

Além das Giras semanais e reuniões reservadas ao estudo da Doutrina, são efetuados na Terreira: rituais de Casamento, Batizados e Consagração e Ordenação (mediúnica e sacerdotal).

4.4 A HIERARQUIA DE TRABALHO NA TERREIRA

A partir da observação-participante, foi possível perceber a existência de uma hierarquia de funções entre aqueles que participam da organização dos rituais. Com base nestas funções e nas nomenclaturas utilizadas pelos médiuns ao referirem-se uns aos outros, apresentamos a hierarquia de trabalho da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge:

- **Dirigente Espiritual (Yalorixá, Mãe de Santo):** é responsável pelo que está acontecendo durante a ritualística, demonstrando atenção ao comportamento de todos os médiuns presentes (por vezes trocando palavras individualmente, ainda que de forma rápida). É também a quem cabe a abertura das Giras e o seu encerramento através do proferimento de orações.

- **Ogã da Terreira:** responsável pela ordenação dos objetos, verificação dos símbolos adequados a cada tipo de ritual (fiscalização e coordenação das atividades).

- **Mãe Pequena:** médium que auxilia diretamente Dona Jurema no cumprimento de suas atividades, recepcionando aqueles que chegam ao estabelecimento, e distribuindo senhas numéricas para os indivíduos receberem os passes. Basicamente, é quem procura manter a harmonia do ambiente, exercendo o papel de mediadora (quando solicitado). É também aquela que cuida dos horários de duração das atividades na Terreira, sinalizando e mantendo um canal de comunicação aberto com o Ogã.

- **Ogã de Atabaque e Cânticos:** sua função é zelar pela sonoridade da Gira, puxando e entoando cantos, de modo a que todos possam ouvir o conteúdo daquilo que está sendo pronunciado. Os umbandistas consideram o Ponto Cantado como a sua oração, daí a sua importância na invocação das entidades e espíritos que baixam na Terreira. Verificou-se que existe uma diversidade de Pontos, de acordo com a linha que está sendo trabalhada no momento.

- **Curimbeiros:** auxiliares rítmicos do Ogã de Atabaque e Cânticos.
- **Médiuns de incorporação:** são aqueles que compõem a Gira e realizam atendimentos (em menor número).

- **Médiuns em desenvolvimento:** foi possível constatar que nem todos os médiuns que compõem a roda incorporam entidades: a atuação de alguns se restringe a realização de passes, enquanto outros permanecem no local dançando e cantando, e auxiliando os médiuns de incorporação. Assim como estes últimos, participam de atividades didáticas realizadas na Terreira uma vez por semana, cuja dinâmica assemelha-se a de um grupo de estudos acadêmico, porém, preserva um caráter doutrinário.

- **Assistência:** conjunto de indivíduos que vão para a Terreira buscando receber atendimento, conversar com os médiuns, e efetuar passes. Ficam acomodados numa parte apartada de onde ficam os médiuns. Antes de iniciar a Gira. Quando o Ogã inicia as suas atividades, esta cortina é aberta. Tais indivíduos não possuem permissão para ultrapassar o limite representado pela cortina, a não ser individualmente. Por isso, são distribuídas as senhas: cada um aguarda o seu momento para conversar com os médiuns.

Observa-se, neste sentido, que a própria Terreira conta com um sistema de ascensão que lhe é próprio. Para assumir o cargo de Yalorixá, por exemplo, faz-se necessário passar pela Assistência, pelo desenvolvimento mediúnico, ser aceito na formação da Gira (exercendo a incorporação de entidades e prestando atendimentos), e ter assumido o posto de Mãe Pequena (ou Pai Pequeno).

4.5 O SETOR ADMINISTRATIVO

Conforme anteriormente mencionado, além do setor de trabalhos espirituais, a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge também conta com o setor administrativo. Neste sentido, destaca-se que a instituição é caracterizada como filantrópica e sem fins lucrativos, e consta com inscrição na Receita Federal. Enquanto associação, a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge foi registrada na Prefeitura (para obter o Alvará de Licença e Alvará de Vigilância Sanitária).

No ano de 2013, após o falecimento de Seu Baiano e Dona Trindade, os atuais Dirigentes buscaram elaborar um Estatuto que se enquadrasse nos parâmetros da atual regulamentação jurídica, e a partir daí, conseguiram cadastrar o CNPJ da instituição⁴¹. Em relação ao conteúdo do antigo Estatuto, o Diretor Administrativo salienta que a partir do ano de 2013:

Dirigente Administrativo: Houveram algumas mudanças no que diz respeito ao comprometimento religioso dos médiuns. Além disso, também fizemos o Regimento Interno, que regula justamente a função que prescreve no Estatuto, e estamos desenvolvendo um trabalho que valoriza a responsabilidade mediúnica e jurídica dos seus associados. Nós acreditamos que para o médium levar a Umbanda para fora da Terreira, é preciso saber como é o funcionamento. Por isso nós buscamos respaldar as atividades religiosas dos médiuns, fornecendo orientações constantemente.

Pesquisadora: todos os médiuns têm conhecimento do Estatuto?

Dirigente Administrativo: Sim, todos tem conhecimento do Estatuto. É importante lembrar que nós possuímos oitenta médiuns associados, divididos em três categorias: sócio contribuinte, sócio fundador sócio remido e sócio inscrito⁴². Portanto, temos um Livro de Cadastro, onde a pessoa preenche a Ficha Cadastral e recebe um código de associado. Toda esta parte de arquivamento documental é responsabilidade do setor administrativo, que também realiza o balanço (de três em três meses e também anualmente), para fazer a prestação de contas mediante todos os envolvidos (DIRETOR ADMINISTRATIVO - Entrevista 01, novembro de 2017).

Para tanto, Valdir dos Santos Siqueira conta com o auxílio do Conselho Fiscal, que integra a Diretoria (formada por seis membros: 1º Presidente, 2º Presidente, 1º Tesoureiro, 2º Tesoureiro, 1º Secretário e 2º Secretário). Este órgão interno tem a função de fiscalizar o uso de recursos e controlar as despesas, de modo que qualquer mudança no que tange a esfera material da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge passa necessariamente pela avaliação dos seus representantes. São eles que avaliam a possibilidade da realização de doações para instituições de caridade ou escolas e controlam o destino dos recursos financeiros⁴³. Portanto, os médiuns diretamente envolvidos na parte deliberativa têm a função de cuidar da parte burocrática, além das funções que

⁴¹ Ver Anexo V.

⁴² Conforme é possível verificar na Ficha Cadastral (Anexo VI).

⁴³ Para o mantimento dos gastos, é solicitado aos médiuns o pagamento de uma mensalidade de R\$ 15,00 por pessoa. Quando existem casais, são cobrados R\$ 10,00 por pessoa. Quando devido a dificuldades financeiras, os médiuns não puderem efetuar o pagamento da mensalidade, é recomendado que os mesmos enviem à Diretoria, um ofício explicando o detalhadamente o motivo. Este documento é arquivado e o resultado da sua apreciação pelo Conselho Fiscal é registrada em Ata.

desempenham nos rituais. Conforme o interlocutor, as eleições para os cargos da Diretoria Administrativa são feitas de dois em dois anos, mas em relação ao posto de Dirigente chegou-se a um acordo entre os médiuns de que Valdir deve permanecer enquanto tal, dada a sua experiência e aptidão para com as atividades de cunho burocrático.

Em relação às atividades Espirituais da instituição (cujas autoridades máximas são Dona Jurema), cabe mencionar que também existe o Conselho Mediúnico, formado pelos médiuns mais antigos da Terreira, que auxiliam a Mãe de Santo na tomada de decisões acerca da prática religiosa.

Sob a ótica do Dirigente Administrativo, nas Giras semanais o número de médiuns totaliza cerca de trinta. Isso porque, muitos dos associados residem em outras cidades (como é o caso de Bom Jesus, Concórdia, Videira, Abelardo Luz, Pato Branco, Mariópolis, São Lourenço do Oeste, Palmas, Chapecó e Xanxerê). O acesso às Fichas Cadastrais permitiu a verificação destas informações, e observação das áreas de formação e atuação profissional de grande parte dos médiuns associados, onde a diversidade é sobressaliente (profissionais da área da saúde, estudantes universitários, esteticista, pequenos empresários, comerciantes, mecânico, funcionários públicos, pequenos agricultores, do lar, serviços gerais, advogados, médico veterinário, entre outros).

5 LEGITIMIDADE INTERNA

Neste capítulo buscamos: a) evidenciar os possíveis motivos que conduziram os médiuns até a Terreira e b) analisar os argumentos que justificam o seu ingresso na Corrente Mediúnica. A partir daí, tornou-se possível visualizar os processos que asseguram a legitimidade interna das práticas umbandistas. Deste modo, abrimos caminho para a reflexão em torno da função social da Terreira (considerando a realidade do município de Clevelândia/PR), que é o foco central do Capítulo 6.

5.1 COMO É QUE EU VOU COBRAR, SE EU GANHEI DE GRAÇA?

*“Ser devoto não é estar praticando algum ato de devoção, mas ser capaz de praticá-lo.”
(Clifford Geertz)*

De acordo com o que foi possível observar durante a participação nas Giras da Terreira, a Dirigente Espiritual preocupa-se em identificar as singularidades dos integrantes da Corrente Mediúnica para melhor poder orientá-los. Assim, podemos dizer que as funções de cada médium dentro da instituição interligam-se diretamente às suas afinidades e aptidões.

Segundo Dona Jurema, é um equívoco considerar um tipo de mediunidade como superior ou inferior, melhor ou pior do que outro. Mas vale destacar que, por ser considerado o desenvolvimento desta habilidade uma constante (ou seja: algo que acompanha os indivíduos ao longo de suas vidas), quanto mais experiência os mesmos acumularem através da prática religiosa, maior a probabilidade de ampliarem a sua esfera de atuação neste âmbito. Destarte, é concebível que um médium que psicografa, por exemplo, possa vir a tornar-se um médium clarividente, pois a religião fornece o respaldo necessário para que estas faculdades possam vir a se desenvolver. Para que isso ocorra a dedicação do médium é fundamental.

Em consonância, salienta o Ogã da Terreira:

Eu uso muito um termo chamado o tempo mediúnico. A formação do médium é um processo que se dá quando há disponibilidade do aparelho para com a entidade dentro da Terreira e fora dela.

Funciona assim, em paralelo. A entidade tem a manifestação, as velas, as cores, os metais, e o próprio cavalo sente atração por aquilo. Como se fosse uma engrenagem fechando. É um time, digamos assim. Eu sempre digo que o médium e a entidade são como a água. A água tem a constituição de dois elementos, e se você afastar um desses elementos, ela deixa de ser água. Da mesma forma o médium: se ele vier a perder por algum motivo o contato com a sua entidade, ele deixa de ser o que é (OGÃ DA TERREIRA – Entrevista 04, novembro de 2017).

Nota-se que o interlocutor usa os termos “cavalo” e “aparelho” para referir-se aos médiuns. O primeiro termo, tal qual é empregado pelos umbandistas, deriva da palavra *kavalu*, na língua Kimbundo, predominante na região noroeste da Angola. Remete a ideia de que os médiuns, quando incorporados, são montados pelos espíritos que habitam em outras dimensões, visto que estes necessitam dos encarnados para se locomover e interagir no plano da matéria (BARBOSA JÚNIOR, 2016a).

Em contraste, o termo “aparelho” é mais difundido entre os frequentadores do espiritismo Kardecista, e demonstra uma forma distinta de compreender a atividade do médium. Ao invés de ser considerado um cavalo que as entidades apeiam para trabalhar, o mesmo é considerado um instrumento para a transmissão de mensagens através da palavra. Portanto, a sua esfera de atuação se restringe ao mental. Conforme frisou o próprio Ogã da Terreira: “os médiuns são como um telefone: só passam a ligação para que os agentes interessados em mandar e receber certas mensagens possam conversar” (OGÃ DA TERREIRA - Entrevista 02, setembro de 2017).

Embora distintas, estas duas expressões são qualificadas pelos médiuns da Terreira como complementares (e não necessariamente opostas). Mas, independentemente do termo empregado, verificou-se que a ideia de um acordo firmado entre o médium e a entidade (ou guia) espiritual é unânime. Logo, os médiuns assumem ser necessário o despendimento de um esforço constante para que o contato com a espiritualidade seja mantido. Noutras palavras: é preciso tornar-se digno de captar (e transmitir) orientações provenientes do plano espiritual, dedicando-se ao desenvolvimento de faculdades morais.

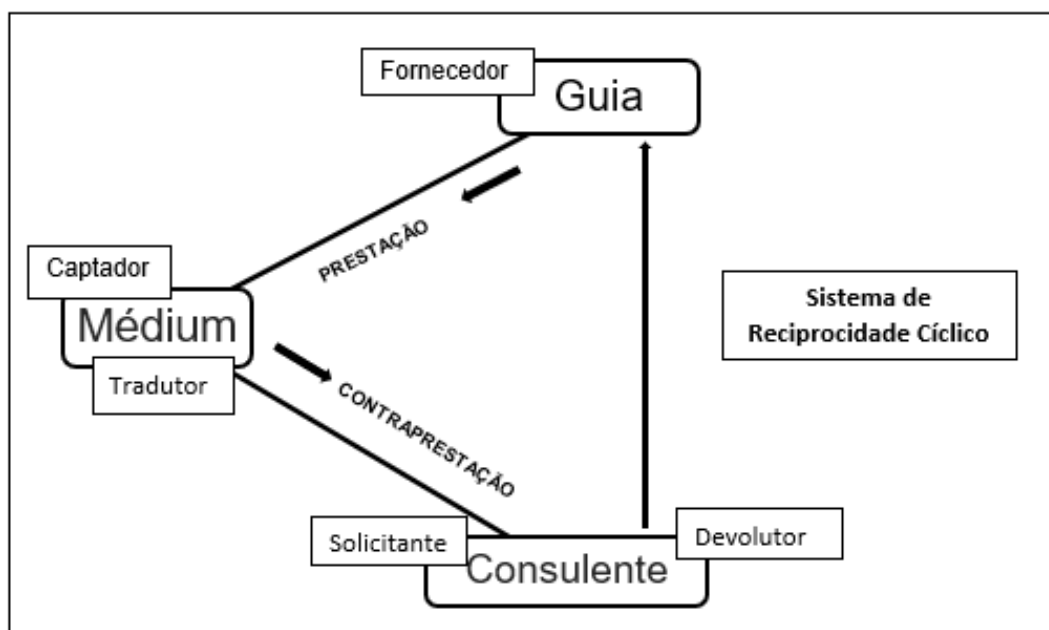
Segundo Rohde (2010), diferente das “religiões de texto”, dentre as quais enquadra-se o catolicismo institucionalizado, a Umbanda é uma “religião de preceitos”. Na Terreira isso ficou evidente durante a realização das reuniões

de Doutrina, onde as orientações fornecidas pela Dirigente não tangenciam um conjunto de mandamentos (ou diretrizes) específico. Nestes encontros, as reflexões que acentuam a aplicabilidade cotidiana do conhecimento advindo da experiência dos médiuns com os guias espirituais (seja de forma direta ou indireta), bem como informações de cunho explicativo relacionadas aos processos de desenvolvimento mediúnico (controle corporal) e aspectos teológicos (como a ordenação das entidades e divindades) são temas valorizados. Todos têm liberdade para compartilhar opiniões ou tirar dúvidas, mas é sempre a Babalorixá que se encarrega de resgatar as contribuições de cada um, relacionando-as entre si e/ou usando-as como pano de fundo para elaborar o seu discurso.

Vale destacar, portanto, que a maneira segundo a qual a Dirigente Espiritual apresenta os conteúdos dá margem para o diálogo e propicia o entrelaçamento de perspectivas distintas, desde de que preservem finalidades comuns. Daí, supõe-se que os princípios éticos da religião se mesclam aos objetivos que motivam o exercício da mediunidade.

Tendo isso em vista, notamos que a associação do médium com o seu guia espiritual se sustenta por vínculos de prestação e contraprestação (MAUSS, 1974). Para que possamos compreendê-lo, contudo, há que se considerar a emergência de um terceiro elemento: o consulente.

Figura 28 - Esquema elaborado para ilustrar a comunicação entidade-médium-consulente



Fonte: A autora (2017).

Conforme ilustrado no esquema, o pedido do consulente, endereçado à entidade, é sempre mediado. Ao solicitar à entidade incorporada uma resposta, o consulente simultaneamente está exigindo que o médium efetue a sua tradução. Portanto, além de um mensageiro, este último também é reconhecido como intérprete – e é justamente a maneira como elabora e transmite aquilo que consegue apreender o que lhe confere prestígio no âmbito da Terreira.

Diferentemente do médium, portanto, entende-se que o consulente não precisa comprometer-se (moralmente) com a entidade para obter acesso aos seus ensinamentos, mas, em contrapartida, precisa aceitar que já os recebe esmiuçados, visto que só é tangível ao consulente o que o médium compreende.

O que nos habilita qualificar o atendimento como contraprestação é, pois, o lugar que ocupa o consulente na relação médium-entidade. Afinal, se por um lado *o consulente precisa do médium* para encaminhar e receber mensagens à espiritualidade, por outro, *o médium precisa do consulente* para mostrar-se merecedor da dádiva que possui. Portanto, subjacente ao exercício da caridade (especificamente através dos atendimentos efetuados nas Giras) reside a crença numa lógica cíclica de trocas recíprocas, que depende da associação destes três atores.

