. Do lado esquerdo fica o barracão, ladeado pela *família* composta por Nanã, Omulu e Oxumarê. Por fim, dentro do *roncó*⁶⁷, o espaço sagrado onde ficam recolhidos os iniciados na Umbanda, ficam Oxum, Oxalá em sua manifestação Oxalufã, Oxalá Oguian, e Yemanjá.

Ao longo das próximas páginas, veremos que a maioria das nossas interlocutoras chegou ao Terreiro de Pai João buscando resolver alguma angústia ou infortúnio pessoal - aflição e busca pela fé são suas principais motivações dessas mulheres. Eu cheguei ao *Terreiro* através de uma rede de relações, como já narrei, mas, assim como elas, eu também procurava me *encontrar* e criar um sentido de comunidade, buscando alguma familiaridade que me acolhesse enquanto pessoa imigrante, vivendo em outro país.

Ana Cristina me contou que foi em 2011, mesmo ano do falecimento de seu primo, que aceitou o convite de uma prima que há algum tempo a chamava para ir ao Terreiro do Pai João. Ana passou a frequentar o Terreiro para realizar algumas *consultas*, mas continuava “*a não acreditar*” na religião, embora estivesse impressionada pela “*precisão*” do Pai para contar detalhes de sua vida. Foi em uma *gira* na qual a *Pomba Gira Cigana desceu* e trouxe respostas para “*um bocado*” de suas “*inquietações*” que Ana passou a frequentar de facto o *Terreiro*. Embora, inicialmente, ela continuasse a não acreditar, ela conta que sempre havia alguma coisa que a “*puxava para lá*”. Em certa ocasião, a mãe de Ana Cristina, que tinha um problema de saúde específico, foi até o Pai João, “*fez um bori*”⁶⁸ e logo se sentiu melhor. Segundo Ana, o conjunto de todos esses factos a convenceu a entrar para a “*roda*”.

Isabel, em determinado instante da vida, assumiu que precisava de ajuda, pois era uma pessoa muito “*inquieta*”, e isso se tornou um problema, pois, dizia que “*já estava a ficar maluca*”. No ano de 2012, foi convidada por uma vizinha para uma *gira* no *Terreiro*. Aceitou e foi. Quando ela viu toda a montagem para o ritual, o álcool, o fumo, etc. pensou: “*Só posso estar louca!*”. Mesmo havendo certo conflito com a educação católica, notou que quando foi ao *Terreiro* se sentiu melhor, mais leve, menos inquieta, mas era “*cabeça dura*”.

Inês Dias me disse que teve um período em que “*a vida nem sempre corria como eu queria e às vezes eu questionava-me, porque é que me aconteciam as coisas*”. Quando uma

⁶⁶ A *Cafua*, ou Tronqueira, é um local do Terreiro destinado aos Guardiões e Guardiãs daquele espaço sagrado, geralmente um pequeno quarto ou uma “*casinha*”.

⁶⁷ O *roncó* é um quarto à parte dentro do Terreiro onde os iniciados e iniciadas ficam recolhidos como parte de suas obrigações rituais de “*feitura de cabeça*” para os Orixás.

⁶⁸ Da fusão bó, que em yorubá significa oferenda, com ori, que quer dizer cabeça, é traduzido como “*Oferenda à Cabeça*”. É um ritual iniciático de oferenda para reverenciar e ofertar o *Orixá* de cada pessoa.

amiga a convidou para ir a uma mulher que *tirava as cartas*⁶⁹, mesmo com medo de ouvir o que não queria, ela foi. As cartas falaram com ela, dizendo que deveria desenvolver o lado espiritual. Isso a tocou de forma especial: “Nunca ninguém me tinha dito nada do gênero”. Mas seguiu a vida, optando por focar em outros objetivos e metas pessoais. Durante os anos após esse encontro, muitas coisas davam errado em sua vida.

Foi em um evento entre amigos que conheceu Ana Cristina, com quem iniciou uma amizade que a fazia muito bem. Foram as partilhas das conquistas e decepções que levaram ao assunto do Terreiro. Ana apresentou Inês a Tenda Mãe Yemanjá por meio de uma reportagem, e a reação de Inês foi: “Epá, eu tenho medo disso [...] eu respeito, mas não acredito. E isso é uma coisa que, como eu não conheço, tenho medo”. Porém, aconteceu um evento sem explicação em sua vida, o carro que havia acabado de comprar, com todas as economias que tinha, sumiu, desapareceu. Foi nesse instante de desespero que Ana disse: “Olha, eu não quero saber daquilo que tu vais dizer, mas tu vais comigo neste sábado”.

Sônia me contou que uma familiar próxima havia ido até o Terreiro do Pai João para fazer um *trabalho* de separação/desamor, e terminar com o seu casamento. Porém, o Pai não fez o trabalho, disse para a pessoa que precisava que a mulher envolvida no trabalho estivesse lá presencialmente. Algumas semanas depois essa pessoa voltou ao Terreiro levando Sônia consigo. Na hora da consulta com Pai João, o sacerdote revelou-lhe as intenções e desmascarou a familiar que a havia levado. Em seguida, Pai João disse que ela era de *santo*, revelou que ela é de *Nanã* e que precisava se *iniciar*, se não iniciasse com certa urgência, iria começar a ter grandes perdas em sua vida.

Sofia me contou que seus caminhos até a Umbanda começaram a se delinear a partir da convivência com a sogra, “quando ele [marido] me levou a conhecer a mãe dele, eu conheci um outro mundo, uma outra forma de ver o mundo, que eu não conhecia”. A senhora era uma *médium*, não pertencia a nenhuma tradição religiosa mas participava de rituais em uma “*casinha*”. Sofia tinha 25 anos quando começou a conhecer este outro mundo. Era uma pessoa muito aberta, antes mesmo de conhecer essa senhora se interessava por assuntos sobre mediunidade, principalmente por meio dos filmes. Ela foi percebendo, ao longo do tempo, que “havia outras forças, havia algo maior, tinha de haver algo maior”. Certo dia, teve a sensação que alguém havia lhe feito algum *trabalho* e pensou em procurar um senhor que havia visto em um programa na televisão falando coisas interessantes sobre o assunto. Esse homem era o Pai João de Yemanjá. Ela decidiu procurar na *internet* o contato desse homem, pois buscava

⁶⁹Jogo divinatório de baralho de Tarot que contém 78 cartas.

algumas certezas para suas inquietações espirituais.

Com o doloroso falecimento do companheiro, Maria Marizete sentiu que as coisas não estavam bem em sua vida. Estavam a “acontecer coisas na minha vida um bocado esquisitas” e ela sentiu que precisava de uma *consulta*. Havia um casal de amigos com quem ela comentou que desejava encontrar possíveis respostas para sua vida, já que não andava se sentindo bem naquele momento. A amiga, que conhecia e já tinha ido às *consultas* do Pai João, disse-lhe: “Olha, eu não sei se acreditas ou não, mas eu conheço um senhor – nós também, de vez em quando vamos lá, é um senhor que deita jogo.”. E ela disse: “Jogo?! Mas eu não quero jogo! Eu não quero ser viciada no jogo!”. Passado o mal entendido, após a amiga explicar que isso estava relacionado com “deitar cartas e búzios”, Marizete achou que tudo bem, pois já estava familiarizada com o jogo das cartas de *tarot*, uma junção de significações já havia ouvido falar e visto em revistas populares. Dessa forma, pediu que a amiga marcasse uma consulta, pois estava mesmo a necessitar - “tenho as minhas filhas, tenho a minha vida e eu preciso tocar a minha vida para a frente”, dizia ela.

Maria Luísa de Oxum disse que conheceu a Umbanda por necessidade. Foi sua a mãe, que no intuito de ajudá-la em um momento difícil de sua vida no ano de 2018, a levou até o Terreiro do Pai João. Segundo ela, a vida “andava desestruturada” - seu casamento ia mal e ela achava que iria se separar. O primeiro contato foi feito pela *internet*: “a minha mãe, na altura, via muitas *lives*. Uma delas era no Brasil e outra *live* era com o pai João e com outra senhora, que também estava no Brasil, mas que, de vez em quando, vinha a Portugal. Eu necessitava. Foi o que me ajudou”. Contou que no ano anterior a esse evento, a sogra a havia levado a “um senhor” que andava a frequentar. Ao chegar no local,

. . . tinha lá uma fotografia minha, do meu filho e do meu marido e o intuito era a minha sogra pedir-lhe as coisas e deixar de pagar. Mas não. Pensava eu. Não. O intuito era mesmo fazer trabalhos. E, então, o senhor pediu-me cabelo, pediu-me e eu achei aquilo tudo muito estranho. E eu, face à fotografia do meu filho, acabei por dar uma madeixa de cabelo. “Que mal é que poderá fazer”, pensei eu. Mas fez. Fez muito mal.

Maria Luísa passou a atribuir a essa situação os males que passaram a importunar. A partir desse evento, sua vida desandou: “andava revoltada com tudo e com todos”. Certo dia, sua mãe falou que havia conversado com um *Pai de Santo* durante uma *live* e que este havia dito que, para ajudá-la, era necessário *desfazer o trabalho*. Ela aceitou a ajuda. Apesar da distância do Terreiro, passou a frequentá-lo com a mãe. Ela conta sobre sua experiência com Pai João: “o primeiro encontro com ele foi uma *consulta*. Ele jogou e disse: “Tem de fazer o

banho, o *descarrego*⁷⁰). Analisando o jogo que tirou para Maria Luísa, o Pai João “falou coisas que ninguém poderia saber se eu não falei com ninguém”. Na semana seguinte, ela *fez o bori* e começou a frequentar regularmente a *casa* de Pai João.

Maria da Nazaré chegou à Umbanda por uma curiosidade que foi despertada quando ouviu falar sobre os *santos*. Como estava, em determinado período da vida, a sentir-se mal, decidiu ir em busca até encontrar uma *Casa de Santo*:

Eu sempre tive curiosidade quando começaram a aparecer cá pais e mães de santos. Há uns anos atrás uma amiga minha levou-me a uma *Mãe de Santo* em Lisboa, que era a Dona Maria, eram brasileiros, eram um casal. A senhora deitou-me uns *búzios* e disse-me tudo e, pronto, eu fiquei impressionada com aquilo.

No instante em que a Umbanda aparece como um caminho religioso, as reações de cada interlocutora são bastante particulares. Enquanto algumas assumem que tinham preconceitos, outras entrevistadas afirmam que já tinham a “*cabeça aberta*” para “essas coisas”, seja porque já haviam feito contato ou visto na mídia outras manifestações espirituais que envolviam o *jogo das cartas*, por exemplo, ou por terem vivenciado algum evento de ordem espiritual em determinado momento da vida.

O que une quase todas é o facto de terem construído esse trajeto até ao Terreiro por meio de redes envolvendo outras mulheres, sejam elas uma amiga ou uma familiar, embora tenha caso em que a busca foi por vontade própria: No instante em que precisavam de algum auxílio, a Umbanda foi apresentada como um caminho possível. O pesquisador Ismael Pordeus Jr. (2009) compreende que o espaço das religiões afro-brasileiras em Portugal contribuiu como um canal de comunicação para as mulheres. Ao observar que a religião consegue englobar as aflições de vidas das mulheres portuguesas, o autor afirma que

. . . em todas essas narrações é de destacar a presença maciça de portugueses praticando as religiões luso-afro-brasileiras. A conversão deve-se aos mais diversos aspectos dos estados de aflição do cotidiano, como se pode perceber pelas falas preponderantemente femininas (Pordeus Jr., 2009: 95).

Além disso, é possível pensar que a chegada dessas mulheres até a Umbanda tem alguma coisa a ver com a construção pública de uma religião que buscava se legitimar, na disputa por espaço e direitos, uma vez que “os meios de comunicação têm sido um caminho privilegiado por eles, em diferentes situações, para publicitar suas percepções acerca dos

⁷⁰Ato de purificar o corpo ou o ambiente das “energias negativas”. Pode ser realizado através de um banho preparado com ervas determinadas pelas entidades com o objetivo de restabelecer o bem-estar físico e mental.

modos aceitáveis ou reprováveis de construção da identidade umbandista no espaço público”, como declarou Boniolo (2019: 23). A presença de Pai João em reportagens veiculadas em canais de televisão ou na *internet* demonstra que, quando passa a circular em determinados espaços, a informação se difunde de maneira distinta. Ou seja, a construção de uma boa imagem pública possibilita a desconstrução dos imaginários que vinculam a Umbanda à bruxaria e promovem conotações malélicas da religião.

A configuração social da Umbanda está permeada por preconceitos, racismos, intolerância e falta de informação. Isso pode ser explicado, por exemplo, pelo facto de todas essas mulheres serem oriundas de famílias católicas, uma identidade religiosa comum, em diferentes momentos da vida. Porém, o que fica evidente a partir de suas memórias é que esse pertencimento ao catolicismo não se deu sem questionamentos, e também que as possibilidades de escolher outra religião foram abraçadas em diversos instantes, seja por motivos familiares ou de outra ordem íntima e particular.

Esses percursos de vida e os trajetos que as interlocutoras desenharam para chegar ao Terreiro formam um complexo processo que ultrapassou as visões de mundo estabelecidas, criando novas formas de perceber a si e a outros mundos não visíveis. Como percebemos, grande parte das interlocutoras advém de uma religiosidade no catolicismo. Porém, a partir das redes de acolhimento, às necessidades físicas e espirituais e os “*chamados*”, elas iniciam um processo de questionamento daquilo que sempre foi dado como o “*caminho certo*”.

Algumas ocorreram em momentos de infortúnios, quando necessitava de ajuda espiritual para resolver ou ter respostas para os problemas materiais que as afligiam. O auxílio espiritual foi importante para esse momento de chegada ao Terreiro, a *consulta* - ouvir o que o *oráculo* diz, o que os *búzios*⁷¹ dizem - aparece como um dos principais motivos. Se para algumas foi uma identificação ou iniciação imediata, para outras, houve um caminho longo até chegarem ao sentido do pertencer, de iniciar e se desenvolver. Como vimos anteriormente, a chegada até o Terreiro foi mediada por diferentes elementos: em alguns casos, através de uma rede de contato, em outros casos, por iniciativa individual. Em todo caso, a maioria chegou motivada por obter uma consulta com as *cartas* e os *búzios* que pudessem apontar novos caminhos e/ou revelar respostas para alguma aflição ou infortúnio que estavam vivenciando. Além disso, algumas relatam que, antes desse contato, já haviam tido algum tipo de indicação de que precisavam desenvolver sua espiritualidade:

⁷¹O sistema do jogo de búzios se baseia numa combinação de dezesseis odus, os signos de Ifá, e estão relacionados aos destinos humanos. Esses dezesseis odus são recombinações entre si, formando um sistema de 256 possibilidades (Verger, 1981).

Alguns dos filhos frequentaram cartomantes ou consultas com outros umbandistas antes de chegarem ali. Outros eram católicos e nunca tiveram uma vivência religiosa para além da Igreja. Uma das filhas, inclusive, relembra que era professora de catecismo. No entanto, todos passaram por situações, como a morte de alguém próximo, doenças ou falta de perspectiva na vida que os levaram até o Terreiro. Essas motivações não eram desprezadas por Pai João quando me apresentava aos seus filhos de santo. Ele sempre fez questão de que eles contassem o que havia mudado em suas vidas desde que entraram para o Terreiro (Boniolo, 2019: 167).

A *consulta* estabelece uma primeira relação com o Terreiro, que é a de *cliente*. As consultas são pagas, mas há ocasiões em que são gratuitas. Como já havia descrito Boniolo (2019: 168), para Pai João “não era aceitável que um filho deixasse de realizar uma obrigação por não ter condições de pagar”. A autora descreve com riqueza de detalhes o Terreiro de Pai João, comentando seus espaços rituais (como o *barracão*, por exemplo), a sala, a cozinha, os quartos dos *Orixás*, etc, além de situar onde ficam o *congá*⁷² e os *axés* da casa e descrever o jardim onde ficam as plantas que são usadas nos rituais do *Terreiro*, como o *banho de ervas*.

A chegada das nossas interlocutoras na Tenda Mãe Yemanjá teve a ver com uma rede de relações que as fizeram chegar até aquele espaço físico. Inês, por exemplo, contou que sua primeira vez no local aconteceu no verão do ano de 2017. Ela me confessou que tinha muita curiosidade pelo *jogo das cartas*, mas que também sentia tanto medo do que poderia ouvir do sacerdote, como também medo do espaço do *Terreiro*. Sua primeira ida foi de carro com algumas amigas, entre elas Ana:

Elas levaram-me. Pronto, eu não tinha carro, não é? Elas levaram-me. E aquilo foi tão estranho.... Ainda hoje eu não consigo descrever o que eu senti a primeira vez que entrei no Terreiro do pai João. Porque é assim: ao mesmo tempo tu sentes ali uma calma ou algo que te acalme, apesar de que, para mim, era novidade, e eu estava ali... “Mas isto é o quê?”. Só que, quando começa os tambores é que.... Eu fiquei toda arrepiada. Não consigo descrever.

Foi também por meio de uma amiga frequentadora do Pai João que Mãe Marizete chegou à *casa*. Nesse período, ainda não havia o *Terreiro* como e onde ele é estruturado atualmente, mas o *Pai de Santo* já realizava as consultas. Naquele período, não havia o recurso da internet tão bem estabelecido para esse fim. Mãe Marizete chegou ao Pai de Santo, por conta do “*boca-a-boca*”. A amiga havia marcado a consulta e então “de repente, começo toda a tremer, por dentro e por fora. . . E depois com suores frios, suores quentes, até que...perdi.”

⁷²Altar onde ficam as imagens, símbolos, velas entre outros objetos ritualísticos do Terreiro de Umbanda.

Esse fenômeno aconteceu, porque segundo o *Pai-de-Santo*, ela tinha uns *Eguns*⁷³. Naquela altura não fazia ideia do que era um *Egun*, porém depois que despertou, o *Pai* contou o que se tinha passado:

Marizete: “Mas o que é isso, um *Egun*?”

Pai João: “Quem já partiu, quem já morreu...”.

Marizete: “Quem? O pai da minha filha?”.

Pai João: “Não, é um homem, mas é um homem já... que era da família”.

Essa experiência foi confrontada com as memórias da mãe, em busca de quem seria o *Egun*. A mãe confirmou que o tal homem, era da família do seu pai e que havia se suicidado, embora ela não o houvesse conhecido, se lembrava da história. Marizete sabia agora que, “então, o homem [Pai João] não mentiu”. No caso de Sofia, já eram outros tempos. A presença de Pai João já circulava pela *internet* e pela televisão e uma coisa levou à outra. Ela ainda estava em busca de certezas sobre os infortúnios espirituais que a atingiam, e

Assim, fui procurar na *internet* pelo Pai João porque eu tinha visto um programa que tinha dado na televisão uma entrevista que lhe fizeram.[...] E eu lembrava-me dele. E eu, oh pá: eu gostava de ir lá falar com aquele senhor, ver como é que era. Porque eu tinha adorado a entrevista né? Então um dia disse a avó do [filho]: oh, Rosa eu vou procurar na *internet* e hei-de de encontrar o contacto. Então consegui encontrar o contacto do Pai João. Então um dia fomos lá e, pronto, foi assim que a coisa se deu.

Buscava esse conforto espiritual, mas também pensava na saúde do filho que é diabético, tentava “a via espiritual porque felizmente ela existe [...] eu vou recorrer a tudo o que estiver ao meu alcance para tentar ajudá-lo”. Assim, encontrou o Pai João e foi até o Terreiro. No primeiro mês que começou a frequentar o espaço, já tinha que conseguir a “roupa branca para começar a ir desenvolver”.

O facto de Sofia pensar tanto na saúde física quanto na própria saúde emocional, corresponde ao que Paula Montero (1985: 100) disse sobre a justificativa das consultas e a adesão a esta religião. Segundo a autora, “ao lado das adesões que se fazem sob influência familiar, o aparecimento de doenças ou distúrbios generalizados do comportamento e ou do bem-estar são as razões mais frequentemente levantadas”. Montero divide as definições de doença em dois grupos: doença material e doença espiritual. No caso de doenças de competência material o tratamento indicado deverá ser conjunto, através de idas ao médico e frequência ao Terreiro. Se confirmar doenças espirituais, pode ser o caso de cuidar de um

⁷³Termo utilizado para designar o espírito de alguém que já faleceu.

“feitiço” ou desenvolver a “mediunidade”. Ana estava sofrendo o luto pela morte do primo. Estava em busca de algumas respostas, decidiu procurar na Umbanda por meio do *oráculo*, do *jogo de búzios*.

Então, fez ali um *click*. Mas apesar disso eu continuei a gozar com o assunto. [...] Era tudo tão abstrato, e como eu sou uma defensora da ciência e de tudo o que é da matemática, de tudo o que é mais racional [...] Entretanto, eu vim num sábado de manhã a consulta com o pai, e a tarde havia uma gira, e o pai convidou-nos a vir e eu voltei a tarde, para vir a gira, quando a entidade (*Seu Zé Pilintra*) que desceu, disse-me também inúmeras coisas acerca de mim, acerca do meu primo e de como tinha sido o acidente dele, da morte dele, e o motivo pelo qual essa morte aconteceu [...] achei que era muito estranho saber daquilo tudo e muita coisa batia certo, outra eu não sabia, mas realmente estava ali a responder um bocado as minhas inquietações. Entretanto, a minha mãe veio também conhecer o pai João e tinha um problema de saúde, fez bori, ficou bastante melhor e eu entrei para a roda por conta de todos estes factos, acabei por entrar à roda, e foi das melhores coisas que fiz até hoje. Eu não seria a pessoa que sou hoje, se não estivesse no axé. Eu não chegaria tão perto da minha missão na Terra se não estivesse no axé. Eu não seria tão feliz, se não estivesse no axé.

Essas respostas foram reconfortantes o suficiente para esclarecer o que angustiava Ana e também começaram a desenhar um outro sentido para ela, levando-a a frequentar e pertencer a essa nova comunidade religiosa. Quando Inês partilhou os seus momentos de angústia com a amiga, Ana logo indicou-lhe o Terreiro do Pai João como um lugar de conforto para situações difíceis, respeitando o medo da amiga, mas logo convencendo-a de que uma consulta com o *Pai de Santo* poderia ser de grande ajuda.

. . . quando eu vim do senhor Zé, comecei a chorar e nunca mais parei de chorar. Não te sei explicar porquê, mas eu chorava, chorava, chorava.... E olha que eu não sou de chorar. Eu, para chorar, é muito difícil. Mas ali.... Acho que foi a minha libertação, foi chorar. Depois, eu continuei a frequentar o Terreiro. Sempre que eu vi a gira, a Ana dizia e perguntava.... Ela nunca dizia para eu ir. Ela dizia: “Se quiseres vir conosco...”. Eu estava sempre pronta para ir, porque eu tinha gostado da primeira vez. E depois houve uma das vezes em que o pai João disse: “Ou vestes-te de branco, ou então não entras aqui mais?”. Porque ele andava sempre a dizer que eu tinha de me vestir de branco, mas eu dizia: “Pai João, mas eu gosto de andar aqui, mas eu gostava de andar só assim. Eu não me importo de ajudar, mas eu não queria vestir-me de branco *porque para mim, vestir de branco é uma grande obrigação* (grifos nossos).

Já Isabel chegou ao *Terreiro* levada por uma vizinha, participando de imediato de uma *gira*. Ela narrou como se sentiu ao entrar em contato com aquele ambiente, que era tão diferente do catolicismo ao qual estava acostumada. Pensava:

Oh meu Deus... eu estou louca [...] Mas por outro lado, eu passava aquela semana melhor, ou seja, com alguma leveza. E, quando, realmente, eu fiz um tratamento, pronto, levei um ebó, levei uns banhos, eu parece que saíram mil quilos de cima da minha pessoa e comecei a ouvir o que o pai João dizia: “Isabel, tu tens que te desenvolver”. Mas eu sou uma cabeça muito dura, eu era muito.... As minhas raízes religiosas eram muito fortes.

Pai João continuou dizendo que ela precisava se *desenvolver*, mas ela não concebia a ideia. Segundo o Pai de Santo, a inquietude que sentia era porque “estava a ser muito apoquentada pelos avós” – que já haviam partido deste plano – e ela precisava “se desenvolver”. Quando começou a sentir na pele o contato com os espíritos percebeu que era possível. Os rituais passaram a fazer sentido no corpo. “E então depois acabei percebendo, fiz um *bori* e quando saí de lá, saí num estado zen.” Nessa relação que começava a construir, ela percebia que “a Igreja Católica nunca me ajudou e eu passei muitas horas dentro da igreja a pedir ajuda. Eu senti que a Umbanda me ajudou. Senti na pele, senti no cérebro, senti no corpo todo”. Isso foi crucial para a sua iniciação, realizada no ano de 2015, e sua permanência no Terreiro.

Em 2018, Maria da Nazaré Formiga foi a uma loja esotérica em Coima e perguntou à atendente se ela conhecia algum *Pai de Santo*. Ela reforçou que buscava por uma pessoa honesta, ao que a atendente respondeu que havia um que se chamava João, mas não sabia dizer exatamente onde era o seu *Terreiro*. Maria da Nazaré perguntou à moça se ela poderia anotar o contato dele na próxima vez que viesse até a loja. Esse evento a despertou para uma busca, levando-a a procurar por *Pais e Mães de Santo* no *Facebook*, até que um dia encontrou o perfil de Pai João nessa rede social:

Mas eu no *Facebook* ia vendo pais e mães de santo e a alguns ia pedindo amizade e um dia encontrei o pai João. Eu comecei a ver o Facebook dele, eu estava bem mal, e mandei-lhe mensagem, ele deu-me o número de telefone e eu liguei-lhe. Estivemos a falar e ele disse-me “olha, eu não quero que tu esperes. Tu na sexta-feira vens cá, que eu à sexta-feira dou consultas por caridade, e tu vens cá, porque tu precisas mesmo de ajuda”. Eu disse que na sexta-feira também não podia porque tinha de trabalhar e ele disse “então vem no sábado”. Ele fez-me a consulta e não me levou nada. A partir dali ele disse-me o que tinha de fazer.

Segundo o *Pai de Santo*, alguém estava a fazer-lhe mal: “eu desconfiava, mas ele que identificou. Houve uma noite que fui à *gira* - estava só a assistir”, então alguém lhe perguntou porque é que ela não estava com a roupa branca. “O Pai João disse-me para fazer a roupa”, e

assim ela fez. Um dia ela passou de observadora para participante e entrou na *gira*. Em 30 de dezembro de 2017, ela se vestiu de branco pela primeira vez.

Sónia não acreditou de imediato quando o *Pai-de-Santo* disse a ela que precisava se iniciar. Não queria se envolver na religião. Seguiu a vida como antes. Alguns meses após a consulta na qual foi alertada sobre as perdas que poderia sofrer, foi demitida do emprego que estava como efetiva, isso a deixou sem condições financeiras para cuidar da filha mais velha, que é uma pessoa com autismo. Por esse motivo, perdeu a guarda legal da filha. Em meio a esse desespero, a conversa com Pai João não lhe saía da cabeça. Dessa forma, decidiu retornar ao Terreiro para se consultar novamente. Na consulta, Pai João disse a ela que havia consequências para quem não se iniciava quando se tinha conhecimento, era diferente de quando não se tem conhecimento da situação. E ela havia sido avisada. O facto de ela ter recusado a incumbência, gerou as grandes perdas que começaram a acontecer a partir de então. Sónia aceitou sua incumbência e se iniciou.

Nessas narrativas as interlocutoras afirmam a ideia de que a chegada pode acontecer por diferentes meios e motivos, porém, é no contexto de sofrimento e de crises existenciais que o chamado é realmente levado a sério. Doenças, acidentes imprevisíveis, perdas dramáticas configuram o rol de motivos que levam a reconhecer o *chamado*. Luiz Assunção (2010), em pesquisa etnográfica realizada em *Terreiros* de Umbanda do Nordeste brasileiro, faz uma elucidação muito interessante:

. . . esse é o momento que o sofrimento assumido passa a ser substituído por práticas sagradas. O sofrimento é apresentado como uma condição primeira, como sofrer para ficar puro e limpar assim os caminhos para a prática religiosa. A fé vai levá-la por meio de leituras e orientações dos guias espirituais por esse caminho (Assunção, 2010: 173).

Foi possível notar que entre as interlocutoras, por se tratar de um universo religioso ainda desconhecido, era comum levar um susto ao receber a notícia da necessidade de se “*desenvolver*”. Além disso, pesava o facto de que quanto maior o envolvimento com os dogmas católicos maior a sensação de estranhamento e medo da ritualística (*sacrifício*, *bori*, etc). A iniciação e a participação mais confiante, normalmente, ocorre quando o indivíduo já apresentado ao grupo vai participando das atividades, conhecendo o espaço ritual e seus integrantes para só então reafirmar a decisão de se iniciar.

4.2 "Eu senti que a Umbanda me ajudou. Senti na pele, senti no cérebro, senti no corpo todo"⁷⁴: acolhimento, cura e caridade

É uma característica das religiões afro-brasileiras serem mais acolhedoras com a diferença do que a tradição cristã. É sabido também que na tradição cristã, tanto católica quanto evangélica, os dogmas são rigorosos com a temática da diversidade sexual, com o controle dos corpos, especialmente das mulheres, e ainda com questões como o divórcio. Sendo assim, alguns temas ainda latentes na Igreja Católica como o tipo ou comprimento das roupas que uma mulher veste ou a não aceitação do divórcio foram motivos para afastamento da Igreja para algumas das interlocutoras.

Para Inês, filha de pais com uma devoção católica rigorosa, a Umbanda era um espaço onde ela não se sentia julgada, onde o conservadorismo religioso cristão não era marcante, ou seja, um espaço de compreensão. Tal qual contou Nazaré sobre a compreensão de suas ausências por conta das jornadas de trabalho, mesmo quando faltava com uma *obrigação* não era julgada. Para Isabel “foi realmente a Igreja Católica não ter dado resposta aos meus problemas de mediunidade, que me estavam a atacar”, que motivou a procura por outro caminho religioso.