Em paralelo, manifestam-se os interlocutores:

*Eu vejo a Umbanda como **um lugar onde eu posso oferecer um pouco do que tenho para auxiliar a espiritualidade, e***

principalmente auxiliar quem vem em busca de auxílio, que são as pessoas que vem na Casa buscar algo a mais que não encontram em outros locais, como remédio sem custo, energias puras, conforto e uma palavra amiga, reconstrução ou reforma íntima, informações necessárias para continuar a caminhada, entre outros (MÉDIUM 05 - dezembro de 2017).

Nós médiuns não vendemos conhecimento, porque... o que eu recebi para ajudar o próximo, aquele que precisa, eu não posso cobrar, porque eu ganhei de graça. A minha obrigação é essa. Praticar a caridade é uma forma de nos colocarmos em direção a evolução. Quando a gente se coloca a serviço de quem precisa de ajuda, com boas intenções, a gente se coloca a caminho de Oxalá, e isso permite que nos aperfeiçoemos enquanto seres humanos (OGÃ DA TERREIRA - Entrevista 03, outubro de 2017).

A prática da caridade não pressupõe atos desinteressados⁴⁴. Se de fato a ação do médium fosse gratuita, seria impossível conferir-lhe sentido na rede de trocas simbólicas que ela própria fomenta. Portanto, ainda que o seu valor não encontre respaldo na moeda – “*caso contrário o médium não seria médium, mas, sim, comerciante*” (OGÃ DA TERREIRA - Entrevista 03, setembro de 2017) – isso não significa que as associações que ocorrem no âmbito da Terreira desconsiderem a lógica do “custo-benefício”.

Podemos dizer que o custo para o médium está no investimento de um esforço (corporal e mental) em prol da satisfação daquele que procura a sua ajuda. Embora os entrevistados concordem que, durante a incorporação, o conteúdo das intervenções verbais provém da espiritualidade, também reconhecem a necessidade de colaborar para que a comunicação aconteça. Para tanto, prezam pelo resguardo energético nos dias de Gira e fazem as suas orações antes de se colocarem a caminho da Terreira: “*tudo para sintonizar a energia pessoal com a energia dos Guias e da Casa*” (MÉDIUM 19, agosto de 2017).

Além disso, para os adeptos mais antigos (incluindo a Dirigente), evitar o envolvimento em confrontos no âmbito da sociedade, bem como honrar compromissos sociais (evitando pendências) também são atitudes que devem ser priorizadas. Nas palavras da Mãe Pequena: “*ninguém vai me procurar se achar que eu mesmo não sou capaz de seguir o que as entidades repassam através de mim. Eu costumo dizer: é preciso ter coerência entre o que falamos*

⁴⁴ No sentido que Bourdieu (1996) emprega o termo.

e o que fazemos. Não tem como ser diferente!” (Entrevista 01, setembro de 2017).

Neste sentido, percebe-se a preocupação dos médiuns em demonstrar que as intervenções efetuadas em âmbito religioso têm potencial para o transpor. O reconhecimento da “boa reputação social” do umbandista, aos olhos dos consulentes, comprova a compatibilidade entre os fundamentos da prática religiosa e os padrões sociais vigentes.

Embasado nas considerações de Pierre Bourdieu, Girardi (2017, p. 11) destaca que os processos de comunicação não se resumem num simples câmbio de signos entre sujeitos, mas “na construção de fronteiras de sentido exercidas por poderes simbólicos, socialmente instituídos ou imaginados”. Assim, conforme o autor, todo e qualquer ato de produção de sentido precisa ser primeiramente avaliado para ser validado. No caso da Terreira, supõe-se que os consulentes qualificam os enunciados dos médiuns a partir da avaliação da sua capacidade de relacionar os princípios da religião às queixas que lhes são comunicadas, visando responde-las a partir de um exercício compreensivo. Neste viés, um dos grandes poderes do médium (sob o prisma dos consulentes) reside em sua perspicácia para formular sínteses personalizadas – assim como faz o feiticeiro retratado por Levi-Strauss (1975), cujo maior talento é integrar experiências intoleráveis num todo coerente. Ou seja: propor um sistema de referências capaz de articular e ordenar contradições.

Portanto, ao invés de um diagnóstico conciso e fechado, onde um conjunto de sintomas assume nomenclatura de difícil pronúncia, o que se busca na Terreira é uma explicação que propicie o vislumbre de possíveis motivos para a ocorrência de determinadas situações. A este respeito, destaca Dona Jurema:

As vezes as pessoas me perguntam: ‘ah, mas por que isso acontece comigo, Dona Jurema? Por que eu?’. Nem sempre entendemos, mas tudo o que acontece na nossa vida tem um motivo e tudo serve de lição. O importante é a gente se manter alerta para descobrir que motivo é esse e que lição é essa. Muitas vezes é somente depois que passam as fases ruins que as pessoas se dão conta de que tudo seria mais difícil sem o apoio das entidades, dos Guias de Luz. Nós [umbandistas] acreditamos que estamos na Terra para aprender alguma coisa, seja através dos nossos erros ou dos nossos acertos, entende? Claro que o sofrimento é difícil, mas ele também nos ensina muito [...] todos nós temos as nossas provações (DONA JUREMA – Entrevista 05, novembro de 2017).

O termo “*provação*” mostrou-se popular entre os médiuns. Em rápida pesquisa, verificamos que esta palavra encontra respaldo teórico na Doutrina Espírita Kardecista e na Bíblia, sendo muito utilizada para definir os desafios e obstáculos que causam instabilidade (emocional, física ou espiritual) como “testes de fé”.

Tal qual mencionado, este conceito evidencia a proposta de um *consenso racionalmente motivado* (HABERMAS, 1989) acerca da finalidade do sofrimento pelo viés religioso. Porém, quando a Dirigente ressalta a importância de se buscar compreender “*que lição é essa e que motivo é esse*”, observamos que as particularidades inerentes a história de vida dos consulentes não são sobrepujadas em detrimento de teorizações genéricas. Daí podemos concluir que a doutrina umbandista fornece as bases para o estabelecimento de orientações gerais às quais se acoplam estilos de significação diversificados.

Segundo Geertz (1989b) o *ethos* de um grupo religioso é o suposto reflexo de um estado de coisas, ou seja: representa um estilo de vida ideal (compartilhado e aceito entre os respectivos adeptos). Já a cosmovisão de um grupo religioso se constrói com base na aplicabilidade desta suposição num estado de coisas real (isto é, deriva da experiência individual e coletiva dos indivíduos). Como resultado, tem-se que a religião contribui para “ajustar ações humanas a uma ordem cósmica imaginada”, ao mesmo tempo em que “projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana” (GEERTZ, 1989b, p. 68-69). Dito de outro modo, estas duas instâncias (a cosmovisão e o *ethos*) agem e retroagem uma sob a outra e é exatamente pelo caminho de mão dupla que se estabelece entre ambas que os princípios (estéticos e morais) das práticas religiosas se constroem e conquistam legitimidade.

Ao transpor as considerações do autor supracitado à esfera de atuação dos médiuns durante as Giras, percebemos que os mesmos são reconhecidos pelos assistidos como os representantes institucionais da Terreira, ou seja: os especialistas (BOURDIEU, 1998) – ou experts (LYOTARD, 1988) – *na e da* religião de Umbanda na cidade de Clevelândia. Analisando tal percepção mais a fundo, entendemos que a caracterização do médium como detentor de um conjunto de saberes é efetuada a partir da constatação da ausência de

conhecimento, isto é, pela tomada de consciência (por parte do consulente) das restrições que a condição de não-iniciado lhe impõe.

Percebemos que os adeptos da Umbanda, os médiuns, não são leigos. Passando a fazer parte da Corrente Mediúnica, o conhecimento sobre a prática da Umbanda torna-se acessível. Conforme forem acumulando *capital simbólico* (BOURDIEU, 1998) a partir da convivência com os membros mais experientes, os iniciados podem vir a efetuar atendimentos individuais durante as Giras em momento posterior. Todavia, antes faz-se imprescindível que o processo de internalização⁴⁵ de valores e crenças específicos se concretize.

A relação do médium com o saber religioso se dá através da sua trajetória na instituição. Seu desenvolvimento ocorre em etapas⁴⁶, e os ensinamentos repassados são adequados às suas responsabilidades específicas. Os ritos específicos (como o Batismo de recepção)⁴⁷ servem para demarcar o início e/ou conclusão de um estágio de aprendizado, mas faz-se imprescindível frisar que não existe um tempo estipulado como limite para tanto, uma vez que a disponibilidade, comprometimento, motivação e objetivos dos médiuns em relação a religião podem apresentar variações.

5.2 PELO AMOR OU PELA DOR

“A religião é a teoria geral deste mundo: é o seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, a sua solene completude, enfim: o seu fundamento universal de consolo.”
(Rubem Alves)

⁴⁵ Entendemos internalização como “[...] um processo através do qual sugestões ou conteúdos externos ao indivíduo apresentados por um 'outro social' são trazidos para o domínio intrapsicológico (do pensar e do sentir subjetivos), passando a incorporar-se à subjetividade do indivíduo [...]” (MARTINS; BRANCO, 2001, p. 171).

⁴⁶ Welligton Zangari (2003), pesquisador brasileiro que acompanhou o desenvolvimento da mediunidade a partir de um grupo de mulheres na Templo Espírita de Umbanda Xangô Agodô na cidade de São Paulo, identificou seis fases as quais os médiuns entrevistados por ele tangenciaram em seus relatos. São elas: a) a assimilação, b) a entrega, c) o treino, d) a criação, e) a manifestação e f) a comprovação. Tais fases parecem se adequar também aos médiuns da Terreira (ainda que observadas ligeiras discrepâncias). Como o enfoque do autor privilegia a produção teórica da ciência psicológica, e, portanto, distancia-se do objetivo do nosso estudo, não vamos adentrar nos pormenores de sua proposta. Contudo, fica assinalado que a leitura do trabalho do autor permite analogia à proposta desta pesquisa e citamos seu trabalho como indicação ao leitor interessado.

⁴⁷ Segundo Barbosa Júnior (2016a), o Batismo de Recepção é um dos sacramentos da Umbanda, demarcando o nascimento do indivíduo para a religião, sem anular o Batismo realizado em outras religiões.

De forma geral, segundo Campelo e Monteiro (2017), pode-se considerar que a iniciação na Umbanda acontece de duas formas: por meio da socialização do indivíduo no grupo religioso (devido à influência de amigos e ou familiares que já participam da religião), ou por meio de uma solicitação (quando os médiuns atuantes reconhecem no indivíduo o dom da mediunidade e, mesmo sem vínculos prévios, o convidam para fazer parte do grupo).

Mas, além disso, não raro muitas das pessoas que chegam aos terreiros de Umbanda buscando ajuda, demonstram-se inclinadas a ingressar na religião. Este foi o caso de Valdemar Grozetta, que após testemunhar a cura de membros de sua família, dedicou-se à religião de Umbanda ao lado de Seu Baiano e Dona Trindade. Neste contexto, notamos que a constatação da cura é considerada a comprovação da eficiência das orientações fornecidas pelos médiuns. Por este motivo ela se apresenta como possibilidade de estreitamento de vínculos entre os atendentes e os atendidos.

Segundo os interlocutores:

Eu entrei na Umbanda de uma forma errada, vim pedir socorro, eu entrei pela dor. Estava numa fase bem difícil, perdido, desorientado. E quando eu entrei, eu fiquei quatro meses na Assistência, me esclareci se era isso que eu queria. Depois que eu comecei a participar das Giras como parte da Casa...foi (e está sendo) uma experiência incrível [...] Mas na época eu estava bem depressivo, estava me sentindo desamparado [...] A medicina não foi suficiente. Claro que não desmereço a área, mas tem coisas que só a espiritualidade resolve. Bom, eu presenciei isso: um processo de cura interna e foi isso que me trouxe pra cá e me mudou (MÉDIUM 04, junho de 2017).

A partir do relato do Médiun 04, é possível perceber que a consagração da cura requer uma mudança de atitude e perspectiva face ao mundo. Assim, simultâneo ao processo de apreensão do sentido que a Umbanda propõe a sua condição em particular, o interlocutor verifica a ocorrência de transformações na forma de enxergar e definir a si próprio. Neste contexto, mais do que a recuperação de um estado anterior (onde o sofrimento supostamente não existia), o contato com a religião representa uma possibilidade de reinvenção identitária – pois promove uma “substituição de prismas” (ou parâmetros de definição) para o exercício de autoanálise.

Logo, na qualidade de atendentes, os médiuns da Terreira apresentam-se como capazes de auxiliar o consulente no descobrimento de possíveis trajetos a serem percorridos (em prol do bem-estar físico e psicológico), mas cabe somente a este último a decisão de percorrê-lo. Tal constatação vai ao encontro das considerações de Maluf (2012), que a partir de dados etnográficos propôs que a eficácia simbólica dos rituais religiosos é constatada no momento em que estes propiciam a articulação de uma ideia de *transformação* (ou metamorfose do *self*) ao poder da *agência* (práxis), tanto a nível individual quanto a nível coletivo.

Neste contexto:

Ampliar os limites da própria individualidade – alcançar um crescimento subjetivo – é tarefa que aponta necessariamente para uma dimensão coletiva político-social: o espaço subjetivo se abre e avança sobre o histórico-social que, apesar de ser parte da própria carne do sujeito, afigura-se para ele como externo. Assim, a implicação social do sujeito está em relação direta com sua capacidade de atuar, isto é, com o poder que ele está em condições de exercer (FLORES; MARANHÃO 2014, p. 49).

Ao valorizar as jornadas particulares, os problemas individuais e as questões subjetivas, verificamos que a Umbanda apresenta *uma ética da responsabilidade* que não condena o infortúnio. De forma congênere, os deveres instituídos não possuem tom de advertência, pois são interpretados pelos médiuns como possibilidade de prevenção, proteção e defesa, e não como sinônimo de castigo ou punição divina:

[...] eu acredito que nem todos precisam sofrer para aprender, pois todos temos antes a oportunidade de crescer, de amadurecer como pessoa, enquanto seres humanos, pelo amor. Eu acredito que a espiritualidade permite o sofrimento quando quer nos mostrar algo, chamar a nossa atenção para alguma coisa, que sem a gente passar pela dor, sem que a gente...sentisse mesmo, sabe, não perceberia (MÉDIUM 20, novembro de 2017).

De acordo com Geertz (1989b) um traço comum entre as diversas modalidades religiosas pode ser considerado a abordagem do sofrimento enquanto processo: como fazer da dor física, da perda, da derrota algo suportável? Na Umbanda – e afirmamos isso com base nos dados oriundos da pesquisa de campo – torna-se difícil responder esta indagação se

desconsiderarmos outros dois aspectos: a ideia de justiça propagada pela religião e a lógica de merecimento que ela inaugura.

Podemos considerar que na Umbanda existem dois tipos de sofrimento: a) o que tem o intuito de nos ensinar (como retratou a Médium 20), portanto, *não provocado (conscientemente) pela pessoa que sofre* e qualificado como necessário, e b) o sofrimento proveniente dos chamados mal-feitos, portanto, *provocado (diretamente ou indiretamente) por outrem*.

O primeiro é compreendido como “sofrimento justo”, análogo aos princípios kármicos. Deste modo, a função de determinados problemas ou prejuízos é o de serem reconhecidos enquanto tal. Neste caso, a religião fornece respaldo para tornar o sofrimento inteligível, visto que a sua aceitação se dá por meio da adesão a uma explicação personalizada, baseada na crença no princípio da causa e efeito. Portanto, o sofrimento torna-se plausível na medida em que a religião anuncia o seu propósito e convence acerca de sua finalidade (e vice-versa).

Diferentemente do *sofrimento de lição*, o *sofrimento por feitiço* causa aflições as quais não demonstram complacência às respectivas trajetórias espirituais dos indivíduos afetados. Noutros termos, quando os indivíduos relacionam a própria história à experiência religiosa buscando um significado para o sofrimento, e o resultado desta relação lhes parece “desprovido de sentido” (ou sem nexos), a tendência é reconhecê-lo como fruto de provocação externa, ou seja: originado pela ação de outrem. Nestes casos, é possível observar que a explicação fornecida pela religião tangencia um “deslocamento de mérito”.

Segundo Dona Jurema, frequentemente indivíduos recorrem a Terreira alegando que estão sendo alvo de *demanda*. Se de fato for constatado (com o auxílio dos Guias e a partir de consultas), que o sofrimento é realmente fruto da manipulação energética (feitiço/magia), elaboram-se estratégias para barrar a influência negativa. Estes são os chamados Trabalhos de Desmanche “*que só a espiritualidade resolve*” – retomando a frase utilizada pelo Médium 04.

De acordo com Maggie (1992), os males oriundos da prática da feitiçaria são compreendidos pelos umbandistas como capazes de gerar sensação de “atraso na vida”, perda de oportunidades (*fechamento de caminhos*), traição entre cônjuges, doenças diversas e até mesmo a morte da vítima, interferindo

diretamente no livre-arbítrio dos sujeitos-alvo. Neste sentido, podem ser considerados como reflexos de conflitos interpessoais, visto que a motivação de um feitiço parece estar ancorada em sentimentos de agressividade, ódio, rancor e vingança (MAGGIE, 1992).