Nas narrativas é perceptível que a forma como foram acolhidas no Terreiro revelou a vontade de continuar, sendo ele visto como um espaço que valoriza a presença delas. Pai João, em uma conversa, chegou a ressaltar a importância das mulheres, afirmando que na Umbanda não tem discriminação de género. As mulheres são, segundo ele, mais importantes que os homens, pois existem coisas que só as mulheres podem fazer, como vestir aos *Orixás*, e tratar das *Ïyámis*⁷⁵ - práticas consideradas importantes na religião. Há também outro aspecto ressaltado, que é o facto de as ofertas financeiras não serem super valorizadas, tal como na Igreja Católica e mesmo na igreja evangélica Universal do Reino de Deus. Pelo menos, essa foi a percepção de Inês, que sobre sua primeira ida ao Terreiro disse o seguinte:

Eu fui fazer um ebó. [...] E o pai João, na hora de.... Eu fui perguntar quanto que era, porque eu não sabia se essas coisas se pagavam. E o pai João disse que sabia que eu não tinha a cueca para dar. E eu não tinha. E aquilo foi muito importante para mim. Eu acho que foi aquilo que me levou a acreditar na religião [grifos nossos] Porque se, naquele momento, me tivessem pedido dinheiro, eu ia atrás daquilo que a minha mãe me tinha

⁷⁴Trecho da entrevista realizada com Isabel em 2021.

⁷⁵ Representação coletiva das entidades genitoras ancestrais femininas, divindade das práticas religiosas afro-brasileiras.

dito: que só iam querer dinheiro e que aquilo era tudo mentira.

Sónia só foi ao Terreiro após muitas perdas. Foi a partir do contacto com a Umbanda, até mesmo antes de se iniciar, que ela começou a seguir um novo caminho de vida. Havia perdido o emprego e também a guarda da filha, mas estava conseguindo se reorganizar. Algum tempo depois conseguiu um outro emprego, a guarda da filha novamente, além disso, a gravidez seguinte teve outro sentido pois fez parte do processo de cura.

A Isis tem 5 anos, eu quando engravidei dela já estava no Terreiro, tem um problema cromossômico que é onde vem a deficiência dos descendentes, portanto foi uma situação que eu fiquei assim: ‘Meu Deus! O que é que eu vou fazer?’, foi assim, quando eu engravidei da Isis. O pai João apressou-se logo a fazer ali uma série de trabalhos, e coisas que eram necessárias para tudo correr bem, fiz inclusive um bori, o pai fez um bori para Isis, com ela ainda na barriga, quando ela tinha 7 meses, e nasceu bem, graças a Deus, e o médico que fez a cesariana, ela nasceu de cesariana, disse que a Isis era o bebê milagre, porque ele diz que nunca me disse para eu não ficar nervosa, mas que no entender dele nunca achou que fosse uma situação que fosse correr bem, no entanto correu, ela tá aqui... tá só a fazer asneira... com saúde e muita vida.

Esse evento marcante na vida de Sónia pode ser pensado como um processo compartilhado de cuidados. Ela tinha medo de atravessar outra gravidez porém a ajuda do *Pai-de-Santo*, dos *Orixás* e dos/das irmãos/irmãs do Terreiro, que se mostravam presentes e auxiliavam espiritualmente, funcionou como uma rede de apoio em um momento muito difícil. Maria Gomes de Medeiros e Ana Cristina Marinho (2020) ao analisarem a cultura presente em Terreiros de Umbanda e Jurema em João Pessoa (Brasil), percebem a força desses espaços na construção de uma sociedade igualitária, com base no empoderamento das minorias. As pesquisadoras argumentam que os *Terreiros* revelam-se como instrumentos de transmissão, transformação e reinvenção de cultura, saberes e fazeres. Tal reflexão também está presente no relato de Mãe Marizete:

Eu, depois de ter ido às consultas ao pai João, a minha vida começou a.... Ele fez-me uns Ebós, *abriu-me uns caminhos e a minha vida começou depois a despertar*. Foi aí que eu entrei para o hospital, a trabalhar. Mas eu trabalhava no hospital, fazia o meu horário no hospital, depois arranjei mais um escritório para limpar, andei sempre assim: hospital... tudo o que eu podia fazer por fora, eu fazia. Lavei umas escadas, porque eu precisava de ganhar dinheiro. E tanto é que, quando... pronto, eu quando vim morar para este lado com o pai João, como ele depois acaba por abrir barracão e nós... *e depois precisava de alguém para preparar os trabalhos, para fazer as coisas*. Eu fui aprendendo durante aquele tempozinho que andámos assim, tipo namoro. E foi assim, então, que depois acabei por sair do hospital, porque também me magoei. Arranjei aqui umas herniazinhas na coluna derivado aos pesos e isso tudo, dos doentes e, pronto, acabei por me vir embora e ficar então, já, em casa, vamos lá, porque *ele precisava de alguém que o ajudasse a preparar as coisas*, porque ele também trabalhava, ele trabalhava na câmara. *Depois tinha as consultas, depois havia os tais trabalhos que era necessário estarem preparados já para aquela hora ele poder ir fazer aos clientes e assim sucessivamente* [grifos nossos].

Dessa forma, obter apoio quando é necessário, ou ainda viver o processo do luto em comunidade, como aconteceu com Ana, é encontrar no grupo o conforto e a paz que se busca após ou em meio a processos pessoais traumáticos. O acolhimento que tiveram na Umbanda é apontado como um dos principais motivos que as levaram à conversão. Esse acolhimento aconteceu em diversos sentidos. Maria de Nazaré Formiga relatou que, mesmo quando não podia ir ao Terreiro por causa do trabalho, Pai João lhe dizia: “tem calma, vai correr tudo bem”. Diferente da percepção que ela tinha com relação a Igreja Católica, que era uma “hipocrisia” dado que percebia a falta de ajuda para com os fiéis.

Maria de Nazaré fez questão de ressaltar que Pai João havia atendido ela desde o primeiro instante sem cobrar nada, enquanto que na Igreja católica e com as Testemunhas de Jeová pareciam não compreender que há pessoas que não podem dar dinheiro ou contribuir com o dízimo. Assim, sentia que havia uma maior aceitação da limitação das pessoas e compreensão sobre a vida. Já para Inês, o acolhimento se deu quando teve que lidar com sacrifício dos animais, pois era uma atividade conflituosa para ela desde criança. Isso a deixava confusa: “Mesmo quando a minha mãe matava galinhas, eu arrancava a fugir . . . E a cena do sangue, isso tudo, mexe muito comigo”. Então, sempre que o ritual aparecia Pai João a tranquilizava, “ele dizia-me: não te preocupes. Se não quiseres olhar, não olhas. Tu nunca vais ter que matar animais”. A paciência e ensinamentos de Pai João, foram receptivos pois diziam que ela não seria obrigada a fazer o que não quisesse.

O fundamento central dos *Terreiros* de Umbanda está ancorado na ajuda do “outro”, por isso a *caridade* é uma habilidade do *desenvolvimento* dentro da religião. tanto no momento de acolher as pessoas mais necessitadas materialmente ou espiritualmente, quanto no momento de transmissão do valor e de seu significado para “*se desenvolver*” no Terreiro. Os trabalhos realizados para “ajudar os outros” são destacados dentro do grupo, pois eles são reveladores sobre as práticas do *Terreiro*, do *Pai de Santo* e das *entidades*. Pelo menos é dessa forma que Mãe Marizete percebe. Segundo ela:

As pessoas depois telefonaram para o pai satisfeitas, agradeceram, que realmente – *muitos até são feitos de caridade, foi uma caridade que se fez – porque aqui o pai não fecha a porta a ninguém, desde que as pessoas venham com fé e coração aberto*, o pai, se for preciso, *não cobra um tostão* [grifos nossos] A pessoa está a precisar de ajuda, não é por isso que se vai embora sem fazer um trabalho, ou sem fazer uns banhos, ou sem fazer seja o que for, quando o pai detecta essas coisas.

Dessa forma, a *caridade* também visa a afirmação do grupo, acaba sendo um compromisso, uma responsabilidade. Inês relatou que quando fez a *consulta*, o Pai-de-Santo “*deitou os búzios*” e disse que ela tinha que *desenvolver*.

E eu, para mim: desenvolver, mas o que é que isso quer dizer? Mas desenvolver como?. E ele: ‘O teu caminho... Para tu consegures ter caminho, *tu tens que vir para aqui*, tens que te vestir de branco, *tens que aprender*. Porque tu, *para ajudares os outros, primeiro tens que te ajudar a ti*’ [grifos nossos] E isso para mim foi assim... E eu disse mesmo a ele: Eu estou farta de ajudar os outros, porque na altura em que eu precisei ninguém me ajudou.

Apesar da resistência inicial, Inês compreendeu a importância e o compromisso que deveria ter. O propósito com o qual todo esse trabalho no Terreiro é encarado está no sentido de *ajudar o próximo*. Ainda que Inês tenha tido experiências anteriores em que ninguém se sensibilizou para ajudá-la, ela compreendeu que tudo valeria a pena pois ela, antes de ajudar as pessoas, passaria a encontrar “*o seu caminho*”. Compaixão, amor, caridade, acolhimento e compromisso com o bem são princípios da Umbanda e nos relatos de algumas interlocutoras, surge a reflexão sobre os princípios da doutrina. Isabel me diz que:

Doutrinar algumas mentes que nós vemos por aí, *tentar que algumas pessoas metam no coração o amor, em vez de raiva*, tentar espalhar sorrisos, em vez de mau humor. E eu tento, no meu dia-a-dia, implementar princípios doutrinários às pessoas que não são só da Umbanda, mas que, principalmente, sendo eu – passo o termo – uma médium com um nível muito baixinho, mas *tenho uma obrigação acrescida de ajudar quem me rodeia* [grifos nossos].

Nessa forma de ver o mundo e as outras pessoas ela assume que Umbanda a fez “olhar para a natureza de forma diferente”. Mais que uma religião, para Isabel, a Umbanda “é uma força viva da natureza, quando nós, de facto, estamos em alerta, apercebemo-nos de que faz todo o sentido”. Ela deseja que as pessoas fiquem bem, assim como ela ficou. Então o propósito está em fazer o bem a alguém.

Eu acho que não há nada melhor do que nós termos este *sentido de dever cumprido. Ajudámos*. Quem é? Não sei, não faço a mínima ideia. Mas fizemos algo de bom a alguém!” No sentido do “evoluir” [...] foi uma *evolução pessoal e espiritual* porque, apesar de eu ter um bom emprego, um bom ordenado, um bom carro, uma boa casa [...] *Espiritualmente, eu estou muito mais forte* [grifos nossos] do que aquilo que fui.

E os efeitos e resultados do *trabalho e desenvolvimento* na religiosidade tornam-se a motivação principal. Mãe Marizete afirma que a alegria e prazer de ajudar o outro

E olha uma coisa que me deu imenso prazer foi *uma rapariga que nós ajudámos que já não estava a conseguir andar e nós fizemos com ela a feitura dela, ela é Oxalá, é Olufã*, e fizemos com ela, ajudámo-la, ela não conseguia andar. Foi muito muito complicado, toda a feitura dela, *foi tão difícil mas depois foi tão bom depois vê-la a conseguir sair dali a andar* [grifos nossos]. Ela já não andava, ela saiu dali a andar. E depois quando tu vês estas coisas ficas sempre feliz não é?

Pensando sobre a participação das mulheres nas práticas religiosas, há uma abordagem interessante para pensar o contexto português. Foi nesse sentido que Lena Gemzöe (2000) focalizou sua pesquisa nos pensamentos, práticas e discursos das próprias mulheres sobre o domínio religioso em Vila Branca, um pseudônimo para uma pequena cidade situada na costa norte de Portugal. A observação etnográfica centralizou as mulheres na condução do fenómeno religioso, assim, a autora, a partir das seguintes questões de pesquisa: “como é a religião do ponto de vista das mulheres?” e “como se manifesta a feminização da religião?” (Gemzöe, 2000: 29) desenhou o conceito de ‘feminização’ da religiosidade partindo de três elementos.

Em primeiro lugar, considerou que há uma predominância numérica das mulheres na participação em atividades religiosas. Em segundo, a feminização destaca o processo de interpretação feminina teológica e prática da religiosidade, pelo qual as mulheres, com quais pesquisou, estabelecem significados das práticas e símbolos em termos de suas próprias preocupações e experiências. E por fim, a “feminização” se dá como um processo de interpretação estabelecida por meio da elaboração de conhecimentos e competências religiosas

que as constituem como “autoridades religiosas”, citando a autora o exemplo do controle das mulheres e a responsabilidades delas em lidar com rituais de morte, manifestadas pela autoridade religiosa reconhecida (Gemzøe, 2000).

A obra de Lena Gemzøe constitui de facto uma atualização do conceito de ‘feminização’ permitindo um novo olhar para o processo de legitimação da ação feminina. A autora argumenta que a expressão religiosa das mulheres é guiada por uma ética do cuidado que se origina em suas atividades domésticas como mães, cuidadoras de doentes, idosos e como cuidadoras domésticas. Ao fazê-lo, ela expande as noções de espaço público e privado, bem como as possíveis influências das mulheres da Vila na comunidade.

Isso também pode estar dentro da estratégia de legitimação que Pai João busca para Umbanda dentro da sociedade portuguesa. Sobre essa legitimação, Boniolo (2019) analisou que umas dessas estratégias era evidenciar as falas dos seus filhos e filhas que retratavam melhorias nas suas vidas. Se dedicava em ajudar quem o procurava, mas também, fazia a divulgação da religião no país.

4.3 “Sempre que tenho dúvidas na gira, eu olho para ela e percebo que ela está a falar comigo”⁷⁶: iniciação e sentidos do pertencer

Há uma indumentária característica da Umbanda, a vestimenta branca. A vestimenta tem grande significado nas tradições das religiosidades afro-brasileiras, dentre elas a Umbanda e o Candomblé. A importância é tanta que ela é um dos elementos que se perpetuam no tempo, mesmo quando essas tradições religiosas deram origem a outras formas de expressão religiosas e culturais. A colonização portuguesa forçou algumas reinvenções nas religiosidades no Brasil, uma vez que reprimiu subjetividades e formas de expressão negras e indígenas.

Nesse sentido, as mulheres foram responsáveis pela perpetuação e reinvenção de algumas manifestações, justamente porque estas ocuparam um lugar de protagonismo na tradição das religiosidades afro-brasileiras, o que na contemporaneidade, pode ser percebido ainda em manifestações culturais e religiosas populares. Porém poucos estudos tomaram a vida das mulheres como ponto de partida para explicar a predominância de mulheres nas religiosidades populares (ou seja, crenças informais e não oficiais), como defende Lena Gemzøe (2000).

No sentido de refletir sobre como as interlocutoras interpretam os símbolos e as práticas

⁷⁶Trecho da entrevista realizada com Inês.

na Umbanda, o processo de *iniciação* é chave, ela possui várias etapas que se desenrolam ao longo de um tempo. Na Tenda, o processo de iniciação - *vestir o branco* - tem vários passos. Segundo o Pai João, “qualquer um dos filhos de santo da casa, primeiro entram na assistência, depois vão pra roda, vão para o desenvolvimento, só quando são capazes, e sabem fazer o bori e entram de camarinha⁷⁷, começam a vida normal no santo”.