Ademais, foi possível perceber que além da feitiçaria, os umbandistas consideram que algumas aflições podem ser originadas por ações inconscientes, as quais recebem nomenclaturas específicas. A título de exemplo, podemos citar o processo de adoecimento por *quebranto* (causado pela inveja ou mau-olhado)⁴⁸ e pela ação de *Quiumbas* (espíritos *obsessores* que influenciam os encarnados a realizarem determinadas ações que impedem ou impõem obstáculos ao seu desenvolvimento, geralmente incentivando o vício e o apego material).

A constatação da fonte do sofrimento, contribui, pois, para conferir legitimidade às estratégias de intervenção adotadas para extingui-lo. Isso significa que ao abraçar a explicação de uma doença como sendo de ordem sobrenatural, o indivíduo é convencido de que qualquer intervenção que sequer dialogue com esta esfera não produzirá os efeitos esperados. Então, antes da habilidade de curar, faz-se imprescindível que os médiuns demonstrem a habilidade de diagnosticar as situações vivenciadas pelos consulentes, sem que para tanto recorram a conceitos reducionistas. A abordagem polissêmica da doença e do sofrimento é, sem dúvida, um diferencial da religião umbandista.

5.3 MAS DE NOVO ESSA TAL DE MISSÃO

“Os acontecimentos não estão apenas lá e acontecem, mas têm um significado e acontecem por causa desse significado.”
(Max Weber)

Além de “entrar pela dor” (buscando socorro) ou “pelo amor” (manifestação de interesse espontâneo pela religião), alguns dos integrantes da Corrente Mediúnica consideram-se portadores de uma missão. Ao

⁴⁸ Expressão muito comum entre os agentes populares de cura (como é o caso de benzedeiros).

descrever a sua experiência enquanto umbandista, a Médium 08⁴⁹ apresenta-nos a ideia de desígnio:

Pesquisadora: me conta um pouco sobre a sua história com a Umbanda, com a Dona Trindade e o Seu Baiano, que a senhora conheceu. Como foi esse encontro, a sua experiência na religião?
Interlocutora: Minha história é uma história muito engraçada, sabe? (risos). Bom...Eu sempre ia no Centro [a Terreira] e a comadre Maria⁵⁰ dizia sempre pra mim: 'a senhora tem uma missão para assumir'. Eu dizia: 'mas, não sei, uai (risos). Que missão?' (risos). Tá, foi passando. Dali um tempo fomos pra Palmas, depois para Curitiba. Lá, eu soube de um Centro, e fui. Sentei perto da porta, assim (risos). Aí o senhor que estava lá na frente disse: 'tem uma mulher sentada bem do lado da porta, deixem ela passar que ela está com muita precisão de ser atendida e ela tem uma grande missão pela frente'. 'Mas de novo essa tal de missão', eu pensei. E ele disse, apontando pra mim: 'é a senhora, é a senhora mesmo!'. Eu fui lá, ele me deu um Passe e disse: 'a senhora tem que seguir a sua missão, tem que benzer, tem que dar passe'. Me deu um estado de nervo e comecei chorar, pela vida que a gente levava, sabe. E ele disse pra mim: 'não chore porque a senhora vai ser uma grande médium'. Quando voltei pra cá...um dia eu estava aqui, eu era cozinheira, e tinha uma amiga minha que ia no Centro e eu fui lá e disse: 'você vai no Centro hoje?'. Daí ela disse 'eu não sei'. E eu: 'vamos porque eu preciso ir lá', 'Tá bom' [...] Fomos. Chegando lá o Seu Baiano chamou a gente pra tomar passe. Quando eu entrei lá no Congá, botei o pé lá dentro...eu senti uma coisa na minha cabeça e sai rodando já. Incorporei de vereda, na hora, só senti aquele vento: vuuuuu [gesticulando com as mãos de modo a demonstrar um redemoinho]. Aí a comadre Maria veio depois de um tempo, sei lá quanto que eu tinha rodado. Pegou nas minhas e disse: 'Maria, se acorde!' E eu disse: 'credo, onde que eu tô?' (risos) Apaguei! Apaguei mesmo. E ela disse: 'a senhora sente aqui e não vá embora até eu voltar falar com a senhora, que eu tenho uma conta pra ajustar com a senhora'. E eu disse: 'mas o que será que eu fiz?' (risos). Eu aguardei. Quando ela voltou, me falou o seguinte: 'a senhora vá pra casa', me abraçou, 'Tá tudo bem, a senhora só assuma a sua missão, pois já está quase passando do tempo. Então, a senhora reserva uma roupinha branca. Não se preocupe em fazer uma roupa bonita, pomposa, isso não é necessário. Na semana que vem a senhora vem para participar conosco como médium, tá certo?'. Eu tenho até hoje essa primeira roupa que eu falei pra você (MEDIUM 08, novembro de 2017).

Para a Médium 08, o desenvolvimento da mediunidade é compreendido como um objetivo no qual a justificativa da própria existência se ancora. Sob a ótica da interlocutora, Dona Trindade apresenta-se como *agente reveladora*, na medida em que reconhece (e nomeia) algo até então oculto. Noutros termos, a

⁴⁹ O Ogã da Terreira referenciou a Médium 08 como sendo a Odara da Terreira devido a sua grande contribuição para as práticas umbandistas. Em sua acepção, esta *palavra possui origem hindu e significa paz, tranquilidade, o que há de mais sublime.*

⁵⁰ Referindo-se à Dona Trindade. Segundo a atual Dirigente Espiritual, sua mãe era chamada por algumas pessoas de Dona Maria, ainda que este não fosse seu nome. Outro apelido popular para os íntimos era "Daquinha". Este último, era muito utilizado por Seu Baiano.

Mãe de Santo apresenta uma hipótese à interlocutora, que vem a ser reafirmada através do contato da mesma com outro sacerdote, e posteriormente, comprovada empiricamente (no momento da incorporação). Assim, no entendimento da Médium 08, a constatação de Dona Trindade não é percebida como uma estratégia de indução, e, sim, de direcionamento (voltando a sua atenção para algo que, a priori, ela acreditava ser possível). É justamente nisso que concerne o sentido da *revelação*: a apresentação de uma descoberta.

A tomada de consciência da missão é a mais poderosa fonte da qual se alimenta o exercício religioso, pois permite o vislumbre da religião como meio de concretizar um projeto de realização pessoal. A *revelação* fornece segurança para o sujeito religioso na medida em que é interpretada como uma espécie de “*aval divino*”.

Estendendo a análise, notamos que a missão religiosa, na visão da Umbanda, pode ser definida com base no conceito de *tendência persistente*, proposto por Geertz (1989b, p. 71), na medida em que compreende “[...] uma inclinação crônica para executar certos tipos de atos e experimentar certas espécies de sentimento em determinadas situações [...]”. Neste caso, supomos que para caracterizar a médium como sendo portadora de uma missão, a Mãe de Santo tenha previamente identificado (com base na avaliação de seu perfil), a aptidão para o desenvolvimento de atividades supervalorizadas no âmbito da instituição religiosa.

Entre os umbandistas, o médium que incorpora “*de vereda*”, isto é, sem ter passado pelas etapas de desenvolvimento mediúnico, é denominado médium pronto. Este seria o caso da Médium 08, e também do Seu Baiano. Segundo Dona Jurema:

[...] os médiuns prontos, como era o meu pai - que a cada dia mostrava uma evolução espiritual muito grande - já vem dotados de uma grande capacidade para trabalhar junto com a espiritualidade, eles já reencarnam com esta finalidade. Geralmente são almas antigas, de longa caminhada, que já viveram muitas vidas e trazem todo o aprendizado que acumularam (Entrevista 04, setembro de 2017).

Destarte, entendemos que enquanto o *médium pronto* demonstra-se apto ao exercício da mediunidade, o *médium não-pronto*, necessita se esforçar

para desenvolver esta habilidade. Em ambos os casos, a ideia de progresso espiritual está presente. O que se mostra diferente de um caso para outro é a forma de compreender a função da mediunidade⁵¹.

Assim, se para o médium pronto o exercício da mediunidade é um propósito *per si*, para o médium de desenvolvimento é uma finalidade instrumental, o meio através do qual se utiliza para identificar e superar karmas pessoais. O médium pronto é (*a priori*), enquanto o médium de desenvolvimento escolhe ser.

Observamos que na Terreira os indivíduos que efetuam atendimentos durante as Giras são aqueles que possuem maior tempo de prática religiosa⁵². A grande maioria incorpora em algum momento das Giras (realizando movimentos bruscos e danças típicas das entidades com as quais possuem afinidade), mas poucos são aqueles que efetuam atendimento à Assistência e interagem com os consulentes.

Figura 29 - Médiuns incorporando

⁵¹ Na primeira situação, o compromisso do médium não é para consigo, mas para com o teor do desígnio. Na segunda, o compromisso do médium está intrinsecamente relacionado ao aprendizado e evolução individual (embora compreenda-se que os benefícios conquistados ao longo do desenvolvimento mediúnico tendam a repercutir também a nível coletivo).

⁵² Dentre estes, apenas um não atende incorporado: confere passes e trabalha com seus guias sem que estes assumam o controle de seu corpo. Em suas palavras: "*os meus guias espirituais estão comigo enquanto efetuo os passes, me orientando, me inspirando. Eu sinto a presença deles durante as Giras, eles permanecem todo o tempo comigo, do meu lado*" (MÉDIUM 05, dezembro de 2017).



Fonte: A autora (2017).

A incorporação - segundo os que não participam das Giras na qualidade de médiuns - representa o ápice, ou seja, o estágio máximo de desenvolvimento, onde os demais médiuns estão tentando atingir. Os consulentes supõem que até conseguirem atingir as habilidades necessárias, a sua função é desempenhar tarefas secundárias – como seria o caso dos Cambonos).

De fato, muitos médiuns que efetuam atendimentos⁵³, bem como grande parte dos sacerdotes de Umbanda iniciaram cambonando. Nada impede que, após concluir os devidos sacramentos e firmezas, os médiuns demonstrem interesse em fundar outros terreiros, como é o caso da Médium 08 e o Médium 15, que atuam como Dirigentes espirituais em outras cidades da região, e nem por isso deixaram de frequentar a Terreira de Dona Jurema. Aqui, são filhos-de-santo e respeitam a autoridade da Babalorixá. Lá, tem o poder de ditar os pormenores da ritualística e gerenciar de forma distinta se assim acharem prudente.

Figura 30 - Os fundadores em rito de Preparação Sacerdotal (Firmeza)

⁵³ Como exemplo podemos citar o próprio Ogã.



Fonte: Arquivo pessoal de Linda Jurema Siqueira dos Santos.

Mas, apesar da ascensão interna ser considerada uma possibilidade, não é um objetivo compartilhado entre todos os médiuns (que aparentemente demonstram-se mais seguros ao falar a respeito dos motivos que justificam a permanência na religião, do que a respeito das suas intenções):

Pesquisadora: qual é a sua intenção, digamos assim, enquanto médium de Umbanda?

Médium 13: minha intenção...essa é uma boa pergunta (risos). Eu não sei te responder, assim, exatamente, qual é a minha intenção. Mas eu poderia te dizer uma série de motivos que me fazem querer fazer parte da Umbanda, sabe? [...] Sem dúvida o maior deles é o aprendizado, estando ali, auxiliando as entidades, ouvindo o que elas dizem para as pessoas que vem buscar atendimento, a gente aprende muito. E é um aprendizado pra vida mesmo, toda Gira é uma oportunidade de aprender alguma coisa. a energia que a gente recebe também, sabe? Eu vejo que se por algum motivo eu tivesse

que parar de participar, eu sentiria muita, muita falta. É muito bom pra mim (MEDIUM 13, julho de 2017).

Na interpretação particular do Ogã da Terreira e da Mãe Pequena:

Ogã da Terreira: Eu acredito que a mudança de função dentro dos terreiros, não é uma decisão de um agente só, pois depende de muitos fatores, inclusive do Agô⁵⁴ dos Dirigentes e das entidades que nos protegem, que nos amparam nesta encarnação. Isso quer dizer que todos os envolvidos devem estar de acordo, em harmonia. Ninguém está lá dentro para disputar posição, cada um tem seus motivos, e todos são importantes. Se estão lá, é porque são essenciais. Eu particularmente acredito que você crescer dentro da Terreira é mais uma consequência de um ato de reconhecimento, por tudo aquilo que você fez e faz pela Umbanda, do que uma ambição.

Mãe Pequena: Eu também penso desta forma. Lá não existe isso de um ser mais importante do que o outro. O trabalho de cada um é importante para todos. Claro que muitas vezes, nós, que somos os vovôs da Casa (risos), porque temos experiência somos procurados pelos mais novos, que vem nos pedir conselhos, informações...

Ogã da Terreira: e nós adoramos ajudar quando podemos.

Mãe Pequena: É verdade, nós adoramos ajudar.

Ogã da Terreira: sim.

Mãe Pequena: Então, o que estiver ao nosso alcance nós fazemos, entende? Temos essa preocupação de cuidar, de orientar [...] O Baiano e a Trindade nos repassaram muito conhecimento, muitas informações.

Ogã da Terreira: Inclusive é graças a isso que somos quem somos hoje [...] Sabemos como o conhecimento é importante e buscamos valorizar esse conhecimento colocando em prática (ENTREVISTA CONJUNTA, novembro de 2017).

O fundamento da hierarquia dos médiuns tem implicação prática nos rituais na medida em que categoriza tarefas específicas de acordo com os respectivos cargos. O respeito a hierarquia é o que ordena a articulação das tarefas que dão forma aos rituais. Portanto, o seu sentido é técnico e operacional, tendo em vista que contribui para a compreensão da relação existente entre as partes (individuais) e o todo (coletivo). Segundo Russel e Wegter-Mcnelly (2003), esta é a característica fundamental dos sistemas hierárquicos horizontais.

Todavia, para além das divisões pautadas na atuação de cada tipo de médium, percebemos que o tempo de prática religiosa contribui para o seu agrupamento em dois segmentos: os “Cabeças Maiores” ou “Tatas” (considerados os zeladores e guardiões da Casa) e “Neófitos” (médiuns

⁵⁴ Permissão.

iniciantes)⁵⁵. Tal divisão é perceptível a partir das posições assumidas pelos médiuns durante as Giras: os mais experientes permanecem próximos ao Congá, enquanto os segundos ficam próximos da Assistência.

Os *Tatas* integram o Conselho Mediúnico da Terreira. Conforme ressaltou um de seus membros, a principal função deste órgão interno é auxiliar a Babá na tomada de decisões importantes, bem como efetuar o acompanhamento das atividades desenvolvidas considerando o conteúdo do Estatuto Institucional. Para ocupar esta função, exige-se experiência ritualística e conhecimentos aprofundados acerca da morfologia dos rituais. Assim, percebemos que em relação a esfera dos saberes a lógica de ordenação se verticaliza, demonstrando que o tempo de atividade é um requisito para o pleno desempenho de determinadas funções, as quais permitem a ampliação e o acesso a determinados conhecimentos. Com base em Bourdieu (2011), podemos considerar os Cabeças-Maiores enquanto auxiliares de gerenciamento do capital religioso, haja visto a qualificação comum (de caráter deliberativo) que lhes é atribuída pela Dirigente.

5.4 O CHAMADO

“Na esfera metafísica e religiosa, as razões definíveis só são irresistíveis para nós quando nossos sentimentos indefiníveis da realidade já foram impressionados em favor da mesma conclusão.”
(William James)

Assim como a ideia de missão, a concepção de *chamado* aparece nos relatos dos médiuns quando estes referenciam o início da sua trajetória na Terreira. Em consonância, embora possam ser verificadas ligeiras discrepâncias no que tange o significado particular atribuído a cada uma das definições, verificamos que ambas se amparam e se apoiam uma na outra. À guisa de ilustração:

⁵⁵ Estes títulos denunciam a influência dos Cultos de Nação (Bantu). Segundo De acordo com Pinto (2015, p. 188), o termo Tata (Yorubá) significa: “*espírito protetor entre os negros bantos. Os Tatás são espíritos evoluídos e de muita luz*”.

*Antes de eu começar a frequentar, eu fui com uma amiga que queria conversar com a Dona Jurema. Eu estava na salinha de atendimento, aquela logo na entrada da Terreira, sabe, acompanhando essa minha amiga. E eu lembro que a porta de dentro estava aberta. Eu pedi pra Dona Jurema se eu podia entrar ali onde ficam os médiuns, na sala maior, e ela me respondeu: ‘claro, pode entrar’. Eu disse: ‘posso chegar mais perto do – até então eu não sabia o nome – do altar, das imagens?’, ‘claro que pode, fica à vontade’. E aí eu falei: ‘nossa, me arrepiou nos ombros, na nuca...estou sentindo uma sensação muito boa aqui. Que energia boa!’. E ela falou assim: ‘a pessoa que tem mediunidade, quando entra aqui sente isso’ (risos). Isso foi uns dois anos antes de eu começar a frequentar...Essa moça que foi comigo, foi duas ou três vezes na Terreira. Outro amigo meu também foi poucas vezes. Então **eu sinto que a missão deles, apesar de não ser na Terreira, era a de me levar lá. Era para ser! Quando eu lembro desse dia... sinto que foi um chamado** (MÉDIUM 03, junho de 2017).*

Para a interlocutora, a identificação de si enquanto “médium em potencial” tornou-se possível através da mediação com a Mãe de Santo, que confere um status religioso ao conjunto de sensações físicas que se pôs a descrever. Faz-se imprescindível destacar que, na ocasião, a Médium 03 acompanhava uma amiga para a Dona Jurema “*tirar as cartas*”, demonstrando que o ofício desenvolvido pela Dirigente, de alguma forma, já havia sido avaliado como digno de confiança.