Algumas interlocutoras contaram que logo que começaram a frequentar a Tenda, já receberam o encaminhamento para “*fazer a roupa*”. Quer dizer que os passos iniciais pressupõem “*vestir o branco*”, de forma que a *indumentária* passa a ser um elemento ritual inicial capaz de comunicar o pertencimento. Corrêa (2017) identificou na Marujada de Bragança, no norte do Brasil, as permanências das tradições de Terreiro na *indumentária* das Marujas de São Benedito, nesse contexto, esta possui alto valor simbólico e ritual para aquelas mulheres. Além disso, a autora destaca que outras manifestações, como a Irmandade da Boa Morte no Recôncavo Baiano, composta apenas por mulheres negras com dupla pertença religiosa, católica e no Candomblé, também dão valor ritual à *indumentária*. Sendo assim, há algo que cruza esse simbolismo religioso, a vestimenta branca.

Este caráter metafórico das roupas é muito comum dentro do universo litúrgico das mais diversas religiões. A própria igreja católica, dentro do marco temporal do ano litúrgico, delimita cores específicas que correspondam à narrativa bíblica e patrística da vida de Jesus Cristo, da Virgem Maria e dos santos. Um exemplo disso é a utilização de roxo e preto que significam o luto pelos dias que correspondem à quaresma e morte de Jesus Cristo, até a sua ressurreição no Domingo de Páscoa da semana santa (Medeiros, 2020: 51).

A *indumentária* é um dos primeiros marcadores da conversão. Marca o momento no qual as interlocutoras passaram a integrar a estrutura do Terreiro. Somente frequentar o Terreiro, não é considerado pertencimento ao grupo, é preciso *trabalhar*, para dar *assistência*. Fazer parte de uma comunidade é, antes de tudo, uma produção de sentido coletivo. Nos passos seguintes, há um processo de aprendizado, na qual vão passando por níveis diferentes. A fase inicial, a *assistência* e a entrada na *roda* (*gira* de desenvolvimento), é relatada como uma experiência marcante, simboliza a chegada na religião. Depois passam a fazer alguns rituais mais elaborados como os *boris* (cumprir as obrigações) que são rituais que requerem conhecimento e responsabilidade. Esses são alguns dos sentidos do “*desenvolver*”, isto é, fortalecer a espiritualidade.

⁷⁷Recolhimento do médium do Terreiro para ritual de preparação de cabeça, isto é para promover a iniciação na religião.

Nessa hierarquia, ainda há a fase na qual as filhas de santo passam a ter as próprias *camarinhas* (casa para cuidar do *Orixás*) e somente após esse processo é que iniciam efetivamente para determinado *santo*. Isso leva muito tempo e a maioria das interlocutoras ainda está vivendo esse processo. Meu processo de iniciação no Brasil, tem alguns pontos similares, porém também algumas particularidades, que marcam algumas diferenças. Também comecei com a *gira de desenvolvimento*, que foi quando eu passei a vestir o branco, ou seja, saí da *assistência* para fazer parte do *corpo mediúnico* do Terreiro. Isso é parecido com o processo que as minhas interlocutoras precisam passar.

Há também diferenças nos processos seguintes. Assim, no Terreiro que faço parte, o meu “*orixá de cabeça*” é confirmado “*riscando pomba*”⁷⁸ (fazendo desenho com giz no chão durante a incorporação), enquanto o Pai João tem essa particularidade dos *borís* e da *camarinha*. Não ficou evidente para mim, a partir da fala das interlocutoras, como é feita a *confirmação do santo*. Acredito que inicialmente é revelado nos *búzios* e a *confirmação* vem depois na *feitura*.

Assim, a blusa e a saia branca, o *ojá*⁷⁹, as *guias*⁸⁰, e outros elementos específicos, fazem parte da forma de se vestir no Terreiro, embora a *indumentária* ritual possa variar de cor, sendo inclusive complementada por outros componentes de acordo com a *entidade* à qual o *filho-de-santo* pertence. Para vestir o branco acontece uma *conversão*, que por sua vez exige que a pessoa passe pelos preceitos da Umbanda. A pesquisa de Boniolo (2019) também evidencia a centralidade das vestimentas para os *filhos de santo* do Terreiro:

Quando os frequentadores das *giras* ou clientes se tornavam filho da casa, isto é, eram submetidos a algum ritual que marcavam a relação do adepto com o Terreiro, como a *camarinha*, as vestimentas eram preparadas seguindo a instrução do pai de santo ou da esposa, que sempre o consultava para confirmar a explicação dada. Os homens usavam calças e blusas brancas e as mulheres saias longas, blusas e um pano da costa amarrada na cintura da mesma cor. Ambos usavam um *ojá* branco. No inverno, os filhos costumavam vestir casacos brancos e meias nos pés. As mulheres também vestiam calças compridas por baixo do saiote. A vestimenta era complementada com os *contra-eguns* nos braços e as *guias* no pescoço (Boniolo, 2019: 172).

Isabel contou que foi muito resistente para fazer as obrigações, só começou três anos após frequentar o Terreiro, “quando eu decidi, realmente, fazer a primeira obrigação, saí de lá

⁷⁸Giz utilizado para riscar os pontos (insígnia/símbolo de cada *Orixá* ou entidade). Desenha-se no chão um círculo e, dentro dele, sinais como cruzes, espadas, pequenas estrelas entre outros nos rituais da *gira*.

⁷⁹Espécie de torço ou turbante usado na cabeça.

⁸⁰Também chamados de *Fio de Contas*.

zen. Depois, dois anos mais tarde, em 2017, fiz a segunda obrigação e vejo já tudo com outros olhos, com outra energia, com outra força”. Há uma percepção de si que se relaciona com os processos pelos quais constrói a pertença ao grupo, mas que também é uma *escolha*, principalmente, porque isso significa assumir uma responsabilidade que exige dedicação.

A iniciação na Umbanda é um processo muito singular, já que cada pessoa atravessa esse momento tão importante de diferentes maneiras. Para Sofia, “foi tudo muito rápido, porque a única coisa que eu me lembro do primeiro mês, eu tinha de arranjar roupa branca para começar a desenvolver. Lembro-me de arranjar roupa branca e ir para lá muito sem saber ao que ia”. As noções de *pertencimento* e de *comunidade* também têm efeitos particulares em cada história de vida, de modo que, quando uma pessoa se converte, a sensação de pertencimento se manifesta de modo bastante pessoal.

Há vários termos e muitos sentidos para tratarmos da conversão na Umbanda - “vestir branco”, “iniciação” e “feitura” são algumas das categorias que denominam esse processo. Para se iniciar nessa religião é preciso passar por diversos rituais, tal como o “deitar pro Santo”. Nele, o “*Orixá* de cabeça” da pessoa é revelado no *jogo dos búzios* que o *Pai* ou *Mãe de Santo* joga, e após essa revelação a pessoa que deseja ser iniciada “tem de fazer cabeça”. Isso quer dizer que, a partir do momento em que elas são “feitas” para o santo, passam a ser identificadas como *filhas* de determinado *Orixá*. Todas as nossas interlocutoras, por exemplo, falam “eu sou de Yemanjá”, “eu sou de Iansã” etc. Sofia demonstra que o *pertencimento ao santo* passa a ser uma identidade, que no caso das interlocutoras circula dentro do grupo e também no âmbito de sua intimidade:

Ainda estou há muito pouco tempo no Terreiro e há coisas que não acontecem do dia para a noite, nós sabemos. Mas eu sempre acreditei muito que nós tínhamos um caminho. E mesmo que seja mais a esquerda ou mais a direita tens de perseguir aquele caminho. E pronto, eu sou filha de Ogum. Ogum tem muita teimosia, e anda sempre na linha de frente, como se costuma dizer e eu tenho esse problema, ou seja, eu no trabalho consigo estar sempre à frente das outras pessoas e então isso, às vezes, é um problema para mim, porque eu digo: nós temos de avançar. E as pessoas dizem que eu quero mudar o mundo e irrita-me porque eu quero avançar [grifos nossos].

Assim como Sofia, Inês me conta sua preocupação com a responsabilidade que envolve a conversão. Se antes elas apenas se *consultavam* e faziam um *trabalho* ou outro, “*vestir branco*” requer uma participação efetiva no sentido de se integrar aos rituais e obrigações do *Terreiro*, ou seja, é também se integrar e ter responsabilidades com aquela comunidade.

A primeira vez que vesti o branco foi a preocupação de querer fazer tudo bem, porque

era importante para mim que o pai João percebesse que eu não estava ali para atrapalhar ninguém. E não o queria deixar mal visto. E porque estava muita gente. Se eu me atrapalhasse, tinha atrás quem também se atrapalhava. *Mas a mãe Marizete é cinco estrelas, porque ela sempre está a fazer-me sinal, porque eu acho que ela percebe tudo no meu olhar quando eu estou atrapalhada.* Não sei bem como é que são os passos. E ela fazia os movimentos e dizia: “Faz assim”, ou seja, os olhos dela, para mim, falam. Eu, *sempre que tenho dúvidas na gira, eu olho para ela e percebo que ela está a falar comigo* [grifos nossos], é impressionante. Ela percebe que eu estou com dificuldades nos movimentos e ela faz aquilo de forma a eu perceber. Por acaso, é engraçado essa ligação. Eu gosto muito.

Existem vários rituais que compõem o processo de *iniciação*. É um processo que se desenrola ao longo de um determinado período. No seu decurso, é comum raspar a cabeça. Isabel lembrou que quando fez sua *obrigação* e se iniciou no Terreiro teve que raspar a cabeça: “eu era diretora geral de uma empresa. Não foi fácil, porque toda a gente me olhava de lado, mas nunca ninguém teve coragem de me dizer nada”. Ela frequenta o Terreiro todos os sábados, porém assumiu que “não é fácil viver estes mundos e a Umbanda, realmente, exige muito de nós”. Ela recordou de quando o *Pai de Santo* disse que não ela deveria mais comer camarão, “porque é *quizília*⁸¹ da dona Yemanjá”. Mesmo diante dessas restrições, ela passou a cumprir com todas as exigências da religião, pois quando chegou no Terreiro sua cabeça estava uma confusão: “*Eu estava completamente doida*”, ela me dizia.

Isabel, por sua vez, contou que o que a fez acreditar mais na Umbanda foi a identificação que teve com o *santo*. Ela nunca tinha ouvido falar em *Oxumaré* e quando descobriu que era filha do *Orixá* logo constatou que a entidade tinha suas “*características*”. Pertencer ao Terreiro é pertencer a um *santo*; as duas coisas que se relacionam. Isabel me conta que tem um *altar*⁸² em sua casa: “sempre que vou ou passo perto do mar saúdo a entidade do mar, se vou a uma mata, saúdo a entidade da mata, se vejo um arco-íris, saúdo o arco-íris, se vejo uma serpente, saúdo a serpente. Eu que sou *Oxumaré*, identifico-me muito”.

Nazaré Formiga, que estava em processo de *feitura* no período da entrevista, disse que estava ansiosa: “começo a pensar se vou conseguir aprender tudo o que tenho de aprender, mas não me importava que fosse já para a semana. Quero fazer, mas tenho de esperar e aprender.” Contou de forma divertida sobre os comentários e brincadeiras em torno do ritual de raspar a cabeça. Quando a entrevistei, disse que recentemente havia feito o “primeiro *bori* e o Pai disse que eu agora já era mesmo *filha de santo*. Ele diz que me vai começar a preparar e que daqui a um ano me vai fazer *feitura*, *vai-me ra[s]par a cabeça*”. Nesse processo de *feitura* até a

⁸¹Rejeição a alguns alimentos ou comportamentos por motivos ritualísticos.

⁸²Em referência a um “altar sagrado”, também conhecido como *Congá*.

iniciação para o *Orixá*, ela ainda precisava enfrentar algumas etapas.

Recordou que quando chegou na Umbanda, o Pai João imediatamente havia dito que era para ela “*fazer a roupa*”. Sentiu verdade, “*Adorei aquilo*”. Não tinha nada a ver com a “*demonização*” que ela havia escutado. Acreditava em Deus, mas havia alguma coisa que não correspondia com essa visão da Igreja Católica sobre a Umbanda. Decidiu entrar para o Terreiro: “Vou começar a preparar-me. O Pai diz que tenho um ano para tratar das roupas; a minha Iansã veste branco e vermelho. Tenho de fazer as roupas que é para depois ele me fazer a *feitura*, quando chegar a altura”.

Nazaré Formiga reforça um dos sentidos da indumentária, “*fazer a roupa*” é importante nesse processo de conversão, e esta tem de estar de acordo com o “*Orixá de cabeça*”. Desde que Nazaré Formiga passou a ir com muita frequência ao Pai João, participando daquele universo, passou a falar com as entidades mesmo sozinha,

Gosto muito do *senhor Zé Pilintra*⁸³, gosto muito das *Pomba-giras*. A minha relação com eles é que eu passei a falar com eles. Quando estou sozinha, falo com eles. Vou no carro e também falo com eles. Como ainda tenho muita coisa para aprender, eu não sei nada, aquilo é um mundo. A pessoa anda a vida toda e não aprende tudo.

Há as que são mais antigas e outras mais recentes a passarem pela *iniciação*. Maria Luísa, por exemplo, me disse que passou pela *iniciação* em 2018: “Eu tenho um ano e meio de *filha de santo*. Sou das mais novas que lá está como *filha de santo*.”. Há outras que estão há bastante tempo no Terreiro, tais como Mãe Marizete, que me contou em entrevista que chegou naquela *casa* espiritual por conta do “*desespero*” que sentia - ela procurava alento nas *consultas*, e acabou encontrando também o amor. Foi no Terreiro que ela começou a se relacionar com o atual marido, o Pai João. Na época em que isso aconteceu, há mais de duas décadas, o *Terreiro* como é concebido atualmente não existia - o espaço se consolidou quando o Pai de Santo abriu o barracão noutra localidade, a saber, no Fogueteiro, há 22 anos. Neste longo percurso, Marizete me contou que ainda faltava-lhe algumas obrigações:

Fazer a obrigação dos 14 anos, que já devia ter sido feita há muito tempo, mas, honestamente, eu não confio em ninguém, especialmente alguém aqui de Portugal”. Estou à espera que venha algum pai de santo do Brasil e aí sim, faço a obrigação dos 14 [anos] e, depois mais à frente, dos 21 [anos], que eu ainda não tenho. Fiquei pelos 7 [anos]. [Depois], já não fiz mais obrigação nenhuma.

⁸³Trata-se de um guia espiritual (também designado como *Exu*) pertencente à linha do Povo da Malandragem, uma falange originária da crença sincrética denominada Catimbó, surgida na Região Nordeste do Brasil.

Marizete também me contou que vinha de uma família “*espiritual*” e que por isso possuía mediunidade:

Com o tempo fui fazendo as coisas, preparando as coisas, depois de começar a frequentar as giras, eu comecei a sentir as entidades a chegar em mim. Porque eu também tinha visto que eu era espiritual, porque eu venho de uma família espiritual. A minha mãe, a minha avó e por aí fora.

A *incorporação mediúnica* acontece na *gira*. Há dança e batuque sem parar. Para as filhas-de-santo, é um momento ímpar, quando seus corpos manifestam as entidades incorporadas. Boa parte das interlocutoras que vivenciaram a *incorporação* me relataram a intensidade de energia que envolve o ato, Sofia defende que o que distingue a Umbanda das outras religiões é “*tu sentires a energia*”. Maria de Nazaré me descreveu da seguinte maneira:

. . . quando nós incorporamos parece que vivemos entre dois mundos. Ele [Pai João] disse-me “olha, foi pouco tempo porque tu não estás preparada para isto”. A minha forma de pensar começa a mudar, começo a sentir uma força e a tomar certas atitudes de coisas que tem que ser.