Assim, tem-se que a capacidade de percepção divinatória previamente atribuída a Babalorixá é legitimada pelo lugar que a mesma ocupa no imaginário da Médium 03 (e vice-versa). Portanto, compreendemos que a constatação da eficácia de suas intervenções, neste caso, tornou-se possível pelo reconhecimento da coerência existente entre uma suposição (da médium) e um enunciado (da Dirigente). Assim, tem-se que ao verbalizar a mensagem que a médium interpreta como chamado, a Dirigente assume tudo aquilo que a interlocutora considerou a seu respeito antes mesmo de contatá-la⁵⁶.

Tal compreensão vai ao encontro das considerações de Habermas (2004), que propõe uma reflexão interessante a respeito da relação intersticial entre as esferas da representação e da comunicação:

[...] compreender uma expressão significa saber como alguém poderia se servir dela para se entender com outra pessoa sobre alguma coisa. Ora, se podemos compreender uma oração apenas em relação com as condições de seu emprego em proferimentos racionalmente aceitáveis, deve haver uma conexão interna entre a

⁵⁶ Síntese elaborada com base nas considerações de Berger (1984).

função representativa da linguagem e as condições de sucesso da comunicação (HABERMAS, 2004, p. 11).

A análise do relato da Médium 03 nos permite conjecturar que uma das condições de emprego racionalmente aceitáveis as quais o autor se refere é a disparidade promovida pela posição que Dona Jurema ocupa em âmbito institucional. Enquanto sacerdote ela é vista como aquela que domina uma série de mecanismos (ou recursos simbólicos) que permitem o acesso a informações de natureza transcendental, ou seja: como alguém que possui uma relação de autoridade com determinado ramo do saber (neste caso, o esotérico).

Em relação a ocorrência do *chamado*, percebemos que a sua caracterização (enquanto momento inaugural) apresenta um conjunto de referências concretas que tornam propício o encontro de uma necessidade (ou vontade) ao motivo da crença religiosa. Assim, podemos dizer que se a missão fornece um “porquê”, o chamado apresenta um “para onde” (pois tangencia um fato, e, portanto, está necessariamente atrelado a um lugar específico para o qual os indivíduos sentem terem sido convidados).

A este respeito

Pesquisadora: *como foi o primeiro encontro com a religião Umbanda?*
 Médium 01: [...] *Com a gente, assim, foi...mais **um chamado, eu vejo mais como um chamado**. Basicamente foi assim: eu tenho uma prima que é da Terreira também, filha da Casa, só que agora ela tá um pouco afastada, e a minha filha começou a trabalhar com ela. Minha filha mais velha [...] e de tanto ela insistir e insistir, chegou um dia que eu falei: ‘eu vou! Eu vou lá. Se eu gostar, gostei!’. Aí ninguém queria vir junto comigo, eu disse para o meu esposo: ‘vamos lá!!’ e fiz ele ir comigo. E a gente chegou, sentou lá no fundo, assim, perto da porta. Fomos muito bem recebidos. E sem ter ouvido ou visto isso na minha vida, era engraçado: eu sabia todos os pontos, sabia cantar todas as músicas. Eu olhava para o meu marido, ele me olhava e tínhamos vergonha de bater palmas, porque era tudo muito novo pra gente, não sabíamos como reagir.*

Médium 02: *é verdade. Mas a minha vontade era pular aqui dentro [na Terreira]. O coração saltava. Tinha que segurar.*

Médium 01: *Desde então fazem quatro anos que estamos aqui e parece que fazem dois meses, **nos sentimos plenos de estar aqui, foi o que escolhemos**. Sair, só se Aruanda me chamar! **Aqui é minha casa, meu lugar, meu chão**.*

Médium 01: *E eu lembro bem...quando eu cheguei assim, eu cheguei bem frio. Mas depois que começou o trabalho mudou tudo. Parecia que tinha um imã me puxando. A gente estava sentado lá...e quando começou o atabaque, **parecia que as batidas do tambor eram...sei lá... as batidas do meu coração**.*

Médium 02: *E você lembra a entidade da Mãe, quando a gente chegou? O primeiro trabalho que a gente assistiu era de Preto-Velho. A vovó Maria Conga, né. E a gente perguntou para a Mãe Pequena: 'podemos ir nós dois tomar passe?', ela disse: 'pode, sim'. E quando a gente ajoelhou, ali, ela olhou pra nós e falou: **'eu estava esperando a chegada de vocês. Até que enfim vocês chegaram. Eu estava esperando a chegada de vocês!'***

Médium 01: *'Chegou né meus fio, chegou a hora!' (risos) ela disse pra nós. A gente sente que o nosso lugar estava reservado aqui, junto com a Mãe [referindo-se à Dona Jurema] (agosto de 2017).*

Com base na contribuição do casal, percebemos que o chamado compreende o exato momento onde a fé se transforma em convicção, ou melhor: quando o indivíduo assente ao convite proposto. Segundo Oliveira (2008), a experiência religiosa tal qual ocorre no âmbito dos terreiros de Umbanda facilita o estreitamento de vínculos entre os adeptos.

Participando do “antes” e “depois” dos rituais, foi possível perceber que todos os médiuns possuem acesso livre à casa de Dona Jurema, que toma o cuidado de manter a mesa posta (com café, bolachas e pães para quem sentir fome). Os mesmos são convidados a entrar e se acomodar: a Dirigente é uma anfitriã de mão cheia, cumprimenta a todos com um abraço e demonstra preocupação em saber como estão, fazendo perguntas diretas e muito particulares (demonstrando conhecimento acerca da situação atual de cada um).

Quando algum dos médiuns assíduos não comparece para a Gira, tanto a Dirigente quanto seu esposo indagam um ou outro dos que estão presentes a respeito, buscando verificar se o motivo da ausência possui relação com questões de saúde ou algo do gênero. Quando é o caso, o nome dos médiuns tende a ser referenciado na oração que marca o início dos trabalhos. Além disso, durante algumas tardes que me dirigi à casa de Dona Jurema (inclusive na semana de seu aniversário), deparei-me com a presença de médiuns em sua sala de estar, sentados confortavelmente em seu sofá.

Estas e outras situações evidenciam que as associações que ocorrem pela via religiosa se ampliam para outras esferas devido a postura não-autoritária assumida pela Dirigente. Não é à toa que muitos a chamem somente de Mãe, somente (não Mãe de Santo, mas “*mãe de filhos*” mesmo!), já que ao fazerem parte da Corrente de Trabalho, os indivíduos passam a ser acolhidos também como amigos próximos da Dirigente e de sua família.

6 LEGITIMAÇÃO EXTERNA

6.1 ENTRE (MUITOS) LUGARES

“O sagrado sempre permanece o lugar de encontro dos interesses humanos.”
(Roger Bastide)

No dia 15 de novembro de 1908, em São Gonçalo/RJ, um jovem chamado Zélio Fernandino de Moraes é levado para as dependências de um Centro Espírita Kardecista. Seus pais estavam preocupados com os distúrbios psíquicos do rapaz, considerando que os profissionais da saúde e representantes religiosos até então contatados haviam proferido o seguinte diagnóstico: “sintomas de possessão demoníaca”. Diante do fato, a família decidiu consultar uma benzedeira, a qual identificou em Zélio o *dom da mediunidade* e, por sua vez, o encaminhou para o Centro supracitado.

Durante a sessão espírita, o jovem inesperadamente começou a manifestar sinais de incorporação. Sua atitude recebeu advertência do Dirigente, dada a confusão que se instaurou no local a partir de então. De imediato, Zélio perguntou: *“quais os motivos de espíritos de índios e pretos não serem considerados bem-vindos aqui?”*

Foi então que um dos médiuns que compunha a mesa dirigiu-se à sua figura e perguntou o nome da entidade que se pronunciava. Como resposta, obteve o seguinte: *“se querem saber meu nome que seja Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim [...] Amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos encarnados e desencarnados”*.

No dia seguinte, reuniu-se na casa de Zélio um pequeno aglomerado de indivíduos que haviam presenciado a primeira manifestação do Caboclo (e também alguns curiosos). Conforme anunciado, o espírito compareceu (por intermédio do jovem) e comunicou que naquele momento se iniciava uma

modalidade de culto diferenciada, onde espíritos que não eram admitidos em Centros Kardecistas seriam acolhidos e escutados.

De acordo com Oliveira (2008), Cumino (2014) e Saraceni (2016) este é o mito fundador que explica o nascimento da Umbanda no Brasil, sendo reconhecido entre estudiosos da doutrina, mas, sobretudo, entre os seus adeptos. Contudo, é importante frisar que existem divergências interpretativas a respeito do acontecimento, devido as diversas formas segundo a qual o mesmo foi registrado em textos, artigos e notícias da época. Mas, segundo Rohde (2009), a maioria dos pesquisadores dedicados ao estudo da religião (como é o caso de Diana Brown, Patrícia Bírman, Lísias Nogueira Negrão e Renato Ortiz), reconhecem o mito não como marco histórico, mas sim, como *marco referencial* - dada a sua importância no processo de institucionalização das práticas umbandistas.

Para Giumbelli (2002) – autor que investigou o papel efetivo de Zélio de Moraes na organização da Umbanda no Estado do Rio de Janeiro -, o mito fundador da religião foi construído tardiamente. Somente entre as décadas de 1960 e 1970, que referências direcionadas a atuação de Zélio são veiculadas na mídia. Isso significa que delimitar as fronteiras da religião no tempo e no espaço fez-se necessário para fins de diferenciação, ou seja, para demarcar as especificidades da religião que nascia face aos conjuntos de práticas já existentes (GIUMBELLI, 2002).

Propriamente em relação a organização dos cultos, Ortiz (1999) destaca a década de 1930 como um período de expansão, quando instituíram-se as Federações. Embora considere-se que o processo de edificação da Umbanda tenha sido influenciado pelo nacionalismo de Vargas, nota-se que por valorizar a figura do Caboclo, do Indígena e do Preto-velho, a Umbanda passa a ser considerada *fetichista, primitiva e animista* (OLIVEIRA, 2008; MAGGIE, 2001). Cabe destacar que nesta época a tese do caldeamento estava sendo amplamente debatida pelos estudiosos brasileiros. Dentre os principais defensores podemos citar Euclides da Cunha, Nina Rodrigues e Oliveira Vianna, os quais consideravam que a partir da união do homem branco com a mulher negra (ou indígena), a população brasileira se tornaria cada vez mais branca em decorrência da supremacia genética do europeu. A mestiçagem

representava uma condição temporária e promissora da erradicação gradual da negritude no país.

Consequentemente, dada a influência Africana e Indígena, os terreiros de Umbanda passam a ser considerados “antros de superstição”, ou seja: pontos de encontro dos excedentes populacionais, sendo vistos com muitas reservas e preconceito (PRANDI, 1998).

Inicialmente, dado que o público das Giras era composto de pessoas de baixo poder aquisitivo, acreditava-se que o maior atrativo dos terreiros era a inversão democratizante, onde os elementos situados mais acima da hierarquia social passavam a ser atribuídos (no ritual) às pessoas que se encontravam abaixo desta hierarquia fora do âmbito religioso (CUPERTINO, 1976). Alçados à condição de médiuns de incorporação, os marginalizados assumiriam o papel de protagonistas, ou seja: a posição “daqueles que ajudam” ao invés “daqueles que precisam ser ajudados” (BARROS, 2013). A mobilidade interna, promovida pelo desenvolvimento mediúnico traduziria, assim, a mobilidade típica da moderna sociedade urbano industrial, onde o sistema de castas (senhores e escravos) é substituído pelo sistema de classes (ORTIZ, 1999).

Reconhecendo, pois, a necessidade de ampliar o diálogo com os padrões sociais vigentes, os sacerdotes umbandistas elaboram explicações em torno da dinâmica e estrutura dos rituais com base na racionalidade (ORTIZ, 1999). Em prol da legitimação das práticas religiosas, os princípios do espiritismo Kardecistas são incorporados e os traços africanos da Umbanda se transformam (PRANDI, 1998). Consequentemente, extinguem-se os sacrifícios, o uso de sangue e a matança de animais (o principal motivo de aversão da classe média) no intuito de conquistar apoio e promover a unificação dos terreiros (NEGRÃO, 1993).

Dois marcos importantes neste processo foram: o engajamento dos sacerdotes na produção e divulgação de registros literários a respeito da religião, e a organização do I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, no ano de 1941 (ORTIZ, 1999). Nesta ocasião, os frequentadores se reuniram para discutir a padronização das práticas religiosas – algo que não se concretizou. De todo modo, é a partir daí que a Umbanda começa a sair do obscurantismo e conquista a atenção de representantes políticos, principalmente de deputados (TRINDADE, 2017).

Destarte, simultâneo ao processo de *embranquecimento* da Umbanda ocorre também um movimento de *empretecimento* da religiosidade cristã, devido ao abandono de práticas associadas a posição de classe por parte de indivíduos brancos que se dispunham a celebrar os componentes oprimidos da sociedade brasileira (BROWN, 1985; ORITZ 1999).

Propondo uma explicação para tanto, Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961) situa a Umbanda a partir do conceito de *continuum mediúnico*: uma suposta linha gradiente que se estende do *polo negro* (Cultos de Nação) ao *polo branco* (espiritismo de mesa, Kardecista). Tem-se a Umbanda como mestiça (OLIVEIRA, 2008), devido a forma particular segundo a qual transita entre as duas extremidades.

Isso não significa, contudo, que a Umbanda deva ser considerada enquanto um “candomblé simplificado” ou um “espiritismo ritualizado” - como bem pontua Prandi (1990). Se a condição de *intermediária* da Umbanda não a permite assumir um sufixo étnico, daí não se pode concluir que os processos de síntese que ocorrem no interior dos terreiros sejam desprovidos de lógica: eles não são fortuitos. É justamente na autenticidade dos *princípios que organizam as associações* que reside o potencial desta religião (ORTIZ, 1980).

Destarte, percebemos que:

A identidade da Umbanda são se afirma, pois, de forma unívoca, mas **duplamente dividida**: de um lado, entre as necessidades de sua afirmação enquanto culto específico e as pressões homogeneizadoras das demandas por legitimação, de outro, entre os apelos diferenciadores do cultivo às raízes e a adesão integradora à ideologia nacionalista. **Não se trata de identidade definida, mas em processo de construção**, em que **elementos culturais de diversas origens sincretizam-se** e, **em função das necessidades do momento**, derivadas das trocas com a sociedade global, prevalecem ou são deixadas na obscuridade. A identidade umbandista **faz-se e refaz-se em função das demandas de diferenciação e legitimação**, apresentando-se de forma eminentemente dinâmica (NEGRÃO, 1996, p. 170, grifos da autora).

De um processo de bricolagem a Umbanda surge, formando um mosaico amplo de valores, crenças e práticas que se relacionam ao contexto onde os terreiros estão inseridos (ORTIZ, 1999). Por este motivo, cada terreiro constitui-se enquanto subcampo específico dentro do campo religioso global (NEGRÃO, 1996).

Nesta perspectiva consideramos que, em prol do reconhecimento social, os terreiros de Umbanda não apenas assumem o diálogo com os valores, costumes e crenças predominantes no âmbito da sociedade da qual fazem parte, mas também – e sobretudo – os influenciam. Assim, se a cidade onde os terreiros se localizam podem nos dizer muito sobre a imagem da Umbanda, o movimento inverso também pode ser efetuado, afinal, os médiuns não deixam de ser cidadãos estando dentro dos terreiros, e, da mesma forma, não deixam de ser umbandistas ao fazerem uso dos espaços públicos.

Para Silva (1993, p. 13), as cidades desempenham papel decisivo na definição dos limites entre “pureza e sincretismo, religião e magia, integração e degeneração”, pois a forma de organização e interligação dos seus trajetos propiciam mais (ou menos) abertura para que as religiões afro-brasileiras se destaquem. O desenvolvimento urbano pode contribuir para dificultar o acesso dos moradores locais às práticas umbandistas, mas também pode facilitar (BARROS, 2008).

Supomos que nos estados nordestinos, as religiões afro-brasileiras possuem maior probabilidade de aceitação do que nos estados sulinos. Não estamos defendendo, contudo, que existam menos adeptos da Umbanda (e do Candomblé) numa ou noutra região, mas que a forma segundo a qual estas práticas se desenvolvem e se apresentam são mais reclusas no segundo caso, em decorrência das particularidades inerentes às estratégias de ocupação e colonização do território.

Vimos anteriormente (Capítulo 2) que os imigrantes europeus (italianos e alemães) que se estabeleceram em grande número nos estados do Rio Grande do Sul, formavam as suas comunidades em torno das instituições religiosas, de modo que as Igrejas Cristãs eram consideradas agências promotoras de referências identitárias. Ou seja: configuravam-se enquanto instâncias legitimadoras do sentido atribuído às relações sociais.

Quando os descendentes destes imigrantes se deslocam para o sudoeste do Paraná e extremo oeste de Santa Catarina em número expressivo (1939-1950), o catolicismo institucionalizado consagra-se enquanto a religião tradicional: aquela *de origem*, fruto *de herança*, e, portanto, fortalecedora de um *senso de continuidade étnica* muito específico. Logo, quaisquer atividades que não colocassem em evidência o modelo do progresso passam a ser

interpretadas como reflexo do seu oposto, e consideradas com ressalva e estranhamento.