Na primeira *incorporação* de Mãe Marizete, ela disse que recebeu a *Pomba-gira* e posteriormente, *Exu*. Ela afirma que sentiu uma sensação “esquisita” e me descreveu que parecia ter ficado *ausente* daquele momento, e depois não sabia o que tinha feito. Ela diz:

. . . estive ali uns tempos a receber Pomba-gira, até que veio o meu Exu, que é um Exu pesado. *Torna-se para o nosso corpo de mulher e, como eu sou assim uma figura fraca, torna-se um bocadinho pesado*. Mas depois de ele se ir embora, a gente sente aquele peso, mas depois, ao mesmo tempo, andamos, e já começamos a andar leves. Vou te dizer: podes não acreditar, mas é assim, eu tive alturas de tanto receber Exu ou Pomba Gira, ou o orixá, o meu orixá, a Dona Iansã, que parecia que não punha os pés no chão depois da incorporação e que eu até dizia assim: “*Parece que estou a andar no ar!*”. *Leve, tranquila...* Eu lembro-me perfeitamente, eu dizia assim: “Então, mas parece que não ponho os pés no chão! Mas o pé está no chão...”. Nada, nada me doía, mexia-me, e até houve filhos de santo que diziam assim: “Então, mãe, como é que é possível?”. “O quê?”. “Então, a mãe andou aí toda coxa, toda aflita e a agarrar-se aí...” – eu tive alturas de andar de canadiana, de canadiana – “... veio a sua Pomba Gira, ou veio o seu Exu, ou veio a Dona Iansã. A mãe dançou, a mãe fez, a mãe aconteceu! Nem parecia que a mãe tinha dores nem tinha nada dorido!”. E eu digo assim: “Oh filha, ainda bem, olha, *eles é que sabem, eles é que tomam conta e, quando têm que vir, vêm e tiram-nos tudo e a gente nem sente nada*” [grifos nossos].

Mudar de religião é mudar a visão de mundo, mudar pressupostos básicos sobre os quais o sujeito e o outro são compreendidos. Apesar de ser um projeto individual, a conversão ocorre dentro de relações sociais e institucionais:

A religião envolve mais do que ideias sobre o sobrenatural; constitui uma teoria do mundo, um modo de construir a realidade que parece unicamente real para aquele que a experimenta . . . Mudar a religião de alguém é mudar o mundo de alguém, é voluntariamente deslocar os pressupostos básicos sobre tanto o eu quanto os outros são compreendidos (Buckser & Glazier, 2003: xi).⁸⁴

Aqui compreendido como uma *conversão* religiosa, esse movimento de afastamento e ressignificação de um pertencimento religioso e adoção de outras crenças e práticas religiosas coloca em destaque a noção de agência, nos fazendo refletir sobre as potencialidades desses sujeitos, suas relações com ambientes culturais e familiares que os cercam e sua própria realidade social. Segundo Buckser & Glazier (2003: xi), uma conversão religiosa também envolve o enquadramento do indivíduo em uma nova posição social específica enquanto novo adepto (aqui, o *iniciado*), conectando um nível de ação individual com os níveis institucionais da religião, que diz respeito tanto a procedimentos institucionais (rituais, atribuições de tarefas etc.) como às dinâmicas internas dos grupos sociais - suas divisões internas, estruturas de autoridade, rivalidades, agrupamentos.

Ainda que o principal sujeito das investigações sobre a conversão religiosa seja o cristianismo, fazemos uso desse termo nesta dissertação para marcar as religiões afro-brasileiras como manifestações legítimas de religiosidade. A interação entre religião e identidade, objeto de muitos estudos ao longo das últimas décadas, foi demonstrada em nossa pesquisa nas narrativas de nossas interlocutoras, que evidenciaram diversos elementos característicos das dinâmicas de conversão, sendo o primeiro deles o sentido de uma “passagem” após momentos traumáticos ou de dificuldades extremas. Essa aproximação em contextos de desespero e intenso sofrimento emocional após grandes traumas também ocorre nas religiões de origem afro-brasileira e de demais diásporas coloniais, longe de se restringir às conversões para ramificações religiosas cristãs.

As narrativas de conversão também são muito caracterizadas “por expressões de agência sobrenatural, nas quais o indivíduo sente-se guiado, coagido ou arrebatado por uma presença divina” (Buckser & Glazier, 2003: xii). Relatos como os de Mãe Marizete e Inês, que

⁸⁴ No original inglês: “. . . religion involves more than just ideas about the supernatural; it constitutes a theory of the world, a way of constructing reality that seems uniquely real to those who experience it . . . To change one’s religion is to change one’s world, to voluntarily shift the basic presuppositions upon which both self and others are understood”.

dizem respeito a manifestações corporais e sensações (arrepios, suores, sensação de frio, calor ou leveza no caminhar etc.) em suas primeiras experiências no *Terreiro*, são exemplos desse aspecto da conversão religiosa.

Conforme nossas interlocutoras se converteram, foram iniciadas e passaram a frequentar o *Terreiro*, as dificuldades no aprendizado dos saberes da Umbanda e os desafios de manter os compromissos de forma regular relatadas em nossas entrevistas se tornaram se fizeram mais presentes, em consonância com a definição que Diane Austin-Broos (2003) escreveu sobre o processo de conversão:

Possivelmente experimental no início, torna-se uma mudança deliberada com direção e forma definidas. Mostra-se sensível a conhecimentos e práticas particulares. Ser convertido é reidentificar, aprender, reordenar e reorientar. Envolve modos inter-relacionados de transformação que geralmente continuam ao longo do tempo e definem um curso. Não é mero sincretismo, nem a conversão pode envolver uma simples e absoluta ruptura com uma vida social anterior. Aprender de novo demanda tempo e requer um processo de integração de conhecimento e experiência. Até no contexto da conquista, a aspiração de outro poder de “conhecer”, “domesticar”, “nomear” e “reivindicar” é difícil de realizar (Austin-Broos, 2003: 2)⁸⁵.

Clifford Geertz (1989) compreende a religião como um sistema cultural de símbolos que exerce funções sociais e psicológicas que impactam tanto o indivíduo, quanto o grupo. Esses símbolos ao se articularem com a trajetória dessas mulheres implicam em mudanças nas suas formas de ver o mundo. Como vimos nos relatos compartilhados a iniciação e conversão das interlocutoras manifestava-se em meio a dúvidas, receios e muito aprendizado, às vezes de modo comovente, outras, de forma conflituosa, mas sempre de forma afetivamente transformadora.

É nesse contexto que penso as mulheres como atores sociais, que buscam construir o próprio caminho, que agem por meio de subjetividades e participam na construção do sentido de suas vidas. Escolhem diariamente permanecer no *Terreiro*, porque vivem e experienciam ali a possibilidade de conquistar aquilo que tem significados importantes em suas vidas. Situar as subjetividades dessas mulheres, desde uma perspectiva feminista e de gênero, permite adentrar as identidades e os aspectos emocionais desses atores (Ortner, 2007). Nessa teoria da prática, a intencionalidade dos sujeitos é muito valorizada, pois configura os projetos que estes

⁸⁵ No original inglês: “Possibly experimental at first, it becomes a deliberate change with definite direction and shape. It shows itself responsive to particular knowledge and practices. To be converted is to reidentify, to learn, reorder, and reorient. It involves interrelated modes of transformation that generally continue over time and define a consistent course. Not mere syncretism, neither can conversion involve a simple and absolute break with a previous social life. Learning anew proceeds over time and requires a process of integrating knowledge and experience. Even in the context of conquest, the aspiration of another power to “know,” “domesticate,” “name,” and “claim” is difficult to accomplish”.

impulsionam a levar adiante seus projetos de vida.

4.4 “*Não é fácil, isto requer muita dedicação, há muita coisa para aprender, há muita coisa para saber*”⁸⁶: obrigações e responsabilidades

Sónia é filha de uma *Nanã* rara, por isso, se desenvolveu no Terreiro como *Mãe Pequena*. Isso significa algo notável dentro da estrutura de um Terreiro. A mediunidade, por intermédio da incorporação, institui transformações na vida de um filho-de-santo e também nos papéis e hierarquias de um Terreiro. Ela me contou como foi se deparar com tal responsabilidade:

A nível de ser mãe pequena, eu penso que não é toda a gente que tem que ser. É muita responsabilidade, o que que eu pensei, primeiro, o pai antes de eu entrar na obrigação já me tinha dito, que eu ia ser mãe pequena, e eu achei que o pai podia estar a brincar comigo, e não acreditei. Porque eu pensei assim, eu não sou mais do que os outros, eu venho aqui porque gosto, porque me sinto bem, e acho que o Terreiro faz parte da minha vida, como o meu trabalho, como outra coisa qualquer da minha vida, faz parte, e não era isso que eu estava a espera. Quando eu fui entrar para a obrigação, eu fui à procura da minha paz, de me sentir bem, e não com outra intenção. E depois quando saí, que me foi dado mesmo o cargo de mãe pequena, na minha saída de santo, fiquei assim um bocadinho sem jeito mas por outro lado, senti que era uma grande responsabilidade [grifos nossos].

Mãe Marizete, por sua vez, é conhecida como uma pessoa que auxilia no Terreiro. É mencionada como “*a esposa do Pai de Santo*”, que o ajuda na *feitura dos trabalhos* e está sempre próxima a ele. Também dá algumas instruções e ensinamentos às *filhas de santo*. É importante revelar um aspecto da vida de Mãe Marizete que a localiza em outros espaços, que não apenas como “*a esposa do Pai João*”. A Mãe Marizete contou que quando chegou ao Terreiro, ao contrário de outras mulheres que iam em busca de um amor, ela não queria mais se relacionar com homem nenhum, pois já havia enfrentado dois casamentos anteriormente.

Eu não queria nenhum homem mais, estava cansada da vida com os homens, traições e tudo mais, eu até, com as respostas que eu dava, eu ficava admirada comigo mesma! Eu assim: Mas isto não sou eu! Mas que parvoíce é esta, que isto não é normal em mim? Muito menos me declarar e fazer. Ser eu a tomar a iniciativa... nunca na vida!”. E saía-me assim as palavras. Quando eu as acabava de dizer, eu assim: “Então, mas isto não é normal, eu estar a dizer isto. É impossível eu ter dito isto.

⁸⁶Trecho da entrevista realizada com Sofia.

Desde que passou a frequentar o *Terreiro* e se sentiu diferente em relação ao *Pai de Santo*, ficou em crise, “eu não sei o que é que se está a passar, não sei! É impossível, eu não quero mais homem nenhum na minha vida! Como é que isto está a acontecer?”. Ela recuava de todas as maneiras até que um dia “pôs as cartas na mesa [...] dona Iansã tem de se mostrar, não é?”. Desde então, passou a construir uma vida junto ao Pai João, em casa e no *Terreiro*. Muito antes da abertura do barracão em Casal do Sapo, Marizete e Pai João já se organizavam e trabalhavam: “preparamos os Ebós, preparamos todos os trabalhos, íamos à mata fazer os despachos com as pessoas, íamos à praia, às encruzilhadas, por aí fora”.

Marizete exerce não o papel de esposa que “ajuda” mas o de uma experiente mulher que aprendeu junto com o Pai os rituais e, portanto, tem autoridade e permissão para realizá-los. Ela auxilia porque é conhecedora, pois faz parte do *Terreiro* desde sua abertura. Esse envolvimento familiar se desenrola para as filhas de santo, especialmente Sofia, que também faz parte do *Terreiro*.

Quando entrei, abriu-se o barracão e comecei por lavar chão, não tinha ordem de mexer no *peji*⁸⁷, fazia as jarras fora do *peji*, preparar as jarrinhas e isso, que já era muita coisa, já era muito deixarem-me fazer, no sentido de eu ter autorização para mexer. Preparei *Ebós* porque, entretanto, quando ele abriu o barracão, poucos dias depois, eu entrei para fazer *bori*.

Desde então, Marizete está “*sempre na retaguarda, a tentar ajudar, colaborar e fazer o que era preciso*”. As *obrigações* no *Terreiro* são responsabilidade de todas as pessoas que o compõem, porém, há restrições. Nos dias de cerimônia, tem que arrumar a comida, arrumar a roupa, arrumar o *barracão*. Há todo um trabalho na produção das comidas e organização do espaço das quais as mulheres participam ativamente. A comida tem especial importância nos rituais da Umbanda, e há inclusive situações nas quais o preparo exige maior elaboração. Sobre o preparo de comidas específicas para rituais de despacho, Boniolo explica que

A *filha de santo* que os acompanhava na matança foi depenar os frangos e retirar os restantes dos axés. Começou pelo pequeno galo branco. As penas e o fel de ambos animais seriam despachados ainda naquele dia. Ela fazia um corte no pescoço e puxava a pele e as penas. Estas saíam quase que integralmente, como se fosse um casaco. A cada órgão que retirava do animal, analisava para ver se o mesmo estava intacto. A esposa do pai de santo explicou que, às vezes, os problemas da pessoa passam imediatamente para o animal, que seriam detectados por eles na observação dos órgãos defeituosos (Boniolo, 2019: 183).

⁸⁷Também chamado de *quarto de santo*. Local onde é colocado os símbolos, vasilhas, velas e demais objetos específicos dos cultos.

No sábado é dia de *doutrina*⁸⁸ e na sexta-feira tem *gira*. Esses são dias mais intensos, nos quais a responsabilidade e a aprendizagem são compartilhadas. Inês relata que os dias de *gira* são de “*muito stress*”, são muitos preparativos, como a feitura dos *ebós*, por exemplo. Segundo Inês, o desafio é principalmente para quem está aprendendo: “*é difícil depois de estarem-te a explicar, tu que não sabes ainda fazer as coisas como deve ser, estarem-te a explicar nessa altura. Só que eu consigo aprender melhor durante a semana do que no fim de semana*”. No mesmo caminho, Maria Luísa e Ana Cristina comentaram o intenso ritmo de trabalho e a grande quantidade de responsabilidades religiosas:

Há sempre trabalhos a fazer, seja para ajudar o outro, seja para aprontar o *Orixá*, seja para fazermos ofertas. Sempre que lá tenho ido tenho tido muito trabalho e acredito que os meus *irmãos de santo*, este fim de semana e os outros que passaram... quem está lá mais ao pé [do Terreiro] têm sempre trabalho a fazer, sim.
(Excerto de entrevista realizada com Maria Luisa em 2021)

O *axé* é muito duro. É um caminho que eu preferia não fazer, mas ter o resultado que tem. Sei que isso não é possível para quem tem que estar cá dentro, para quem é médium e realmente tem que seguir este caminho. Há quem não seja e aproveite! Mas a realidade é esta. Eu fiz o meu percurso no *axé* como qualquer outro modo. Não sou a filha de santo mais dedicada, mas não abduco do *axé*. Tenho sempre que conseguir tempo para vir ao *Terreiro* porque é aqui que eu me sinto bem. Mesmo... Eu venho carregada depois de um dia difícil, cheia de dores no corpo e chego aqui.... Posso ter o maior dia de trabalho no *axé*, mas no final chego com uma vivacidade que não entrei! E o *axé* é muito bom por isso, por toda a união que nos traz e tudo o mais.
(Excerto de entrevista realizada com Ana em 2020)

Nesse equilíbrio entre as vidas que vivem, elas cumprem as obrigações e têm que conciliar família, *Terreiro* e trabalho - seja ele reprodutivo ou produtivo. O facto de as mulheres terem passado pela *iniciação* e *conversão* na Umbanda apresenta-se nas narrativas ora como um acolhimento, ora como uma nova carga de trabalho, que inclui o processo de incorporação de suas entidades, a caridade para com os frequentadores da Tenda e os cuidados e obrigações com a casa, dentre outros deveres. Juntamente com a gestão do cuidado no interior de relações familiares e conjugais, isso expõe alguns dos desafios e obstáculos das mais diversas ordens que sobrecarregam o quotidiano feminino. Trata-se de uma rotina marcada pela correria e que organiza, muitas vezes, com uma configuração de “tripla” jornada de trabalho, visto que as responsabilidades e obrigações com o *Terreiro* somam-se às jornadas de trabalho doméstico

⁸⁸Momento em que são ensinados os fundamentos do Terreiro. São aulas sobre a tradição religiosa, desde como preparar os alimentos, a filosofia de cada *Orixá* e/ou entidade, a liturgia, os pontos cantados (cantigas) etc.

(majoritariamente não remunerado) e de trabalho profissional remunerado.

Houve uma altura em que eu falei com o pai e disse que não queria fazer [a obrigação] porque já não dava, não conseguia, é muita coisa, eu sou só uma e é muita coisa para levar e eu tenho uma responsabilidade acrescida no Terreiro ainda por cima. E ainda hoje, não fiz a obrigação de *ekéde*, mas ainda tenho dúvidas se vou fazer, *não sei se vou conseguir levar isto avante porque é muito pesado, é muita coisa para uma pessoa. Não é fácil, isto requer muita dedicação, há muita coisa para aprender, há muita coisa para saber* [grifos nossos], é preciso gerir muita coisa e o que eu sinto é que muitas vezes não consigo ter a cabeça fresca para conseguir fazer aquilo que eu gostaria, compreendes?

A fala de Sofia ilustra essa situação de atribulação feminina: para ela, a logística da Umbanda é muito trabalhosa - um facto que havia afetado seu psicológico, dado que naquela ocasião estava sobrecarregada. Sofia assume que sim, é complicado dar conta de tanto trabalho, mas ela vai levando “um dia de cada vez”.

4.5 “Aqueles pessoas que formam o Terreiro do Pai João, para mim, são como uma família”⁸⁹: tecendo afeto, comunidade e família

Quando Inês chegou ao *Terreiro* e passou a frequentar a *gira*, se deu conta que era um tanto quanto diferente da Igreja Católica. Desde o período em que frequentava a Igreja, ela já dava muita importância ao sentido de comunidade, e desistiu de ir por ter sido discriminada pela roupa que vestia. A partir de então, não quis se aproximar de outra religião. Porém, desde que passou a frequentar o Terreiro de Pai João, sentiu que havia algo diferente: “Eu ando ali tipo como as ondas”. Continuou dizendo que se sentia bem, afinal estava lá no Terreiro porque “ninguém me trata mal (...) enquanto eu me sentir lá bem, eu deixo-me lá andar”, tinha os seus receios porém ela mesma explicava que era “porque é uma novidade”. Terminou dizendo que não tinha pressa e que aquilo que ainda deveria aprender aconteceria no “tempo certo”.

Isso também demonstra que fazer parte dessa comunidade, para Inês, não pressupõe ter encontrado uma verdade absoluta, mas um caminho que a faz se sentir bem consigo mesma. As interlocutoras revelam que a conversão, assim como o facto de seguir vestindo o branco, é um tipo de agência. Aquela agência que não é um ato extraordinário, heroico, mas um ato, como Veena Das (2007) diz, de “descida ao cotidiano”. Isso pode revelar também a forma como essas mulheres agem para “levar suas vidas adiante” nos diversos âmbitos, revelando, também, como

⁸⁹Trecho da entrevista realizada com Inês em 2021.

as escolhas se interrelacionam com a forma com que passam a experienciar o mundo a partir da conversão. Nada está determinado, nada é dado; as relações se constroem de forma negociada, dentro e fora do *Terreiro*, no plano físico e espiritual.

No âmbito da vida familiar, Inês me disse que para o seu companheiro o facto de ela ser da Umbanda não é um problema, dado que, quando ele a conheceu, Inês já frequentava o Terreiro, e às vezes ele até ia junto, acompanhando-a. Ela afirma que o companheiro respeita a sua religião, embora não pareça acreditar muito.

Foi no *Terreiro* que Inês “negociou com as *entidades*” para encontrar um companheiro, pois vivia há muito tempo sozinha: “quando a *cigana* veio e disse que me ia ajudar a encontrar uma pessoa, eu disse-lhe que os meus relacionamentos nunca batiam certo”. A partir daí foi realizado um “*trabalho*” para “abrir os caminhos”, com a promessa de que a partir daí sua vida iria melhorar muito:

E eu reconheço, reconheço mesmo muito que, desde que eu frequento o *Terreiro*, a minha vida tem desenrolado de uma forma mesmo muito grande e às vezes até me assusta, porque, se tudo antes corria mal, de um momento para o outro, tudo parece que corre bem. Mas a verdade é que eu não me posso queixar. É assim, as coisas não me aparecem de mão beijada.

Inês compreende que a vida melhorou, mas também reconhece que foi preciso trabalho e comprometimento para conquistar os seus objetivos. Para o marido de Isabel isso também não é um problema, a filha de Oxumaré, me disse que o marido “respeita tudo”, às vezes até diz “vai ao teu Pai!” quando avalia que Isabel está “desorganizada mentalmente”. Segundo me relatou, o marido entende a importância de sua “tranquilidade espiritual”. Conforme vemos nas narrativas de Inês e Isabel, apesar de os seus respectivos companheiros não possuírem a mesma religiosidade que elas, há um respeito mútuo.

A frase presente no título que abre este tópico faz parte da narrativa de Inês. O *Terreiro*, ente formado por Pai João e seus *filhos de santo*, são uma *família*; por vezes até sua “*primeira família*”, com laços afetivos e emocionais mais profundos que aqueles que tem com sua “*família de sangue*”. Nessa direção caminham também outras percepções, como a de Sónia que considera que a família dela é a do *Terreiro*. Por não manter relações com o pai biológico, já falou para o Pai João que o considera “seu pai”. As interlocutoras passaram a integrar uma nova família ao se iniciarem. Essa noção de família, em diversas narrativas, se contrapõe à família biológica, porque, para além de não haver contato próximo com familiares consanguíneos, ocorre também a intolerância e julgamento por parte de alguns familiares. Isso aparece no relato de Sofia:

É assim, ela [a mãe biológica] já não se mete, às vezes ainda faz assim um comentário mas eu digo que não gosto. [Que] não pode fazer esses comentários porque é a minha vida, eu sou maior e sei o que estou a fazer. Mas eu noto que ela – não sei se é ciúmes – mas digamos que é um ciúme que ela sente por eu estar sempre ali no Terreiro. E então é como se ela tivesse sido passada para trás e muitas vezes nem digo que estou lá, que é para ela não perceber e não dizer que definitivamente *fizeram-me uma lavagem cerebral* [grifos nossos]. Porque é isso que ela vai dizer.

Várias dessas mulheres romperam laços com familiares ou se sentiam julgadas em razão de sua religiosidade. Algo semelhante também aconteceu com Marizete, que foi se afastando do núcleo familiar à medida que as críticas às suas escolhas apareciam, principalmente quando decidiu se juntar com Pai João. Por vezes, a discriminação já estava presente em seu quotidiano, dentro de sua família e/ou em seu local de trabalho, suas compreensões a respeito da religiosidade redimensionou suas práticas e significados, dando novos sentidos e reelaborando seus conceitos de família, saúde, filhos e vida.

Porque é assim, nunca ninguém me veio bater à porta a perguntar se eu precisava de um prato de sopa, certo? Eu tinha crianças para criar, portanto, eu tinha que procurar a minha vida de trabalho, um companheiro, fosse o que fosse. Portanto, não admitia que se metessem sequer. Mas que andei alcunhada “a Marizete...” – aí pelo resto da rua e pela boca da família – “... a *Marizete casou com um bruxo, está a viver com um bruxo* e não sei quê...”. Houve esse tipo de conversa. Até que eu – a certas pessoas – nem me dei ao trabalho de explicar, mas a outras dei-me ao trabalho de explicar. *Explicar que isto não é um bruxo. Bruxo é o quê? Esta religião é assim e assim....* Explicar mais ou menos o que era a religião. E até os convidava para eles virem às giras, percebes? Para verem o que se passava e como eram as coisas. E, então, aí as coisas começaram a acalmar mais um bocadinho, mas, como eu te digo, *eu tenho pouco contacto ou nenhum com a minha família, como eu costume dizer aqui, a minha família são os meus filhos, mais nada. O resto da família, aos poucos, a gente foi se afastando, afastando* [grifos nossos].

O *Terreiro* toma também um sentido de *casa*, de família, de afeto, de um espaço que está para além do campo físico. O apoio coletivo, o cozinhar juntas, o compartilhar do *axé* e o “*vestir o branco*” constrói quotidianamente uma relação de família, de *irmãs-de-santo*. Dessas e de outras formas, vão se construindo as (novas) relações familiares, que se estendem para além da família nuclear ocidental. Os laços estabelecidos entre os/as participantes do Terreiro, seja através de afetos, solidariedade, apoio e pertencimento, demonstram as dimensões que a Umbanda pode atingir.

A forma como a conversão reverberou na vida afetiva e profissional também pode ser entendida a partir da forma como passaram a negociar as novas relações, afinal, haviam se

convertido a uma religião que é pouco conhecida e que é alvo de muita intolerância e racismo. Para algumas interlocutoras isso é percebido com mais tranquilidade pelas pessoas mais próximas, para outras, nem tanto. E há ainda as que optam por não tratar sobre o assunto, principalmente com as pessoas do trabalho, como no caso de Inês.

Eu não tenho problemas com aquilo que os outros pensam. *A única coisa que eu tenho medo é que os meus patrões, os diretores da empresa, que foi quem me contratou, me possam tratar de forma diferente se algum dia souberem . . .* E eu tenho algum receio que ela [amiga do trabalho que sabe que Inês é umbandista praticante] depois possa partilhar com o marido e isso me possa vir a *prejudicar no meu trabalho, porque infelizmente, esta religião não está muito bem vista* [grifos nossos].

Nazaré Formiga afirmou que nunca sentiu nenhum tipo de preconceito, “se alguém pensa alguma coisa, na minha cara ninguém diz nada”. Isabel também falou a mesma coisa. Entretanto, assim como Inês, Nazaré e Isabel compreendem que fazem parte de uma sociedade que não vê com bons olhos a religiosidade afro-brasileira. São recorrentes as associações da Umbanda à “bruxaria”, “magia negra” e “feitiçaria”, e tal intolerância religiosa faz com que algumas tenham receio de comentar sobre sua religiosidade em outros círculos de sua convivência, reservando para as pessoas com quem partilham do *axé*. Nesse aspecto, partilhar de uma mesma religiosidade é importante para que sejam revelados os aspectos particulares desse pertencimento.

É importante sentir-se acolhida, valorizada, ouvir conselhos e doutrinas, bem como estar em um espaço onde a diversidade pode se mostrar, afinal as interlocutoras “*são aceitas como são*”, carregam em si atribuições de cuidado e amor. As relações estabelecidas com *pais, mães, filhos, filhas e irmãs de santo*, não à toa, carregam ligações simbólicas existentes socialmente. Nessas negociações elas estão sempre buscando o equilíbrio entre as obrigações do Terreiro e as relações familiares. Inês descreveu o desafio em manejar suas responsabilidades do Terreiro e suas relações de afeto e cuidado, inclusive com si mesma.

O meu pai, eu meto atrás do *Terreiro*, a minha mãe não. A minha mãe é muito importante para mim, [assim] como o Terreiro. Para mim é muito importante haver um equilíbrio. Ou seja, *eu não posso viver só para o Terreiro, como eu não posso viver só para o meu companheiro, como eu não posso viver só para a minha mãe. Eu tenho que ter um equilíbrio para estar bem* [grifos nossos]. E eu acho que o Pai João percebe isso.

Sofia também vivencia esse conflito e igualmente precisa negociar as obrigações no Terreiro e as relações afetivas. Ela enfatiza o desafio de equilibrar o trabalho de cuidado, não remunerado, com a casa, filho, marido e suas responsabilidades com o *Terreiro*.

A gente dá muito de nós, não é. E é difícil para quem está à nossa volta também compreender porque *eu tenho um filho em casa* [grifos nossos], nós vivemos praticamente os dois porque a pessoa com quem estou agora só vem de 15 em 15 dias a casa [...] Então é um bocado difícil compreender quando eu tenho de ir para lá num fim de semana que ele cá tá porque ele diz “então, mas eu só venho cá de 15 em 15 dias, não podes ao menos este dia não ir?”.

A partir da pesquisa de campo e da realização das entrevistas, observei que minhas interlocutoras afirmavam que não existia julgamento moral no Terreiro, além disso, apontavam como um lugar onde elas puderam “evoluir”, no sentido de serem pessoas melhores, alcançar paz interior, sentirem mais tranquila, mais “zen”, mais calmas. A perspectiva da melhora, do alcance da cura, ou seja, das respostas para angústias e desesperos da vida foi frequente em todas as narrativas. O relato de Maria Luísa ilustra essa reflexão, uma vez que, após começar a frequentar a Umbanda, aconteceu uma grande mudança em sua vida:

Eu tenho diagnóstico de disfunção temporomandibular, não havia explicação suficiente para a intensidade de dor que eu tinha e fazia medicação muito forte. Na altura, além da medicação para a dor crónica, andava a fazer morfina também, o que me deixava atrofiada e a pensar que futuramente a parte neurológica poderia começar a falecer com a morfina. Se bem que eles diziam que os pensos seriam em pequenas doses e não sei quê, mas pronto. Isso tudo, eu deixei, larguei de um dia para o outro. O pai João disse para eu largar e eu confiei. *Deixei a medicação antidepressiva que andava a fazer há 15 anos. Parei por completo. Dores? Tenho algumas, sim. A intensidade não se compara à que tinha e isso foi uma grande mudança na minha vida, sem dúvida. Portanto, foi para melhor, sem dúvida* [grifos nossos].

Isso significou uma transformação na rotina de Maria Luisa ao ponto em que pessoas que a conheciam intimamente passaram a perceber uma diferença - “*quem me conhecia e quem me conheceu sabe que eu mudei*”, ela destacou em entrevista. Segundo ela, as pessoas não perguntavam diretamente o quê ela havia feito, mas percebiam a sua recuperação. Essa melhora foi situada em diversos âmbitos de sua vida: amorosa, profissional, financeira e emocional. Maria Luisa frisou que “quando ia trabalhar, se houvesse muita temperatura, eu ficava cheia de dores, deixava de conseguir falar”, e que havia buscado a Umbanda justamente para se curar. Ela conseguiu: suas dores diminuíram significativamente.