É o que acontece na cidade de Clevelândia, quando as portas da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge são abertas no ano de 1964, período em que a presença dos sulistas é majoritária - conforme apontam Mondardo e Backes (2007). Neste contexto, por referenciar as figuras do Indígena e do Preto-Velho (a dupla representativa do passado escravocrata da cidade) e também do Caboclo (o marginalizado) propondo a qualificação destes personagens a partir de outros adjetivos, não surpreende que num primeiro momento a Umbanda tenha sido vista com desdém e portanto, tenha sofrido ataques de representantes institucionais de outro ramos do saber⁵⁷.

Mas, se para os descendentes dos imigrantes italianos e alemães as práticas umbandistas representavam uma ameaça ao senso de linearidade gerado pela tradição católica apostólica romana, para os estancieiros de ascendência portuguesa – adeptos do catolicismo popular – provavelmente a Umbanda não tenha provocado o mesmo estranhamento. Isso porque, conforme a pesquisa de campo nos permitiu constatar, ambas as modalidades religiosas compartilham determinadas crenças e práticas (como é o caso da devoção aos santos, a crença nas simpatias, o conhecimento sobre chás e ervas em prol do bem-estar individual e a concepção de destino enquanto profecia divina). Deste modo, consideramos que as práticas umbandistas inauguradas pelas ações de Seu Baiano e Dona Trindade tornaram possível a (re)valorização das formas de religiosidade não institucionalizadas, que antes da instalação expressiva dos sulistas eram sobressalientes no cenário local.

A este respeito cabe destacar que durante a realização das sessões de atendimento coletivas, alguns médiuns (que incorporam Giras de Caboclos e Pretos-Velhos), costumam verbalizar orações que contém nomes de Santos Católicos, mantendo em mãos pequenos ramos – uma prática muito comum entre os agentes populares de cura (benzedeiros e curandeiros).

⁵⁷ Descritos no Capítulo 3.

Figura 31 - Médium (incorporada) segurando um ramo de ervas utilizado durante o a realização de Passes



Fonte: A autora (2017).

Contudo, cabe destacar que além de se configurar enquanto uma espécie de elo entre o passado e o presente, a Terreira propõe uma forma singular de compreensão e acolhimento das diferenças – algo que facilmente pode ser observado ao longo das Giras, onde a pluralidade das vertentes e a complexidade das ramificações da Umbanda deixam-se transparecer. Com base nisso propomos que a maneira segundo a qual os Dirigentes e os médiuns dialogam com a diversidade no âmbito da instituição fomenta a desestabilização dos pares de opostos (“dominante e dominado”, “superior e inferior”, “tradicional e não tradicional”) considerados necessários para o mantimento da ordem hegemônica.

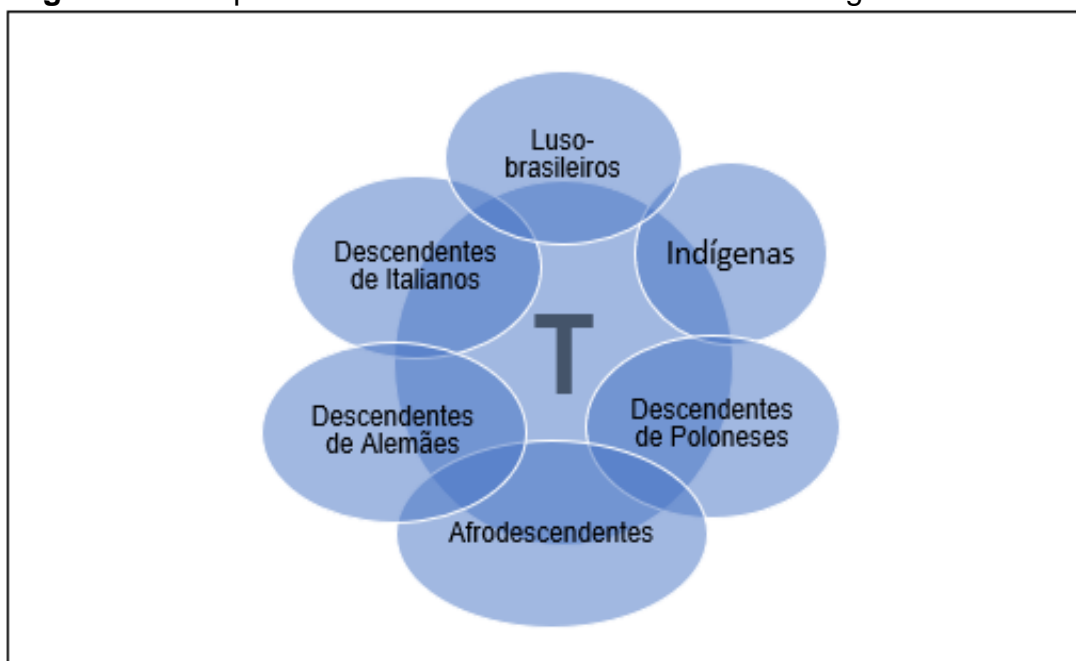
Nos rituais, os discursos extremistas (generalizantes e generalizadores) não encontram estabilidade e tendem a enfraquecer em decorrência dos canais

alternativos de influência mútua que se estabelecem entre os atores sociais. A valorização do intercâmbio de experiências individuais, a partir de uma perspectiva que não tangencia uma escala de subordinação arbitrária – ou seja: que não caracteriza determinados elementos como sendo mais importantes em detrimento de outros com base na sua procedência étnica – permite-nos considerar a Terreira como um “entre-lugar”.

Segundo Homi K. Bhabha (2007), o entre-lugar pode ser compreendido como um espaço, ou intervalo, situado no meio de designações de identidade, facilitador de um movimento de *ir e vir* que impossibilita que tais designações permaneçam em – ou se constituam enquanto – polaridades fixas. Nas palavras do autor, “os *entre-lugares* fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular e coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação no ato de definir a própria ideia de sociedade” (p.20).

Considerando as especificidades culturais do município de Clevelândia, tem-se a Terreira enquanto um espaço articulado de negociação, situado entre:

Figura 32 - Esquema ilustrativo da Terreira como “entre-lugar”.



Fonte: A autora (2017).

Nesta perspectiva, compreendemos que a Terreira oportuniza o estreitamento de vínculos de identificação entre indivíduos provenientes de

grupos distintos, na medida em que reconhece os excedentes das trocas simbólicas oriundas do seu encontro durante a realização dos rituais coletivos. Este parece ser um dos requisitos para o desenvolvimento das Giras, cuja dinâmica propõe não a anulação, mas a suspensão de estereótipos e estigmas socialmente construídos; ali, as fronteiras identitárias parecem não encontrar respaldo para que os contrastes se destaquem, em nome das regras e normas de funcionamento da instituição, que prezam pela harmonia e demonstram-se avessas ao confronto direto – como veremos adiante. Por enquanto, basta assinalar que essa tomada de posição em nome do equilíbrio interno, se configura ante a constatação da possibilidade do seu rompimento. É a partir da compreensão das especificidades do conflito, que se buscam estratégias para evitá-lo⁵⁸. Este esforço por parte dos Dirigentes tende a passar despercebido aos olhos dos consulentes – é somente quando estes últimos demonstram interesse em se tornarem médiuns que passam, então, a tomar conhecimento do fato.

Em consonância, com base na proposta de Bhabha (2007) percebemos que o processo de legitimação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge não abrange somente o movimento de demarcação da individualidade da religião em relação às demais, mas sobretudo engloba um movimento de reflexão, que é intrínseco e constante. A este respeito, destaca o Ogã da Terreira:

Ogã da Terreira: Ao longo dos anos aconteceram muitas mudanças na Casa. Mas também, muita coisa se manteve, como por exemplo: acolher a todos sem distinção. Sem demagogia. Você já foi na Terreira, você já viu os trabalhos, então você já observou que lá não tem distinção de cor, de raça, de status social. As portas estão abertas a todos e nós gostamos disso [...] Se você tem sapato de salto, lá você tira. Lá nós somos todos iguais, e digo mais: iguais nas diferenças, porque cada um tem o seu lugar lá dentro, tanto em questão de atividades, quanto em relação a questões pessoais.

Pesquisadora: Eu percebi que nas últimas Giras em que participei estavam sendo psicografadas cartas. Essa seria uma das mudanças que você comentou antes?

Ogã da Terreira: sim, pode ser considerada uma mudança sim. Hoje os médiuns são inseridos na Corrente para contribuir com aquilo que tem de melhor [...] E a Yalorixá tem a sensibilidade de encontrar um lugar que fique confortável para cada membro, de acordo com os

⁵⁸ Como exemplo, podemos citar as formas de fazer uso dos espaços da cidade para a realização de oferendas aos Orixás. Conforme citado no Capítulo 3, e Dirigente Espiritual demonstra preocupação a respeito dos locais onde os elementos devem ser depositados, pois podem vir a causar desconforto para quem não está familiarizado com o universo da Umbanda. Por isso, devem ser considerados os locais distantes das vias públicas para tanto.

seus dons, seus talentos e aptidões religiosas. Mas é claro que da parte do médium também é preciso um certo esforço. O Seu Baiano sempre falava uma coisa essencial: “a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge é uma grande peneira”, as vezes pode ser fácil entrar, mas pode ser difícil de se manter lá dentro.

Pesquisadora: *difícil em que sentido?*

Ogã da Terreira: *nessa questão de comprometimento e respeito com as regras, que no fim é uma questão de respeito com a gente mesmo (OGÃ DA TERREIRA - Entrevista 05, dezembro de 2017).*

Podemos, assim, considerar que os rituais umbandistas propiciam a formação de espaços de *liminaridade* (TURNER, 1974) dado que a sua dinâmica é regida por um conjunto de princípios e diretrizes que dão margem para os envolvidos renunciarem à posição que ocupam na rede de classificação socialmente estruturada, em prol da assunção de outros papéis e funções, estes personalizados (conforme salientou o Ogã da Terreira) e análogos aos objetivos da prática religiosa.

O ato de “descer do salto”, de retirar os calçados para vestir outras roupagens (os paramentos dos Orixás, as guias das entidades, entre outros), demonstra que, no âmbito da Terreira, os participantes admitem que estão propensos a dialogar com novos pontos de referência (isto é: reassentamentos⁵⁹).

Este senso de disposição, é consequência do sucesso dos Dirigentes em produzir e difundir o consenso em torno da importância dos elementos no contexto ritualístico. Afinal, se os médiuns não compartilhassem da mesma opinião acerca do lugar de cada um (princípio de ordenação) e da utilidade de cada objeto no contexto de ação das Giras, a sua associação (na forma de grupo) provavelmente não encontraria bases para se sustentar.

Por conseguinte, a ideia da instituição como *uma grande peneira* é interessante, pois genericamente o termo remete a ideia de “filtragem”, ou seja, ao ato de refinação de determinado material. Para os Dirigentes e outros médiuns que também lançaram mão da expressão durante a realização de conversas informais, quem balança a peneira (no sentido de determinar “*quem entra, quem permanece e quem sai*” da Corrente Mediúnica) é a espiritualidade. Porém, com base na contribuição do Ogã da Terreira e do Ogã

⁵⁹ Na concepção que Sutton (2011) apresenta, partindo da teoria de Richard Bauman a respeito da ação comunicativa enquanto performance.

de Atabaque e Cânticos, percebemos que a postura dos líderes tende a influenciar neste percurso:

*Ser Dirigente de uma casa religiosa é um trabalho complexo, porque você **lida com os extremos do ser humano**, as partes mais sensíveis, seja na tristeza profunda ou na fúria. Essa posição exige que você entre em contato com cada um. Por exemplo: um Zelador de Terreiro precisa conhecer tanto o lado bom quanto o lado ruim das pessoas que estão na Corrente [...] Quando existe algum conflito [...] **não se pode ir a favor de um e ir contra o outro, é preciso harmonizar**. Quando surge um problema, a gente busca resolver, tentando fazer com que as pessoas avaliem as suas atitudes, fornecendo orientações. Tem conflitos mais fáceis de solucionar, outros nem tanto. Não existe Casa que não tenha conflitos, se alguém disser que não existe, eu asseguro que está mentindo. Mas no nosso caso, quando enfrentamos situações assim, a Dirigente vai intermediando, buscando o diálogo, até atingir a tranquilidade. **O que pode ocorrer é que numa situação de desentendimento, alguma das partes opte por não participar mais das Giras. Isso acontece, mas sempre tentamos evitar**. Repassamos as informações para que as pessoas aprendam a identificar as energias, os sentimentos, e saber conviver melhor entre si, mas se naquele momento de conflito alguém opta por deixar a Casa, respeitamos a decisão. Mas eu compreendo que a Umbanda fornece essa base para os médiuns olharem para si e verem como podem encontrar soluções melhores. Umbanda também é autoconhecimento [...] Tanto que, a partir do reconhecimento de quem é o seu Orixá de Cabeça, você já começa a perceber melhor quem você é. As entidades também vão nos mostrando isso. Por isso o conhecimento é fundamental, o médium precisa compreender a filosofia da Casa, para poder entender os sinais do plano espiritual, usar as orientações para aprimorar as suas qualidades. E isso só é possível se os Dirigentes conseguem olhar para cada um, e reconhecer cada médium como sendo único (OGÃ DE ATABAQUE E CÂNTICOS - Entrevista 01, dezembro de 2017).*

O relato do interlocutor nos permite perceber que o estabelecimento de relações de proximidade entre os médiuns e os Dirigentes faz-se imprescindível para que a homeostase do grupo possa ser mantida e também restaurada com êxito. As orientações são elaboradas para serem redigidas em particular, evidenciando que existe a preocupação por parte da Yalorixá em fazer-se comunicar (isto é: encontrar modos de dizer para que aquilo que está sendo dito faça sentido a partir do ponto de vista do ouvinte). Na medida em que não privilegia uma versão em detrimento de outra, ao passo que também não menospreza alguma, os conflitos tentam ser resolvidos a partir do resgate dos pontos comuns dos discursos que se contrapõem.

Ademais, a partir dos relatos do Ogã da Terreira e do Ogã de Atabaque e Cânticos, é possível notar que a noção de diferença não aparece atrelada a noção de disparidade (em nível de importância). Do mesmo modo, a ideia do

“nós”, ou seja, da identidade grupal dos médiuns umbandistas, não dialoga com uma proposta de homogeneidade, mas sim de complementaridade – onde considera-se que as ações de todos estão interligadas em prol dos mesmos objetivos. Para a permanência dos médiuns na Corrente, faz-se essencial que os motivos pessoais que justificam a sua participação nos rituais sejam consoantes aos propósitos mais amplos das práticas religiosas⁶⁰ – dentre os quais está a promoção da caridade.

Segundo Silva (2006), a caridade pressupõe a constatação de uma diferença importante. Logo, de uma forma geral, o caridoso é aquele que, a partir de um exercício reflexivo (considerando-se ante o outro), chega à conclusão de que possui a capacidade de prover e faz uso dela. Sob este prisma, pode-se dizer que a caridade possui intenção niveladora (SILVA, 2006). Todavia, o seu exercício contribui paradoxalmente para evidenciar disparidades, considerando que o sujeito que está em condição de ajudar tende a ser reconhecido como nobre, bondoso, fraternal e solidário, e o sujeito que está em condição de aceitar ajuda passa a ser considerado incapaz de suprir as próprias necessidades de modo individualizado (SILVA, 2006).

Em consonância, quando ações caridosas passam a ser reconhecidas por um número considerável de pessoas no âmbito da sociedade, elas tendem a ser interpretadas como ações carismáticas (WEBER, 1999). Foi o que aconteceu com Seu Baiano e Dona Trindade, que antes do registro da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge em Cartório tornaram-se conhecidos na cidade de Clevelândia/PR pela disponibilidade em atender demandas que envolviam questões relacionadas a saúde até então consideradas “sem solução”. Porém, também não podemos esquecer que o casal adotou vinte crianças e adolescentes, fornecendo-lhe amparo e auxílio. Compreendemos que embora destas ações não demonstrem correlação direta com a instituição, as mesmas contribuíram para a propagação da imagem dos seus fundadores enquanto sujeitos engajados em causas que compactuam com as noções de bem-estar social, rendendo-lhes prestígio. Em relação aos atuais Dirigentes, percebemos que o interesse na participação de eventos que preconizam o trabalho em prol de causas sociais se mantém.

⁶⁰ De forma similar, este quesito fora abordado no capítulo anterior.

Por conseguinte, frisa Cardoso (2011) a reflexão sobre a ideia de carisma requer a compreensão daquilo que subsidia a ascensão dos sujeitos carismáticos. Em suas palavras:

[...] somente se conhece o perfil de um líder carismático, olhando o que está ao seu redor, o 'adubo' que o faz crescer. O perfil do líder é moldado e adequado aos anseios sociais que o circunda, como resposta a um conjunto de necessidades comuns e vigorosas [...] (CARDOSO, 2011, p. 101).

Consequentemente, o carisma não é algo que se conquista, mas, algo se faz reconhecer a partir de determinadas circunstâncias que agenciam a representação dos seus efeitos.

Analisando as considerações do autor junto aos primórdios do desenvolvimento das práticas umbandistas na cidade de Clevelândia/PR, identificamos que o êxito das ações dos fundadores já havia sido comprovado a partir do testemunho dos próprios consulentes. Logo, a institucionalização das formas de intervenção propostas (de forma isolada) pelo casal, surge como possibilidade de ampliar e assegurar a sua esfera de atuação. É a partir da sistematização das práticas de cura que as habilidades extra-cotidianas (WEBER, 1999) – ou seja, que o exercício do dom da mediunidade – passam a ser racionalizados.

Para Weber (1999):

A racionalização burocrática pode ser e tem sido muitas vezes um poder revolucionário de primeira ordem diante da tradição. Mas esta revoluciona, por meios técnicos e em princípio **'de fora para dentro'** – como o faz precisamente toda transformação no campo econômico –, **primeiro as coisas e as ordens**, e depois, a partir dali, os homens, e estes últimos, no sentido de uma modificação de suas condições de adaptação e eventualmente de um aumento de suas possibilidades de adaptação ao mundo circundante, mediante o estabelecimento de fins e meios racionais. Isto quer dizer a afirmação de que **a racionalização e a 'ordem' racional revolucionam 'de fora para dentro'**, enquanto **o carisma**, ao contrário [...] manifesta seu poder revolucionário **'de dentro para fora'** (WEBER, 1999, p. 327-328, grifo nosso).

Conforme apresentado no Capítulo 2, os primeiros passos rumo a legitimação das práticas umbandistas foram *em prol da ordem das coisas* diante das críticas por parte de representantes de outros segmentos. Inicialmente, a maior preocupação do Seu Baiano foi garantir que a integridade

das práticas umbandistas não fosse perturbada devido a sua “não oficialização” em termos institucionais. Portanto, as suas investidas voltam-se à conquista de espaço na cidade, buscando vislumbrar métodos seguros para lidar com as situações melindrosas através de órgãos competentes (já familiarizadas com o sistema burocrático). Em síntese, para evitar conflito, Seu Baiano opta por aderir ao mesmo sistema daqueles que lhe atacaram, devolvendo-lhes o troco ‘na mesma moeda’ (ou seja: também através da via institucional). Ao cumprir as exigências formais, os “ataques externos” diminuíram, segundo relataram os médiuns mais antigos. Assim, os Alvarás e o Estatuto de Regimento Interno foram instrumentos importantíssimos para a defesa da reputação da religião (e de seus representantes) no cenário local.

Na década de 1990, após o ingresso de Dona Trindade na vida política, verificamos que um jornal da época atesta a existência de “Centros de Umbanda” na cidade. Na mesma edição, consta uma reportagem sobre a construção da Igreja Matriz e as andanças do Monge João Maria pela cidade de Clevelândia.

Figura 33 - Reportagem sobre Clevelândia (1992)

8 - O ESTADO DO PARANÁ - ESPECIAL CLEVELÂNDIA/1992

PROJETO DE LEI MUDOU O NOME DO BAIRRO FRIGORÍFICO PARA "UBATÁ"

CÂMARA MUNICIPAL DE CLEVELÂNDIA

Estado do Paraná
Gabinete do Presidente
Clevelândia, 12 de maio de 1987.
Ofício n.º 05/87

PREZADO SENHOR:
Apesar do grande estuque enviado a Vossa Senhoria sobre a grafia do Projeto de Lei aprovado em Sessão da Câmara Municipal realizada no dia 05 do corrente, pela Senhora Vereadora Marcos Antonio Loyola e Valdir Antonio Wolke.

Valendo nos da oportunidade por reiterar a importância de elevada ordem e distinguida consideração.

Atenciosamente

Cláudio F.C. Valdeonori
Secretaria da Câmara

Item: 5r.
Osmarcy Bello Marinho
Xanxerê-SC.

Projeto de Lei n.º

SÍNTESE: Autoriza a mudança do atual bairro frigorífico e denominação de Bairro Ubatá e dá outras providências.

A CÂMARA MUNICIPAL DE CLEVELÂNDIA, ESTADO DO PARANÁ, DECRETA:

Artigo 1.º - Fica o atual bairro frigorífico, localizado neste município de Clevelândia, Estado do Paraná, e denominado BAIRRO UBATÁ.

Artigo 2.º - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Artigo 3.º - Revogam-se as disposições em contrário.

Fala das sessões em 05 de maio de 1987
Marcos Antonio Loyola - vereador
Valdir Antonio Wolke - vereador

JUSTIFICATIVA:

A denominação de bairro frigorífico, sempre teve a conotação de zona industrial na localidade, sem contudo estar de acordo legal quanto a sua regulamentação em termos de nome, porém a existência do localidade pelo nome antigo sempre a respeito na nível econômico que possui economia mista, e por utilidade está necessária vem a ser. E com isso no mesmo sentido a esse Caso de Lei, na qual o Sr. Osmarcy Bello Marinho solicita a alteração de nome, de bairro frigorífico para Bairro Ubatá, palavra de origem Tupi, que quer dizer: árvore doce, árvore das matas, madeira e madeira, de família das terrácolas.

Em, vereadores, neste ato o solicitante dos no momento para área de aproximadamente 3000 m², não só por isso, mas pela sua luta, pela sua história, pela que existe por Clevelândia, neste caso pelo que reside nesta homenagem, como reconhecimento do que foi por nós Clevelandenses.

Fala das sessões em 05 de maio de 1987
Marcos Antonio Loyola - vereador
Valdir Antonio Wolke - vereador

TEMPLO CATÓLICO

Na foto, Templo Católico, cujo projeto de Igreja (foto de pedras), foi uma doação do arquiteto Rubens Melauer. Igual a referência praça católica ou existe ainda uma praça em Ansburgo - Alemanha (do século 18), cuja obra foi restaurada pelo Engenheiro Alair Frans Martins (filho de Clevelândia).

O projeto data da administração Arnal Zardo (1959-1964) e a execução (da praça) data da administração José Guarniero (1964-1973). A partir da administração Ivovaldo Zardo (filho de Arnal) a apontada praça foi alvo dos vandalismos... Por ser uma praça dependente, na ocasião a conservação de sua beirada e a fim etc. e

administração Ivovaldo Zardo (1973-1977) sentiu na pele que o melhor era arborizá-la e, as árvores cresceram (foto), e hoje as mesmas ocorrem o referido Templo (veja-se a fotografia tirada pelo Foto Sertanista), dia 15 de corrente, da mansão do prédio do Sr. Viáctus Hoffner.

N.R.: Não se esqueça o porquê, desta cultura.
Ouvindo dizer na cidade, dias atrás, que o Prefeito Ivovaldo, passou em carro pela rua de árvores (foto) mas foi embargado pelos vereadores evangélicos com acesso na Câmara.

ONTEM...

BOJE..

DELEGACIA DE POLÍCIA

O cargo de Delegado Regional de Polícia, da Delegacia de Polícia desta cidade, atualmente exercido pelo Sr. Rui Taccio - 3.º Suplente de Delegado em exercício, da qual é exercido o Sr. Geraldo Cruz do Nascimento, de 2.ª Classe, e Derivado de 4.ª Classe o Sr. Dinar Sabatinski.

REMALHADEIRA

Vende-se uma máquina Remalha-dora - marca EXACTA Colbit n.º 12 (funcionando) preço R\$ 2.000.000,00. Aceito-se troca por máquina nova marca BROTHER. Ver e falar com Sr. Osmarcy na firma RDM Indústria do Vestuário Ltda., Rua Dr. Sílvio Konradt, 1530 - BOQUEIRÃO - Curitiba - PR.

COMARCA DE CLEVELÂNDIA

1ª Instância Judicial

Diretor: Sotomayor Sodato - Juiz de Direito.
Dra. Wilma de Sousa Mello Squarisi - Promotora de Justiça.
Nivaldo Bragança de Melo - Juiz de Paz.
Agostinho Santos - 1.º Substituto de Juiz de Paz.
Cláudio Lourenço Nogueira - 2.º Substituto de Juiz de Paz.
Arif de Lina Bello - Cartório Criminal e Oficial do Registro Civil e de Títulos e Documentos.
Nivaldo Agostinho Bragança - Juiz de Paz e Juiz de Direito.
Luzia Maria dos Santos Gabriel - Tabelã de Notas e Oficial de Registro de Títulos.
Cláudio dos Santos Gabriel - Juiz de Direito.
Nivaldo Bragança - Oficial do Registro de Imóveis.
Vera Mônica - Juiz de Direito.
Ademar Napolitano de Freitas - Juiz de Paz do distrito de São Francisco de Sales.
Dante Faverato - Juiz de Paz do distrito de Cui.
Henrique Martins José Luis Fontes Lorenzini - Auxiliar de Cartório Criminal.
Eustáquio Lima - Oficial de Notas.
Aquino Carlos - Oficial de Justiça e Maria Figueiredo - Servente.

Fonte: Cópia fornecida por Jesuel Bello (antigo morador da cidade).

Figura 34 - Centros de Umbanda noticiados no em Jornal (1992)

ESPECIAL CLEVELÂNDIA/1992 - O ESTADO DO PARANÁ - 11

CLEVELÂNDIA CONTA COM:

1 Prefeito (PDT); 1 Vice-Prefeito (PDT); 5 vereadores; 1 deputado estadual e 1 suplente de senador;

COMUNICAÇÃO

1 Rádio, Telefones, Telex, Tel. Rural, Correio. Recebe as imagens das TVs Globo, Bandeirantes, Rede S.B.T. e Rede Manchete. Lê jornais e revistas. SAÚDE.
2 Hospitais; 1 Posto de Saúde, Laboratórios Clínicos e vários Consultórios Odontológicos.
1 um terminal Rodoviário.

RODOVIA

A BR que liga União da Vitória ao Sudoeste paranaense passa à esquerda da cidade, próxima a divisa do município com o Estado 'Barriga Verde'.

CLUBES DE SERVIÇO

1 Lions Clube, Rotary e Movimento Serra;

EDUCAÇÃO

1 Colégio Agrícola; 1 Colégio; 2 Grupos Escolares e várias escolas na cidade e no interior do município.

ESTABELECIMENTOS DE CRÉDITO

Banco Brasileiro de Desconto S.A. - Bradesco (o primeiro a se instalar na cidade - 1956, na época, Banco Indústria e Comércio de Santa Catarina S.A. - INCO);
BAMERINDUS, O banco da nossa Terra; BANCO DO BRASIL; BANESTADO e Caixa Econômica Federal.

INDÚSTRIAS

OLVEPAR, empresa grande compradora e exportadora de SOJA, proprietária da até então Usina Hidrelétrica da Municipalidade, no Salto Claudelino, no Rio Chopim.
CAMIFRA - Serraria e Laminadora; proprietária de Reflorestamento de Pinus, os quais já vem industrializando;
ULTRAPLAC, Laminadora; Laminadora São Luiz e outras de pequeno porte. 1 Fábrica de Calçados; 1 Fundação e Fabricantes de Tornos p/Laminadoras (AGROESTE); e outras como sejam: Fábrica de vasos de Xaxim, de móveis, esquadrias, Funilaria, Ervateira, Malharia, Torrefação de café, etc.

COMÉRCIO

1 Hotel (Nevi) - Apart. com café pela manhã; 1 Hotel (só hospedaria); 4 Postos de Gasolina; e várias Lojas, Lanchonetes, Churrascarias, Açougues, Padarias, Supermercados e outros estabelecimentos de médio porte.

ÔNIBUS CIRCULAR

1 ou 3 que circula na cidade, de propriedade da Prefeitura, segundo alguns usuários dos mesmos, as viagens são gratuitas... basta possuir a competente Carteirinha expedida pela Prefeitura na Capital do Estado, só os 'MAIORES DE (65) ANOS... gozam dessas regalias.

DIVERSÕES

1 Clube Cultural Clevelandense, Soc. Operária Guafra, CTG Vaqueiros da Querência, (1) Cinema, Sociedade Hípica Clevelandense, Estádio de Futebol Max Shikshimidt, Centro Esportivo Ivaldo Zardo, Parque de Exposições e Cartódromo.

ASSOCIAÇÕES DE CLASSES

2 Sindicatos; 1 Associação Comercial; 1 Associação de Pais e Mestres; 1 Associação dos Acadêmicos; 1 Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais; 1 Associação dos Alcoolátrix Anônimos; 1 Associação dos Professores Municipais Clevelandenses e 1 Associação dos Produtores Rurais do Assentamento Butiá.

RELIGIÃO

Predomina a Católica. Entretanto, existem na cidade várias Igrejas Evangélicas, a saber: Assembléia de Deus, Irmãos Menonitas, Quadrangular, Batista, Luterana, Testemunha de Jeová, Adventista do Sétimo Dia, Vários centros espíritas (linha branca, Umbanda e terreiro).

CAMPO SANTO

1 Dos primeiros habitantes (desativado), porém, respeitado como Praça
1 Servindo para sepultamento dos atuais habitantes (claro, quando Deus, os levat).
1 Municipal, recentemente implantado na saída para Mangueirinha (no dito de alguns populares: que não foi ainda inaugurado).
1 Casa Funerária.

CAMPO DE AVIAÇÃO

O mais perto da cidade - (Campo de Pousa) distante da cidade 18 km - pertence à vizinha cidade de Abelardo Luz - Sta. Catarina.

HABITANTES

Clevelândia possui 18.058 habitantes.

EXPEDIENTE

Suplemento especial Clevelândia - Paraná
Diretor-Responsável: Guaracy B. Marinho (Registro DRT-PR n.º 21)
Elaborado por Guaracy B. Marinho
Composição e Impressão: Editora O Estado do Paraná

FRASES

De então

"Quem não se sente satisfeito em Clevelândia que se mude."
(Nuta Bello, vereador por (13) anos e então Prefeito de Clevelândia, em público).

"Guaracy nunca escreveu no seu Jornal velho ou anúncio escreva cidadão".
(Coronel Manoel Lustosa Martins, vereador e então Prefeito de Clevelândia, em público).

"O Prefeito" deverá sempre continuar a dirigir o movimento da edificação com a melhor direção possível."
(Padre Achiles Saporiti Vacca, então vigário de Palmas, ver na Câmara o requerimento do mesmo reivindicando para a Mitra a "doação" feita de 300 alqueires de terras pelo Alferes Manoel Ferreira Bello para a formação de uma Freguesia).

"CLEVELÂNDIA É UMA MÃE DESAMPARADA"
(Turibio Bueno de Freitas, então candidato a Prefeito de Clevelândia, no jornal O SUDOESTE).

"Cidade Portal do Sudoeste"
(Padre Abramo Franchin, ex-vigário da Paróquia de N.S. da Luz, nos programas de Festa).

"Clevelândia dá (10) passos prá frente e (15) prá trás".
(Lauro Leão, aposentado dos Correios e Telégrafos)

"Guaracy Marinho, disse que nesta praça tem cabeça de burro enterrada. Mas nós já desenterramos."
(Ide Zardo, ex-Prefeito de Clevelândia, por (2) mandatos, no comércio junto com o candidato Richa ao governo do Estado)

"Eu não disse que tem cabeça de burro enterrada na praça, disse que tem praça do Pe. Saporiti."
(Guaracy B. Marinho, pioneiro das Artes Gráficas em Clevelândia e pioneiro da Imprensa no Sudoeste, com os jornais "O MUNICÍPIO" e "O SUDOESTE")

De ontem

"Clevelândia não é por teres um certo número de anos que envelheceste, pois somente envelhece quem abandona o ideal, e tu, és tão jovem quanto a tua Fé."
(Lenira Maria dos Santos Gabriel, Tabeliá, da comarca de Clevelândia).

"Seu Guaracy, o Sr. já falou com o seu Humberto, o seu Jenyr, disse que não vai fazer nenhuma Mensagem por causa dos problemas que ocorreram na Prefeitura".
(Ivanildes, recepcista da OLVEPAR, na sala de recepção, o Sr. Jenyr Crestani (PDT) é Vice-Prefeito de Clevelândia).

"Marinho fale com o alfaiate Rosalvo que ele te conta quantos tijolos o "Rizo" ganhou da Prefeitura para ele construir o prédio dele."
(Setembrino D'Ávila, é fotógrafo, na cidade)

"Vou doar a minha caneta" Parque 61 ao museu de Clevelândia que comprei em Videira-SC."

De Hoje

(Ibê Loyola, é Contador, em Clevelândia)

"São João Maria dizia que Clevelândia ia virar num porungal."
(Manoel Bento Pacheco (78) anos, bisneto do primeiro habitante de Clevelândia, José de Lima Pacheco).

"O Emblema-símbolo, de autoria de João Arnt, é representado por um círculo onde a metade é um carro de boi e metade uma engrenagem industrial, a primeira metade representa o meio de transporte usado pelos moradores que há 100 anos aqui chegaram."
(João Arnt, é mecânico de caminhões e automóveis desde os aurores tempos da Continental).


"Em Curitiba o transporte gratuito urbano é só para "maior de 65 anos". Aqui é para todas as idades, sem distinção de credo ou raça."
(Juarez Flores, Secretário Municipal de Educação, Cultura e Esporte).

HUMOR

Espiando no muro da Prefeitura de Clevelândia a administração BORTOLINI/CRESTANI (PDT).

DIÁLOGO

O MAGRO - "Você que mora em Clevelândia, participa deste projeto de desenvolvimento civilizado?"
O GORDO - Eu não. Mas já estou pensando aproveitar a oportunidade...
O MAGRO - Que oportunidade me falas.
O GORDO - Ora bolas. É voz corrente que a administração BORTOLINI/CRESTANI está dando tijolos, areia, britas, etc. a quem quiser construir na cidade.
O MAGRO - Será que isso não dá impeachment?
O GORDO - Já que não deu até agora não dá mais...
O MAGRO - Vou pedir também.
O GORDO - Vá logo antes que se esgote o estoque.