CONCLUSÃO

Desde que chegaram até o *Terreiro* e passaram pelo processo de conversão, novos rumos se desenharam na trajetória de vida dessas mulheres portuguesas. Seus relatos exemplificam a potência da Umbanda em suas vidas - eventos como a recuperação da guarda da filha por Sônia, filha de *Nanã*, nos possibilita vislumbrar novas significações e sentidos para fatos que aconteceram na vida dessas mulheres. As vozes e olhares que eram, por muitas vezes, invisibilizados, ganham outras perspectivas, outras histórias e outros mundos que são fundamentais para o combate das desigualdades de gênero, do racismo religioso e na construção de outros mundos possíveis para as mulheres.

Essas trajetórias em curso trazem consigo outras experiências de vida, uma vez que muitas delas chegaram ao *Terreiro* vindas de um contexto religioso conservador e católico e encontraram na Umbanda um lugar de acolhimento que se fez muito presente desde os primeiros momentos. A receptividade e o acolhimento assim que chegaram ao *Terreiro*, o que aconteceu com a maioria das minhas interlocutoras após eventos traumáticos ou desesperadores de suas vidas, foi o que as fizeram permanecer a frequentar aquele local, e tomar a decisão de se iniciar em uma nova religião.

A iniciação, que é parte dessa conversão a uma outra religião, foi o instante em que elas construíram uma identificação com os seus Orixás, e também quando começaram a construir novas relações com elas mesmas. Isso acontece, mediante ao sistema de símbolos que passam a compartilhar dentro do *Terreiro*, assim, pessoas e divindades, humanos e não humanos se entrelaçam nessas linhas que forjam as trajetórias. E isso é que torna a maneira que esses símbolos se articulam com a vida e trajetória dessas mulheres interessantes para pensar sobre elas. Durante a pandemia de Covid-19, o *Terreiro* fechou as portas para esta pesquisa em termos etnográficos, mas não deixou de passar por uma série de transformações. Segundo Marizete, Pai João tinha previsto que algo “do tipo” aconteceria. O *Terreiro* continuou atendendo e fazendo trabalhos, ainda que de forma limitada, como ofertas e pedidos aos *Orixás* e especialmente a Omulu.

James Clifford (2002) afirmou que muito da escrita etnográfica é fruto do trabalho de campo, mas a real elaboração de uma etnografia é feita em outro lugar. De acordo com o autor, os dados constituídos em condições discursivas, dialógicas desde eventos e encontros da pesquisa se constituem em anotações de campo e só podem ser apropriados por meio de formas textualizadas. Para ele, a escrita etnográfica apresenta-se como uma tradução da experiência para uma forma textual, processo “complicado pela ação de múltiplas subjetividades e constrangimentos políticos que estão acima do controle do escritor. Em resposta a estas forças, a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade” (Clifford, 2002: 21) - por isso, a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita.

Uma das nossas principais intenções era ouvir as mulheres e suas trajetórias de vida, destacando a importância e a potencialidade analítica dessa postura para se pensar a sociedade portuguesa, suas dinâmicas sociais e desafios. Trata-se de uma pesquisa inédita e que pode contribuir grandemente com o campo acadêmico dedicado às temáticas da religiosidade, uma vez que as pesquisas aqui desenvolvidas se restringiam a investigar a chegada da Umbanda a Portugal e os desafios enfrentados por seus adeptos ao estabelecerem suas *casas* religiosas em um país de maioria católica e marcado pelo racismo religioso.

O pesquisador Ismael Pordeus Jr. (2009), por exemplo, em trabalho de grande relevância para a consolidação da investigação sobre religiões afro-brasileiras em Portugal, organizou em livro as biografias de várias *Mães de Santo* pioneiras. Contudo, tal como outros autores, delimitou sua interlocução aos sacerdotes da Umbanda, deixando de esmiuçar outra parte da hierarquia religiosa – *os filhos de santo*. Ao focar nossas lentes não somente nos adeptos, em suas trajetórias de vida e motivações para a conversão, mas especificamente nas mulheres que conhecem, passam a frequentar, se iniciam na religião e se tornam *filhas de santo*, esta dissertação consolida seu pioneirismo não somente nos estudos religiosos em Portugal, mas também contribui com um campo dos estudos de gênero ainda incipiente.

Acredito que, ao ouvirmos vozes femininas, podemos ampliar nossa percepção sobre a realidade social e os desafios a serem superados rumo a uma sociedade mais plural e igualitária. Ao romperem silêncios, nossas interlocutoras nesta dissertação trouxeram à tona violências, traumas e dores que não podem ser dissociados de suas condições de *mulheres* em um mundo marcado pela opressão patriarcal, e que muitas vezes se mescla com outras dinâmicas, como o racismo e o elitismo classista, para perpetuar desigualdades históricas de diversas ordens. Através da escuta de narrativas femininas, podemos compreender melhor seus problemas, angústias e desafios, propiciando uma identificação subjetiva e uma percepção mais ampla do mundo e dos indivíduos que nos cercam. Ler as narrativas das nossas interlocutoras

sobre como elas interpretam e lidam com dilemas pessoais, conflitos, relações amorosas e familiares enquanto filhas, esposas, mães, amigas e companheiras amplia nosso conhecimento sobre os desafios enfrentados pelas mulheres na atualidade, em seus múltiplos pertencimentos sociais. Ler como elas ressignificam suas próprias histórias a partir da iniciação na Umbanda abre uma janela para melhor compreender um campo do qual somente tínhamos registros a partir de suas lideranças - os *Pais e Mães de Santo*.

Segundo Corso & Corso (2006: 303), “um grande acervo de narrativas é uma boa caixa de ferramentas, na qual sempre temos o instrumento certo para a operação necessária”, uma vez que através delas também significamos as nossas problemáticas. É abrindo espaço para as vozes e potencialidades de sujeitos que não são ouvidos em seus quotidianos, como no caso das mulheres, que atingimos esse objetivo e consolidamos esse acervo do qual falamos os autores.

Tal iniciativa vai além de uma idealização, pois perpassa nossa área de estudo e seus métodos de análise, propiciando o surgimento e a consolidação de novos paradigmas. O respeito às mulheres, suas vivências e trajetórias, se une ao compartilhamento de diferentes saberes e modos de vida que enriquecem nossas perspectivas enquanto antropólogos e demais investigadores sociais.

As vivências no *Terreiro* destacam a centralidade da cooperação e a importância da acolhida e do consolo para aqueles e aquelas que estão em desespero, que passaram por traumas e perdas pessoais graves. Com o passar do tempo, as noções de *pertencimento*, de *comunidade* e de *família* passam a se consolidar, destacando-se como aspectos de grande importância para as *filhas de santo*. Nossas interlocutoras vinham de uma situação comum de traumas, perdas e decepções pessoais e da constatação de que não encontravam mais na Igreja Católica respostas para as suas aflições. Mesmo episódios de discriminação, como o que foi narrado por Inês com relação ao modo como se vestia, podem ser citados como situações que levaram a um afastamento ou decepção com a religião anterior. Ainda que os efeitos da “acolhida” no *Terreiro* e da conversão para a Umbanda sejam muito pessoais e particulares nas trajetórias de vida de suas adeptas, a sensação de fazer parte de algo em comum, de partilhar aprendizados e experiências e construir algo juntas é um ponto em comum que merece ser destacado em nossas considerações finais, visto que dialoga com a formação de relações e de uma solidariedade que é objeto de estudo antropológico desde as origens da disciplina, sendo a base de estudos clássicos do nosso campo de conhecimento.

O facto de ser uma pesquisadora umbandista também deve ser novamente ressaltado uma vez que foi fundamental para minha aproximação com o campo de pesquisa e seus integrantes. Se as perguntas iniciais motivaram esta pesquisa, esta dissertação é o resultado de

uma aproximação das trajetórias de vida dessas oito mulheres portuguesas - Sofia, Inês, Marizete, Ana, Luísa, Isabel, Nazaré e Sónia - que encontraram na Umbanda sentimentos e modos de perceber o mundo muito próximos aos que eu mesma também lá encontrei. Se, tal como disse Ana Cristina, entrar na roda foi uma das melhores coisas que ela já fez, e que ela não seria a pessoa que é hoje se não estivesse no *axé* - fala que deu origem ao título deste trabalho -, ou como narrou Isabel, que sentiu na pele, no cérebro e no corpo que a Umbanda ajudou, isso não pode ser pensado sem trazeremos à discussão o cultivo de redes de afeto, empatia e confiança que ocorrem na Umbanda e que possibilitaram, inclusive, que esta pesquisa ganhasse vida, sendo uma construção coletiva que contou com a participação ativa de todas as pessoas envolvidas nesta investigação, pois, como detalhado anteriormente, meu corpo e minhas experiências pessoais estavam tão situadas na elaboração do trabalho quanto esses elementos das minhas interlocutoras.

Sem esgotar o tema, ressaltamos a indissociável conexão entre as dinâmicas estabelecidas no *Terreiro* e as múltiplas relações simbólicas existentes na sociedade. Conforme afirmamos anteriormente, essas *filhas de santo* fazem incessantes negociações que buscam o equilíbrio entre as diversas obrigações que têm em suas vidas e os múltiplos papéis que desempenham enquanto *mulheres* na atual sociedade portuguesa, provando-se não somente agentes de suas trajetórias de vida, mas também de suas crenças religiosas e daquilo que compreendemos como sagrado.

Retomando a imagem de *Iroko*, a árvore mais antiga do mundo segundo algumas cosmovisões africanas, é preciso pensar sempre as mulheres na Umbanda como *fundamento*, como o que dá sustentação, como o alicerce para que a árvore nasça e se desenvolva, ou seja, como as raízes de *Iroko*. Assim, tal como as raízes possibilitam que o tronco se desenvolva e os galhos se ramifiquem, esta pesquisa se propôs ser uma primeira aproximação a essas raízes de *Iroko*, ou seja, a essas mulheres portuguesas na Umbanda, no intuito desenvolver afetos e compartilhamentos e, com isso também, as possibilidades para que ela possa se ramificar em outras pesquisas futuras.

REFERÊNCIAS

- Abu-Lughod, L. (2000). Locating Ethnography. *Ethnography*, 1(2), 261-267.
- Asad, T. (2010). A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, (19), 263-284.
- Assunção, L. (2010). *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Austin-Broos, D. (2003). The Anthropology of Conversion: An Introduction. In Buckser, A. & Glazier, Stephen D. (Eds.). (2003). *Anthopology of Religious Conversion*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Bahia, J. (2016). O candomblé em terras alemãs. *Domínios da imagem*, 10(18).
- Banaggia, G. (2014). Religiões de matriz africana em perspectiva transformacional. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 6 (2), 57-70.
- Bastos, I. (2011). “Mulheres Iabás”: liderança, sexualidade e “transgressão” no candomblé. (Dissertação de mestrado em Sociologia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Brasil. 158f.
- Birman, A. (1995). Futuro de todos nós: temporalidade, memória e terceira idade na psicanálise. In: R. Veras (et al.). *Terceira idade: um envelhecimento digno para o cidadão do futuro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, UnATI/UERJ, 29-48.
- Birman, P. (2005). Transas e transe: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Revista Estudos Feministas*, 13(02), 403-414.
- Boniolo, R. M. (2019). *Em Portugal ninguém nascia umbandista: a pluralidade religiosa e os conflitos no espaço público envolvendo as práticas religiosas luso-afro-brasileiras*. (Tese de doutorado). Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil.
- Brumana, F. G., & Martínez, E. G. (1991). *Marginália Sagrada*. (Tradução de Rúbia Prates Goldoni e Sérgio Molina, 1a ed.). Campinas: Editora da UNICAMP.
- Buckser, A., & Glazier, Stephen D. (Eds.). (2003). *Anthopology of Religious Conversion*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Preface, xi-xviii.
- Burgess, R. G. (1997). *A Pesquisa de Terreno, Uma Introdução*. Oeiras: Celta Editora.
- Capone, S., & Teisenhoffer, V. (2001). Devenir médium à Paris : apprentissage et adaptation rituels dans l’implantation d’un Terreiro de candomblé en France. *Psychopathologie Africaine*, 31(1), 127-156.

- Cardoso, V. Z. (2007). Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. *Mana*, 13 (2), 317-345.
- Carneiro, S., & Cury, A. C. (1993). O poder feminino no culto aos Orixás. In: Geledés Instituto da Mulher Negra. *Mulher Negra, Caderno IV* (15-19). Recuperado de: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/05/Mulher-Negra.pdf>>. Acessado em: 4 nov. 2022.
- _____. (2008). O Candomblé. In: Nascimento, E. (Org.). *Guerreiras da Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 97- 116.
- Clifford, J. (2002). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX* (2. ed). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Corrêa, E. P. (2017). Pérolas do Caeté: a dança das Marujas de São Benedito de Bragança (PA). (Dissertação de mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil.
- Corrêa, M. (2003). Mulheres de renome, mulheres renomeadas: as ‘outras’ da Antropologia. *Estudos Feministas*, 11(2), 661-680.
- Corrêa R. (2016). “O Sagrado à porta fechada: (in) visibilidade das religiões de matriz afro-brasileira no campo religioso português”. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil.
- Corso, D. L. & Corso, M. (2006). *Fadas no divã: psicanálise nas histórias infantis*. Porto Alegre: Artmed.
- Costa, J. B.; Grosfoguel, R. (2016). Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade E Estado*, 31(1), 15-24.
- Das, V. (2007). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, University of California Press.
- Deslandes, S., & Coutinho, T. (2020). Pesquisa social em ambientes digitais em tempos de COVID-19: notas teórico-metodológicas. *Cadernos de Saúde Pública*, 36, doi: e00223120.
- Dias, J. F. (2016). “*A África é aqui, no terreiro*”: horizontes nostálgicos, sentidos da África e outros lugares no Candomblé (jeje-nagô) de Salvador e Uberaba [Em linha] (Tese de doutoramento). ISCTE-IUL, 2016, Lisboa, Portugal.
- Favret-Saada, J. (2005). Ser afetado. *Cadernos de campo*, 13, 155-161.
- Fernandes, M. E. (1995). A “história de vida” como instrumento de captação da realidade social. *Cadernos CERU*, 6 (2), 145-155.

- Fonseca, C. (2008). O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'. *Juiz de Fora*, 2(1-2), 39-53.
- Frigerio, A. (2004). Re-africanization in secondary religious diasporas: constructing a world religion. *Civilisations*, (51), 39-60.
- _____. (2013). A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. *Debates do NER*, 1(23), 15-60. doi: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.40972>.
- Fry, P. (1982). "Feijoada e "Soul Food": notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais". In: *Para Inglês Ver – identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Garcia, J. S. (2019). *A militância feminina pelo direito fundamental à educação formal no Brasil*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Geertz, C. (1989). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Gemzöe, L. H. (2000). *Feminine Matters: women's religious practices in a portuguese town*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Grossi, M. P. (2018). Na busca do "outro" encontra-se a "si mesmo": repensando o trabalho de campo a partir da subjetividade do(a) antropólogo(a). In: Grossi et al. (Orgs.) *Trabalho de campo, ética e subjetividade*. (1a ed.). Tubarão: Copiart/Florianópolis: Tribo de Ilha.
- Halbwachs, M. (2006). *A memória coletiva*. Centauro Editora, 2006.
- Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5, 7-41.
- Kilomba, G. (2016). *Descolonizando o Conhecimento* (apresentação). São Paulo, Brasil.
- Klinger, D. I. (2007). *Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras.
- Landes, R. (2002). *A cidade das Mulheres*. (2a ed.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Lima, A. J. (2015). A Cidade das Mulheres: o poder feminino no Candomblé da cidade de Eunápolis (1970 – 2013). *IV Congresso Sergipano de História & IV Encontro Estadual de História da ANPUH/SE*.
- Lugones, M. (2008). Colonialidade e gênero. *Tabula Rasa*, 9, 73-102.