DESTACAMENTO DA POLÍCIA MILITAR

O destacamento da Polícia Militar - CPI 3.º BPM 1.º CIA 2.º Pelotão, destacado na cidade, seus elementos são os seguintes:
2.º Sgt. QPM Altevir Pimentel Pinto;
CB QPM Sérgio Luiz Agostini;
SD * Benedito Gritem de Oliveira;
SD * Iracy Kotoski de Oliveira;
SD * Roberto Cerbaro;
SD * Sérgio Luis Sendeski Silveira;
SD * Eliandro Carlos Ferreira Bueno;
SD * Cesar Augusto Ficanha;
SD * Antonio Braz Saldanha;
SD * Antonio da Silva Machado;
SD * Ademir José dos Santos e
SD * Antoninho Joaquim Damo.
O ajudado destacamento, segundo o Sargento Altevir Pimentel Pinto, conta com uma única viatura, à qual não para e os seus componentes estão vigilantes durante às 24 horas para manter à segurança na cidade.

Fonte: Cópia fornecida por Jesuel Bello (antigo morador da cidade).

Segundo Dona Jurema, os Centros de Umbanda a que a reportagem faz menção se instalaram após a fundação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, e foram fundados por médiuns que se desenvolveram na Terreira. Neste sentido, podemos considerar o Seu Baiano enquanto o “Zélio Moraes do sudoeste paranaense”, visto que os interlocutores resgatam a sua imagem e a sua trajetória para discorrer acerca da proliferação das práticas religiosas no cenário regional, atribuindo-lhe o caráter de propagador da Umbanda.

Já a respeito dos cenários de disputa (BOURDIEU, 1996), percebemos que o interesse do Seu Baiano não residia em conquistar mais adeptos (visto que a Corrente Mediúnica, na época, possuía um processo de triagem rigoroso). Sua finalidade era promover a naturalização das práticas umbandistas. Supõe-se, pois, que assumir o diálogo com o catolicismo foi uma estratégia para tanto. Afinal, ao evidenciar o que a Umbanda possuía em comum com a cultura majoritária ao invés de colocar-se diretamente em disputa com ela (e assumir o risco de sofrer ameaça), foi essencial para a consolidação da Terreira.

Assim, verifica-se que a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge não se posiciona ante as demais instituições religiosas e sistemas de crença como um núcleo de produção de Grandes Relatos⁶¹ (verdades intocáveis e generalistas). Isso porque, tal qual mencionado, o seu discurso é reflexo da política de funcionamento, que abrange o englobamento e o manejo de meta-narrativas⁶² religiosas (práticas alternativas de exercitar a fé). Ao invés de muros, a tentativa é construir pontes, isto é: meios-caminhos.

Daí as raízes do princípio da “não exclusividade”: todos os participantes das Giras efetuadas na Terreira estão autorizados a comparecer em cultos e missas (e parte dos médiuns assume abertamente que o faz). É na interface com a diversidade do campo religioso (BOURDIEU, 2011), que os representantes da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge buscam aperfeiçoar as suas formas de compreender a realidade para melhor intervir sobre ela.

A este respeito, comenta Prandi (2004, p. 225):

Desde o início as religiões afro-brasileiras se fizeram sincréticas, estabelecendo paralelismos entre divindades africanas e santos

⁶¹ No sentido que Lyotard (1988) emprega o termo.

⁶² *ibidem*

católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a frequência aos ritos e sacramentos da Igreja católica [...] é muito comum, mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declaram católicos, embora sempre haja uma boa parte que declara seguir a religião afro-brasileira que de fato professa. Isso faz com que as religiões afro-brasileiras apareçam subestimadas nos censos oficiais do Brasil, em que o quesito religião só pode ser pesquisado de modo superficial.

As considerações do autor acerca da representação da Umbanda nos censos parecem se adequar à realidade clevelandense, conforme os dados da tabela abaixo nos permitem visualizar:

Tabela 1 - Pesquisa sobre religião no município de Clevelândia/PR

Religião			
SEM RELIGIÃO	359		peessoas
BUDISMO	6		peessoas
CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA	14.124		peessoas
CATÓLICA ORTODOXA	5		peessoas
ESPÍRITA	52		peessoas
EVANGÉLICA	2.661		peessoas
TESTEMUNHAS DE JEOVÁ	5		peessoas
TRADIÇÕES ESOTÉRICAS	4		peessoas
OUTRAS RELIGIOSIDADES CRISTÃS	23		peessoas

Fonte: IBGE (2017).

Analisando as opções de resposta cadastradas pela estimativa do IBGE (2017), de imediato é notável a ausência das religiões afro-brasileiras enquanto possibilidade/opção de resposta. Neste quesito, podemos verificar que a Umbanda ainda possui dificuldades para conquistar visibilidade em matéria de estatística. Obviamente, isso não diminui a importância dos trabalhos realizados no âmbito da Terreira e de outros centros que já abriram e fecharam as suas portas na cidade, mas evidencia algumas contradições.

Comentando o fato com o Ogã da Terreira e outros médiuns, foi possível perceber que em relação à cidade de Clevelândia/PR esta ausência tende a ser justificada a partir de dois argumentos: a) “*grande parte dos*

médiuns não reside na cidade” e b) “existem muitas pessoas que frequentam a Casa (Assistência), mas quando questionadas sobre a religião nas ruas, negam que já estiveram lá dentro”.

Para além destas suposições, acreditamos que o fato de a Umbanda poder facilmente ser enquadrada tanto no item “*tradições esotéricas*”, quanto em “*outras religiosidades cristãs*” e/ou “*espírita*” dificulta a caracterização do seu número de frequentadores (sejam os médiuns ou os consulentes). Consequentemente: se de um lado, a “*não exclusividade*” preconizada pelos umbandistas contribui para a conquista de simpatizantes e adeptos, de outro, pode-se supor que a postura contrária por parte de outros representantes religiosos (que prezam pela fidelidade e temem a “*migração*” do seu público) pode dificultar a tomada de posicionamento por parte dos primeiros. Sob a ótica dos interlocutores, assumir publicamente a identificação com a religião hegemônica (Católica Apostólica Romana) pode parecer mais confortável, na medida em que evita indagações:

Aqui na Terreira nós prezamos pela formação do médium, queremos que ele aprenda a construir uma igreja em seu interior, compreende o que eu quero dizer? É fundamental manter uma conduta coerente e exemplar. Caso contrário, podem dizer que as nossas falhas estão ligadas aos princípios da religião de Umbanda. Sabendo desse risco, temos que cuidar para não dar margem para comentários negativos. Por isso é importante que o médium precisa esteja disposto e se dedique. É assim que ele é preparado para responder aos questionamentos que podem surgir, por parte daqueles que não conhecem a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge e os trabalhos aqui realizados (DIRIGENTE ADMINISTRATIVO - Entrevista 02, dezembro de 2017)⁶³.

Lamentaram os médiuns da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge o fato de alguns adeptos de religiões pentecostais caracterizarem a Umbanda como “*coisa do diabo*”, ou “*bruxaria*”. Através dos relatos de confronto direto

⁶³ O relato do Dirigente Administrativo afina-se perfeitamente a um registro efetuado em Diário de Campo. Segue, portanto, a reprodução integral de uma pequena parte do texto: “[...] andando pelas ruas da cidade, deparei-me com uma Igreja Evangélica onde estavam reunidas pessoas na porta da frente, ainda fechada. Decidi interagir com elas pedindo se elas sabiam onde ficava a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge. Eu já sabia o endereço, porém, no momento, foi a pergunta mais sensata que pensei em fazer para ter uma ideia de qual seria a reação das pessoas. Não obtive respostas, ou, melhor: obtive questionamentos como resposta. “Mas você é da Umbanda?”, “Mas o que você está procurando lá?”, “Isso não é de Deus”. Eu respondi disse que não “era” da Umbanda e que estava fazendo uma pesquisa na cidade. Aí, então, surgiu a pergunta: “Mas o que você quer saber lá?”, “Mas o que você está procurando?”. De qualquer forma, indicaram o endereço. E o endereço correto. Pensei que nas próximas oportunidades eu poderia me apresentar como umbandista para ver qual seriam as ponderações seguintes (DIÁRIO DE CAMPO, 17 de julho de 2017)

(sobre situações envolvendo intolerância ou manifestações de cunho discriminatório) foi possível perceber que os ataques são pessoais (dirigidos aos indivíduos de modo isolado e não à instituição em si)⁶⁴.

Em contrapartida, entre os umbandistas foi possível verificar a postura crítica face a distribuição de panfletos e da chamada “conversão religiosa”, algo muito presente no vocabulário dos pentecostais:

Não adianta você ficar querendo bater boca com uma pessoa, querendo que ela engula a sua religião, isso não existe! Pratique bem a sua e deixe a do outro em paz [...] Nós sempre orientamos os médiuns em relação à disciplina, de como receber as pessoas na Terreira, sempre procurar ser educado com todos, independente de qualquer coisa. A nossa preocupação é a responsabilidade, pra você manter uma casa religiosa, você precisa ter muita paciência, tolerância e jogo de cintura (DONA JUREMA - Entrevista 02, novembro de 2016).

Na Umbanda ninguém é convertido, você vem porque você quer. Não distribuimos panfletos (OGÃ DA TERREIRA - Entrevista 01, setembro de 2017).

A Umbanda, para quem leva a sério, não precisa estar falando para qualquer um e muito menos convidando. Não precisa convencer as pessoas, esse é um grande diferencial. A pessoa entra aqui em casa, para outras finalidades, e a gente não fica indicando: “olha, isso aqui é um Centro”. O interesse tem que partir das pessoas. Só convidamos quem manifesta a vontade de participar abertamente (DIRIGENTE ADMINISTRATIVO - Entrevista 01, novembro de 2017).

De fato, a melhor propaganda da Umbanda é o famoso “boca-a-boca”, foi assim que no início a Terreira conquistou notoriedade e parece ser assim desde então. Entre os munícipes, principalmente entre pequenos empresários com os quais tive a oportunidade de interagir rapidamente, Dona Jurema e Seu Valdir (esposo) são muito conhecidos. Da mesma maneira que os fundadores, os atuais Dirigentes são vistos como pessoas extremamente acessíveis e prestativas⁶⁵.

⁶⁴ Por exemplo: durante conversa informal, uma das mulheres que faz parte da Corrente Mediúnica relatou que em seu ambiente de trabalho, ao dispor-se a compartilhar o lanche da tarde, um de seus colegas cuja religião é contra o uso de imagens, rejeitou a oferta dizendo que não queria ser “enfeitado com comida de macumba”. Daí a preocupação dos Dirigentes com a formação individualizada. Os Dirigentes acreditam que conhecendo as leis da Casa e a Doutrina religiosa, os médiuns tornam-se capazes de defender-se de acusações sem precisar fomentar a eclosão de um circo de ofensas.

⁶⁵ “Eles fazem muita caridade” foi a frase mais ouvida ao longo de conversas com os munícipes. Cabe mencionar que os relatos de munícipes, ouvidos em praças e vias públicas (comércios, praças, padarias) foram mais positivos em relação a imagem da Umbanda do que os relatos de pessoas que, na ocasião da conversa, encontravam-se muito próximas (ou dentro) de estabelecimentos religiosos.

Agora, sobre alguns pontos semelhantes entre rituais efetuados na Terreira sob os rituais católicos, verificamos que durante a participação na Missa Sertaneja, onde a figura do caboclo é homenageada, metaforicamente a Igreja veste a roupa da Gira, trazendo elementos que também estão no Congá de Dona Jurema:

Figura 35 - Missa Sertaneja (2017)



Fonte: A autora (2017).

Estudos efetuados por Teixeira (2005) e Sanchis (1992) destacam, neste sentido, que o próprio catolicismo oficial é plural e se desenvolve por mecanismos de fagocitose, ou seja: não pode ser considerado “inflexível e impenetrável”. Apesar da organização dos ritos manter determinado padrão, as interpretações do conteúdo ministrado (tanto por parte do padre quanto por parte do público) apresentam variações específicas. Deste modo, considerar o catolicismo oficial como “o verdadeiro catolicismo” ou “o catolicismo puro” é um grande equívoco (MESQUITA, 2015; OLIVEIRA, 1976).

Reconhecemos que enquanto na missa se homenageia a vida, na Gira se homenageia o *post-mortem* de uma mesma figura. No primeiro caso, notamos que o discurso construído em torno da identidade do Caboclo é

supostamente produzido por ele próprio (na condição de entidade), e na segunda ocasião, assume-se a autoridade daquele que fala pelo caboclo (na condição de indivíduo e não de guia espiritual). Isto é: muda o lugar da fala, o seu endereçamento e a forma de representação.

Na Umbanda, percebemos que as características dos Caboclos diferem daquelas apresentadas na Missa (as quais dialogam estreitamente com a ideia do “homem caipira”, que mora no interior, agricultor de subsistência), pois envolvem a questão dos arquétipos. Na Terreira, o Caboclo é caracterizado como observador, corajoso, guerreiro e conhecedor das propriedades da natureza, apresentam-se parrudos e fortes. A ênfase não recai nas atividades econômicas ou na localização geográfica: rejeitam-se os limites físicos e/ou materiais para a sua caracterização. Nesta linha de raciocínio, podemos supor que os rituais umbandistas têm potencial para propor novas insígnias. É também neste sentido que concebemos a Terreira enquanto ponto de encontro e reformulação, visto que a dinâmica dos seus rituais propõe o diálogo com denominados personagens que fazem parte do imaginário social da localidade, a partir do afastamento de concepções etnocêntricas.

Voltando a década de 1960, percebe-se que na época da Fundação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, os serviços de saúde estavam se estruturando, de modo que provavelmente muitos dos que não tinham condições de pagar uma consulta, recorriam a Terreira. Mas, como bem salientou a Dirigente, nem todos que comparecem às Giras ou aos atendimentos individuais o fazem em decorrência de necessidade, também existe a curiosidade em relação ao misticismo que as práticas da Umbanda envolvem (*como “ler as cartas”, “ver a sorte”*). Assim, muitos se deslocam até a Terreira movidos pela curiosidade, pois existe um certo ar de mistério que envolve a religião:

Ogã da Terreira: além da curiosidade, de ver “por que que eles dançam?”, no fundo eles [da Assistência] querem saber se alguma coisa bem íntima deles, eu sei. Por mais que eu não conheça a pessoa, nunca tenha visto, ele só vai acreditar no médium incorporado, se ele falar exatamente aquilo que ele quer ouvir. Nem tanto a necessidade de uma doença.

Pesquisadora: tem muito o interesse na busca por previsões?

Ogã da Terreira: Sim, é exatamente isso. O prever para frente, é uma situação. As vezes ele quer fazer um negócio, está em dúvida, não sabe se faz ou não. Outras vezes um caso amoroso... é muito comum

se consultar as entidades até mesmo em casos de divórcio, separação (OGÃ DA TERREIRA - Entrevista 02, outubro de 2017).

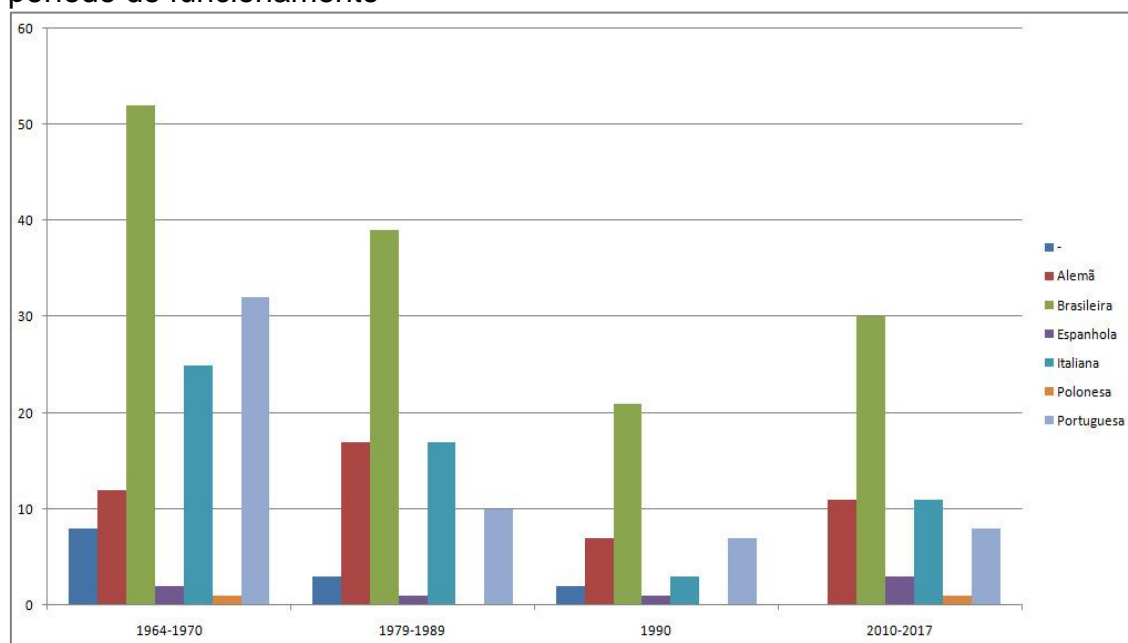
De fato, entre os consulentes, foi possível constatar que a Terreira goza de “status oracular”, onde além da cura, se buscam previsões. Foi possível perceber, ainda, a manifestação de preferências: alguns pedem para ser atendidos por médiuns específicos, nem que seja necessário aguardar mais tempo na Assistência para tanto. Isso demonstra como a dinâmica ritualística propicia o estreitamento de vínculos entre o atendente e o assistido⁶⁶.