_____. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22(3), 320.

Maia, F., & Gaige, S. (2019). Um olhar feminista para a antropologia: reflexões sobre as práticas acadêmicas desde uma perspectiva posicionada. *Millcayac – Revista Digital de Ciências Sociais*, 6(11), 63-86.

Malinowski, B. (1976). *Argonautas do Pacífico Ocidental* (A. P. Carr, Trad.). São Paulo: Abril Cultural.

_____. (1997). *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record.

Matory, J. L. (2008). Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história. *Revista de Antropologia*, 5(1), 107-121.

Medeiros, M. G. (2022). *Jurema e Umbanda nas vozes de Mãe Rita Preta e Mãe Marinalva: narrativas do pioneirismo feminino nos cultos afro-indígenas da Paraíba*. (Dissertação de mestrado). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, Paraíba, Brasil.

_____; & Marinho, A. C. (2010). Anunciação de mundos, sonhos e saberes ancestrais: narrativas de uma juremeira da cidade de João Pessoa. *Revista de Letras*, 22, p. 15-33.

Montero, P. (1985). *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal.

Nascimento, B. Orí (1989). Fragmento do *release* de divulgação para o lançamento de “Orí” (filme dirigido por Raquel Gerber). São Paulo, Brasil.

Nogueira, S. (2020). *Intolerância Religiosa*. São Paulo: Pólen. (Coleção Feminismos Plurais).

Omolu, C. (2002). *Umbanda Omolocô: liturgia, rito e convergência*. São Paulo: Ed. Ícone.

Oro, A. P. (1999). *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Editora Vozes.

Ortner, S. (2007). Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: Grossi, Miriam et al. (Orgs.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 45-80.

Peirano, M. (2008). Etnografia, ou a teoria vivida. Ponto Urbe. *Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, (2).

Pollak, M. (1989). *Estudos Históricos*, 2(3), 13-15.

_____. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5 (10), 200-212.

- Pordeus Jr., I. (2009). *Portugal em transe: a transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performances*. (2a ed.). Lisboa: ICS.
- _____. (2000). *Uma casa luso-afro-brasileira com certeza. Emigrações e metamorfoses da Umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira Margem.
- Rezola, M. I. (2012). A Igreja Católica nas origens do salazarismo. *Revista de História*, 18(1), 69-88.
- Rufino, L. (2016). Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. *Revista Antropolítica*, 40, 54-80.
- _____; & Simas, L. A. (2020). *Encantamento - Sobre política de vida*. 16-17. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.
- Santos, J. S. M. (2018). Mulheres de Santo: Gênero e Liderança Feminina no Candomblé. *Nganhu*, 1(1). Recuperado de: <https://www.cp2.g12.br/ojs/index.php/nganhu/article/view/1856> Acessado em: 10 nov. 2022.
- Saraiva, C. (2010). *Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo*. Lisboa: Etnográfica.
- Segato, R. L. (1986). Inventando a natureza: família, sexo e gênero nos Xangôs de Recife. *Anuário Antropológico*, n. 85.
- _____. (2005). *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição Arquetipal* (2. ed.). Brasília: EDUnB.
- Silva, C. A. B.; & Vasconcellos, M. P. (2012). “Saravá, opá: bruxaria, etiologias e um terreiro de Umbanda em Portugal”. *Ponto Urbe*, 11.
- Simas, L. A. (2019). *O corpo encantado das ruas* (1a ed.). São Paulo: Editora Civilização Brasileira.
- Smith, D. E. (2005). *Institutional ethnography: a sociology for people*. Lanham: Altamira Press.
- Tramonte, C. (2012). Processos educativos interculturais na “família de santo”: pais e filhos nas religiões afro-brasileiras. *Visão Global*, 15(1-2), 389-402.
- Valente, D. (1999). As relações Igrejas-Estado em Portugal antes e depois do 25 de Abril de 1974 *Lusotopie*, 6, 271- 275.

- Verger, P. (1981). *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. São Paulo: Corrupio e Círculo do Livro.
- Vieira, F. de S. (2019). *Ojá em cabeça de mulher: feminilidades e trajetórias em Terreiros*. (Dissertação de mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- Vilaça, H. (2006). *Da torre de Babel às terras prometidas: pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento.
- Weiss de Jesus, F. (2010). A cruz e o arco-íris: Refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma 'igreja inclusiva' no Brasil. *Ciencias Sociales y Religión*, 12, 131-146.

ANEXOS**Anexo A - Fotografias da Primeira Ida ao Campo de Pesquisa**

“Cerimônia de Yemanjá” realizada na Tenda Mãe Yemanjá, por Andrezza Pereira, 2019. Casal do Sapo - Quinta do Conde, Sesimbra, Lisboa. 26 dez. 2019, arquivo pessoal da autora.

Fonte de todas as fotografias: arquivo pessoal da autora.

Figura 1
Escultura de Yemanjá



Fonte: a autora (dez. 2019).

Figura 2

Paramenta Adê de Yemanjá



Fonte: a autora (dez. 2019).

Figura 3

Conchas naturais no assento de Yemanjá



Fonte: a autora (dez. 2019).

Figura 4
Ornamentos e oferendas de Yemanjá



Fonte: a autora (dez. 2019).

Figura 5
Oferendas de Yemanjá



Fonte: a autora (dez. 2019).

Figura 6

Filhas de santo da Tenda Mãe Yemanjá dentro do barracão no começo da cerimônia



Fonte: a autora (dez. 2019).

Figura 7
Saída da Yemanjá do Pai João Godinho



Fonte: a autora (dez. 2019).

Figura 8
Pai João Godinho incorporado com Yemanjá



Fonte: a autora (dez. 2019).

Figura 9

Mãe Marizete (primeira da esquerda para a direita), filhas de santo e um filho de santo.

Começo a constatar a predominância feminina no *Terreiro*.



Fonte: a autora (26 dez. 2019).

Figura 10

Flores Brancas na Procissão de Yemanjá

Os filhos de santo levam flores brancas como oferendas do *Terreiro* até a praia da Aroreira, em Sesimbra, Portugal.



Fonte: a autora (26 dez. 2019).

Figura 11*Procissão de Yemanjá*

Os *filhos de santo* e o público saem juntos em diversos carros do *Terreiro* até a praia da Aroeira, em Sesimbra, Portugal.



Fonte: a autora (26 dez. 2019).

Figura 12*Chegada à praia da Aroeira*

Filhos de santo levam as oferendas em direção ao mar.



Fonte: a autora (26 dez. 2019).

Figura 13

Mãe Antônia (vestido com padrões, primeira na frente da esquerda para a direita), Pai João Godinho e Mãe Marizete e os filhos de santo da Tenda Mãe Yemanjá



Fonte: a autora (26 dez. 2019).

Anexo B - Entrevistas realizadas via plataforma Zoom

Printscreens feitos por Andrezza Pereira.

Fonte de todas as figuras: arquivo pessoal da autora.

Figuras 14a e 14b

Primeira entrevista com Isabel

Maria Luísa estava a ter dificuldades com a plataforma porque era a primeira vez que utilizava o Zoom. Após os primeiros 30 minutos de entrevista, conseguiu ligar a câmara.

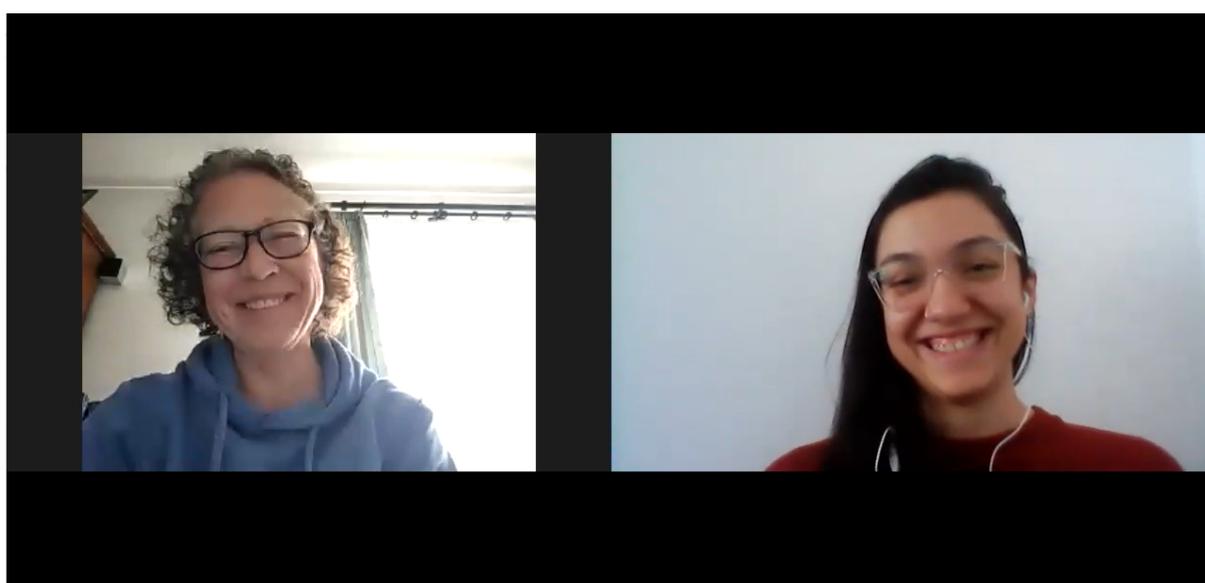
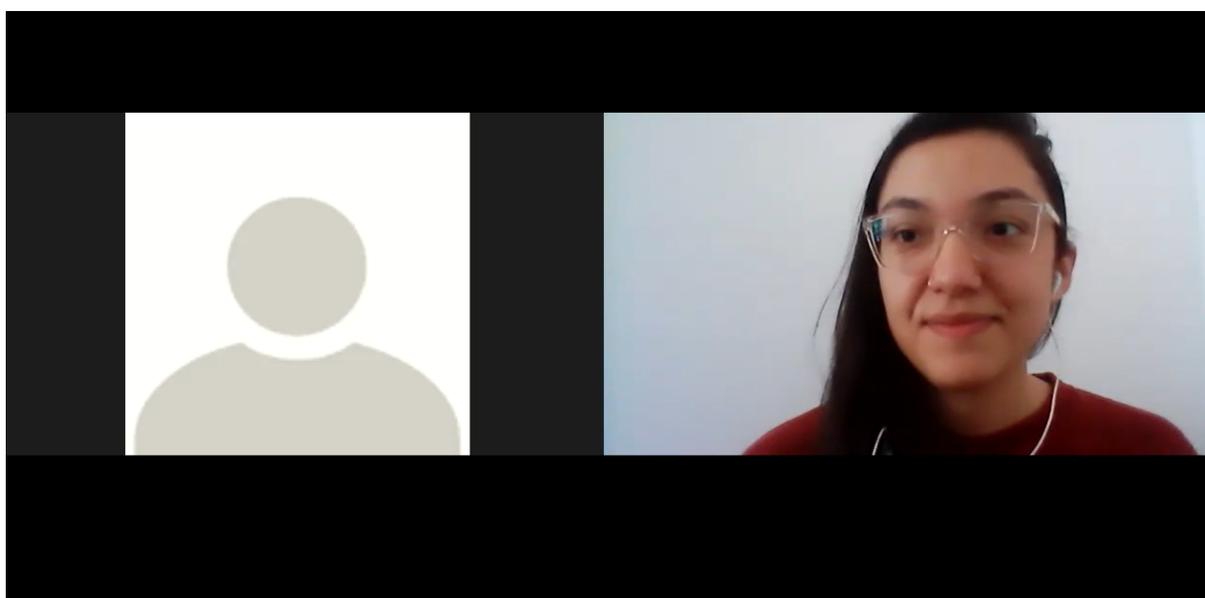


Figura 15
Entrevista com Sónia

Sónia a dar entrevista dentro de seu carro, enquanto aguardava a filha sair da escola.



Figuras 16
Entrevista com Sofia

Sofia teve problemas com a conexão da *internet* em sua casa e precisou de fazer a entrevista inteira com a câmera desligada. No primeiro *printscreen*, estou a introduzir o meu percurso na universidade antes de começar a conversa.



ANDREZZA PEREIRA

MESTRADO EM ANTROPOLOGIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E
HUMANAS DA UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA
(FCSH/UNL)

Figura 17
Entrevista com Nazaré

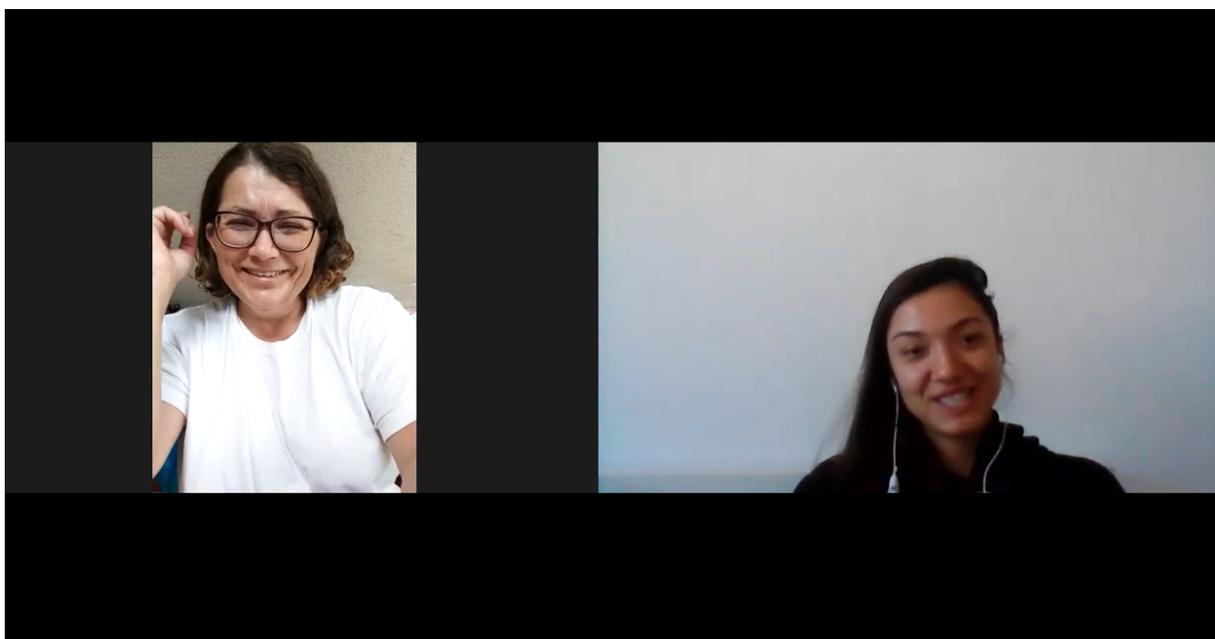


Figura 18
Entrevista com Inês



Figuras 19a, 19b e 19c
Entrevista com Isabel

Isabel precisou trocar por diversas vezes de cômodo na casa em busca do sinal da rede de internet.