Notamos que alguns médiuns são mais claros nas comunicações verbais, e geralmente estes são os mais procurados. Por parte dos próprios, a eloquência é atribuída a entidade). Ademais, a manifestação de preferência sofre modificações dependendo do tipo de Gira e também do objetivo dos frequentadores em relação as modalidades de intervenção ofertadas.

Observando os rituais foi possível perceber que o público é tão diversificado quanto os motivos da procura, e assim também ocorre em relação aos membros da Corrente Mediúnica: algo que não é novidade, segundo demonstram os resultados da pesquisa documental:

⁶⁶ Durante a primeira vez que tomei Passe na Terreira, fui atendida por um médium não incorporado. Ele pediu que eu permanecesse em pé com os olhos fechados. Fiquei em silêncio e ele também – somente ao final proferiu algumas palavras (trechos de orações cristãs). Em seguida, solicitou que eu estendesse o braço e colocou na palma de minha mão uma folha de laranjeira, dizendo: “guarde num lugar onde só você sabe onde fica”. Agora pode retornar para o seu acento, e dizer para a Mãe Pequena que você quer ser atendida pela entidade da Jurema. Perguntei o porquê da orientação, e o médium respondeu: “Acredito que ela pode te compreender melhor, neste momento”. Fiquei “com uma pulga atrás da orelha” (porque não havia dito uma palavra sequer durante o Passe) e segui as suas orientações.

Gráfico 1 - Médiuns da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge ao longo do seu período de funcionamento



Fonte: A autora (2017).

Para construir o Gráfico, utilizamos como parâmetro os registros dos Livros de Presença da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge. Consideramos os registros que datam o primeiro mês (janeiro) e o último mês (dezembro) dos anos de 1964, 1979, 1989, 1990, 2010 e 2017), e, em sequência, reagrupamos estes dados para facilitar a sua visualização⁶⁷.

Percebemos que a época da fundação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge consagra-se enquanto o período de maior participação de médiuns com sobrenomes de origem italiana. Porém, quando nos anos 70 e 80 a presença de indivíduos com sobrenomes de origem alemã aumenta na Terreira, o número de indivíduos com sobrenome de origem italiana diminui. Já na década de 1990, o número de italianos decai significativamente e o número de médiuns em geral também.

Entre 2010 e 2017, período em que Dona Jurema assume a direção dos trabalhos religiosos, nota-se um pequeno aumento no número de associados. De todo o modo, a presença de participantes com sobrenomes brasileiros é destaque em todas os períodos. Tal constatação fortalece a hipótese de que as práticas umbandistas contribuem para retirar determinadas práticas religiosas, (outra negligenciadas) da clandestinidade. Práticas estas, marcadas pela

⁶⁷ Apêndice II - Gráfico 1 (detalhado).

carnavalização, conforme nos mostram Zulien e Pereira (2006), e não pelo silêncio abissal das catedrais; pela relação cumplicidade entre os representantes religiosos (monge, curandeiros), e não pela política do rebanho. Conforme ilustrado no Capítulo 3, estas características estão presentes nos rituais da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, marcados pela riqueza de cores, música e presença de imagens coloridas.

Neste sentido, como bem frisa Prandi (2004), a Umbanda é uma religião de pequenos grupos e não uma religião de massa, pois os indivíduos se congregam em torno de uma Mãe (ou Pai) de Santo, dispondo-se a aderir aos seus padrões de socialização. A forma de organização em torno de um líder e de suas regras (desde que respeitados os postulados básicos da religião⁶⁸) é o que define um terreiro de Umbanda – conforme pontuou também o Ogã de Atabaque e Cânticos. O líder possui liberdade para manejar as formas de significação que as práticas religiosas produzem, e, neste sentido, verificamos que o discurso da Dirigente é plural, entrecruzado pela multiplicidade. Em relação aos médiuns, estes são considerados protagonistas da instituição pela Dirigente. A Mãe de Santo os considera parte da história da Terreira e dificilmente não os referencia ao falar das práticas.

A este respeito, percebemos que a relação familiar e de proximidade que o convívio religioso propicia entre os umbandistas contribui para a formação de laços afetivos entre os médiuns⁶⁹. Passando a fazer parte da Corrente, os indivíduos são convidados para comemorar conquistas, celebrar aniversários, dentre outros. Não é à toa que muitos médiuns descrevem a Corrente como uma “segunda família”, e a instituição como “uma segunda casa” – conforme o fez certa vez o Ogã da Terreira ao se despedir numa noite de Gira: “*agora vou para a casa*” – referindo-se à sua residência – “*ou melhor, para a minha outra casa!*”.

Verificamos, neste sentido, que os Dirigentes incentivam a interação entre os adeptos. Tanto que ao mencionar a intenção de ampliar a área da

⁶⁸ Assegurados na Carta Magna da Umbanda, idealizada por Ortiz Belo de Souza. A mesma encontra-se disponível nos sites das Federações de Umbanda (inclusive a do Estado do Paraná – FUEP: <https://www.fuep.org.br/artigos-e-textos/349-2/>).

⁶⁹ Um aspecto interessante, são as fases de desenvolvimento mediúnico, pois estas estimulam associações de compadrio e apadrinhamento (como é o caso dos Batismos). O Ogã da Terreira e a Mãe Pequena, por exemplo, possuem mais de quinze afilhados, os quais costumam lhes visitar com frequência.

instituição, o Dirigente Administrativo destacou o objetivo de construir uma sala de estar para que os médiuns possam permanecer mais tempo no local, antes e/ou depois da conclusão das atividades religiosas. Conforme retratado no Capítulo 3, esta já é uma prática costumeira, e embora a instituição atualmente não conte com um espaço exclusivo para pequenas reuniões, podemos perceber que a sua estrutura física (e forma de disposição) contribui para o estabelecimento de relações de proximidade:

Figura 36 - Estrutura Física da Terreira (vista de cima)



Fonte: A autora (2017).

Analisando a planta, percebemos que entre a Terreira e a Casa de Dona Jurema existem áreas de transição, onde os médiuns circulam com as suas

roupas “de rua” e suas roupas “de Gira” nas sacolas. Deste modo, tal qual o poço da escada que Bhabha (2007) faz menção, os corredores se constituem enquanto espaço de flexibilização de fronteiras, onde o público e o privado, o sagrado e o profano se encontram e se misturam. Se fundem.

Por este motivo, conforme pontua Rohde (2010): não há possibilidade de teorizar a respeito da Umbanda a partir de uma ideia de identidade definida a priori, ou seja, uma estabilidade forçada, visto que o universo da Umbanda é fluído, marcado pela mobilidade constante. Assim:

Aquilo que mais importa na umbanda, e também que torna possível compreender esse universo de práticas e crenças espirituais-religiosas como uma unidade múltipla - o seu fundamento espiritual - reside não nas diferenças de manifestação, de expressão, do modo de fazer a espiritualidade, nem na sua identidade cultural formal estabelecida que embasa definições e recortes precisos, seguros, mas em noções e valores muito amplos que, em vez de isolar os tipos específicos de religiosidade, dentro ou fora do universo umbandista, aproxima-os todos salvaguardando suas liberdades de ser, suas singularidades (ROHDE, 2010, p. 21).

De forma congênere, argumenta o Ogã de Atabaque e Cânticos:

Aqui na Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, conforme o tempo foi passando, tivemos que acompanhar as mudanças. Não dá para ficar engessado, se não a gente estagna e não cresce. Onde não existe movimento, não existe evolução. É obvio que existem fundamentos que não mudam e que devem ser mantidos. Mas não se pode parar no tempo (Entrevista 02, dezembro de 2017).

Isso implica em considerar os terreiros de Umbanda enquanto agências transformadoras, e não como núcleos fomentadores de meros *paralelismos* – utilizando a expressão de Ferreti (1995). As práticas umbandistas incitam o diálogo intercultural e a partir dele propõe novas formas de agregação, novas formas de perceber e conferir significado ao universo das relações humanas. É assim que a religião se expande: pelas suas ramificações. Neste sentido, percebemos que a tese da inversão simbólica (ou democratizante) que nos apresentam Birman (1963) e Cupertino (1976) - apesar de ser importante para a compreensão do processo de legitimação da religião de uma forma geral - não dá conta de explicar a complexidade dos rituais umbandistas, que se estruturam a partir da singularidade das áreas de intersecção que fomentam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir desta pesquisa foi possível perceber que as estratégias utilizadas pelos médiuns e Dirigentes em prol da legitimação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge perpassam as esferas: a) institucional (através do credenciamento da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge junto ao Conselho Mediúnico do Brasil e Federação Paranaense de Cultos Afro-Brasileiros), b) familiar (pois a instituição foi fundada pelos pais da atual dirigente, e esta tem a intenção de deixá-la sob o comando do filho), c) da saúde (intervenções voltadas a promoção da cura bem-sucedidas contribuem para o reconhecimento da eficácia do trabalho dos médiuns), d) da caridade (a qual permite o enaltecimento do caráter moral dos médiuns e Dirigentes), e) da participação dos seus representantes na política (como foi o caso da fundadora), **mas, sobretudo**, e) através da articulação de formas de religiosidade não-institucionalizadas (como é o caso do catolicismo popular, uma prática tradicional no município de Clevelândia/PR).

Olhando para o passado da cidade, vemos que inicialmente as práticas religiosas do catolicismo oficial caucionaram o estranhamento da população local, desfamiliarizada com a mediação das instituições para acessar o sagrado. Nesta perspectiva, as primeiras estratégias da Igreja visam o diálogo com a população, e somente quando os sulistas se tornam majoritários é que adquire força para se interpor às práticas do catolicismo popular (ou luso-brasileiro). Na década de 1960, a Terreira consegue concretizar o que muitas vezes a Igreja tentou fazer de forma veemente, mas fracassou: ela reúne as práticas populares em seu interior, e, ao invés de reforma-las, propõe a sua associação. Vemos, pois, que é justamente porque propõe o divórcio entre identidade religiosa e etnia que a Terreira constrói a sua trajetória.

Neste sentido reconhecemos que as suas práticas têm intenção de conferir autoridade aos híbridos que ocorrem em seu interior, pois através das múltiplas formas de acesso que oferta, também influencia a transformação da cidade. Portanto com base nas considerações de Bhabha (2007) consideramos que o processo de legitimação da Umbanda na cidade de Clevelândia, traz à tona os problemas de juízo e identificação que embasam o espaço político de sua enunciação (BHABHA, 2007), promovendo um

sincretismo que extrapola o âmbito sagrado, pois incita o convívio e a formação de vínculos sociais. Eis a sua alquimia ideológica (BOURDIEU, 2011).

Em relação ao convívio com outras modalidades religiosas, observamos que a evitação de conflito é amplamente considerada. Neste viés, um aspecto que nos chamou a atenção, foi que apesar do ritual apresentar componentes típicos das práticas religiosas africanas (a língua Iorubá, as formas de se vestir durante as Giras, entre outros), o discurso voltado ao externo possui caráter cristão. O nome de Jesus Cristo é citado sempre no início das Giras, mas as saudações são feitas para os Orixás, os pontos cantados também fazem menção aos Orixás.

Entre os atrativos da Terreira, sob a ótica dos médiuns, podemos dizer que a instituição é caracterizada como uma espécie de centro de capacitação, pois na medida em que iniciam o desenvolvimento mediúnico, tornam-se protagonistas e deixam de ser coadjuvantes. Ocorre uma mudança de status importante, a qual não se dá por vocação, mas por missão, pelo chamado, e exige responsabilidades específicas, dentre as quais está: proteger a imagem da Umbanda.

“Mediunidade não se pendura no cabide”, conforme costuma dizer a Dirigente Espiritual, “portanto tende a permanecer aqui somente quem está disposto a levar a Umbanda para sua vida também, e não apenas trazer os seus problemas [...] Também precisamos pensar nos problemas dos outros. Por isso a gente diz que a Terreira é uma grande peneira. E funciona essa peneirinha, em! (risos)” (DONA JUREMA - Entrevista 08, dezembro de 2017).

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, E.; RAMALHO, L.; RIBEIRO, M. V. **História da sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1980.
- AMADOR, M. C. P. Guerra do Contestado: marca o fim e o início de modelos de desenvolvimento na região Oeste Catarinense. **Revista Cadernos do CEOM**, Chapecó, SC, v. 22, n. 31. 2009. Disponível em: <http://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/viewFile/562/384>. Acesso em: 20 nov. 2017.
- ANDRADE, G. LOURES, N. L. P. **Um rio por testemunha: o combate no rio São Francisco de Sales**. Pato Branco: Imprepel, 2014.
- ANDRADE, S. R. Devoções e santuários Marianos na História do Paraná. **Revista Angelus Novus**, São Paulo, n. 3, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ran/article/viewFile/98996/97520>. Acesso em: 22 jun. 2017
- ANDRÉ, M. E. D. A. **Etnografia da prática escolar**. Campinas: Papyrus, 1995
- AURAS, M. **A guerra sertaneja do contestado: organização da Irmandade Cabocla**. Florianópolis: Cortez, 1995.
- BAIRRÃO, J. F. M. H.; LEMOS, D. T. A. Doença e Morte na Umbanda Branca: A Legião Branca Mestre Jesus. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 13. n. 2, p. 677-703, 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v13n2/v13n2a15.pdf>. Acesso em: 2 set. 2018.
- BALDAIA, J. S. **Os processos de legitimação da Umbanda e a visão plural de sociedade e cidadania no Brasil – Curitiba, final da década de 1970**. 2013. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.
- BAPTISA DA SILVA, S. Dualismo e Cosmologia *Kaingang*: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 189-209, dez. 2002. Disponível em: www.scielo.br/pdf/ha/v8n18/19062.pdf. Acesso em: 12 ago. 2017.
- BARBOSA JÚNIOR, A. **Dicionário de Umbanda**. São Paulo: Anúbis, 2016a.
- BARBOSA JÚNIOR, A. **Teologia de Umbanda e suas dimensões**. São Paulo: Anúbis, 2016b.
- BARROS, S. C. As entidades ‘brasileiras’ da umbanda e as faces inconfessadas do Brasil. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2013, Natal, RN, **Anais** [...]. Natal: RN, 2013. p. 1-16. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364315430_ARQUIVO_AsEntidadesBrasileirasdaUmbandaeasFacesInconfessadasdoBrasilSimposioANPUH.pdf. Acesso em: 10 mar. 2018.
- BARROS, S. C. Geografia e territorialidades na umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos. **RA'E GA**, Curitiba, n. 16, p. 55-64, 2008. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/12678>. Acesso em: 10 jul. 2018.
- BASTIDE, R. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

- BASTIDE, R. **Religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BERGER, P. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1984.
- BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BIRMAN, P. **O que é a umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BISPO, A. A. Palmas (PR): memória de situações humanas, sociais e ambientais problemáticas em regiões de expansão. Indígenas e questões de prioridades missionárias de Franciscanos alemães no Paraná. **Revista Brasil-Europa: Correspondência Euro-Brasileira**, v. 151, n. 5, 2014. Disponível em: <http://revista.brasil-europa.eu/151/Franciscanos-em-Palmas.html>. Acesso em 12 Nov, 2017.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BOURDIEU, P. **Crítica a teoria da ação**: razões práticas. Campinas: Papyrus, 1996.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998
- BRISKIEVICZ, M. **A organização territorial do sudoeste paranaense a partir da inserção dos migrantes**. Sociedade e Território, Natal, v. 22, n. 2, p. 19-36, jul./dez. 2010.
- BROWN, D. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- CAMARGO, C. P. F. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira- EDUSP, 1961
- CAMPELO, M. M.; MONTEIRO, A. Mediunidade e iniciação: notas sobre a iniciação de crianças na umbanda. **Rev. NUFEN**, Belém, v. 9, n. 1, p.108-126. 2017. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S2175-25912017000100008. Acesso em: 05 fev. 2018.
- CAMPOS, C. O imaginário nacionalista em Silvio Romero - a questão do contestado. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 16, n. 23, p. 11-34, 1998. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/viewFile/23540/21197>. Acesso em: 18 set. 2017.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O trabalho antropológico: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 39, n. 1, 1996. Disponível em: http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/necio_turra/MINI%20CURSO%20RAFAEL%20ESTRADA/TrabalhodoAntropologo.pdf. Acesso em: 18 dez. 2017.
- CARDOSO, M. F.; SANTOS, A. C. B.; ALLOUFA, J. M. L. Sujeito, Linguagem, Ideologia, Mundo: Técnica Hermenêutico-dialética para Análise de Dados Qualitativos de Estudos Críticos em Administração. In: Encontro da AnPAD, 37., 2013. **Anais [...]**. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em:

http://www.anpad.org.br/admin/pdf/2013_EnANPAD_EPQ1895.pdf. Acesso em: 12 ago. 2018.

CARDOSO, M. R. C. Os riscos da modernidade e o líder carismático. **Revista Húmus**, n. 2, p. 100-109, 2011. Disponível em: <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/viewFile/1634/1296>. Acesso em: 12 set. 2018.

CHAUÍ, M. **Conformismo e resistência**. Editora Brasiliense: São Paulo, 1993.

CIGOLINI, A. A. **Território e criação de municípios no Brasil**: uma abordagem histórico-geográfica sobre a compartimentação do espaço. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

CUMINO, A. **Umbanda não é macumba**: Umbanda é religião e tem fundamento. Santana: Madras, 2014.

CUMINO, A. **Médium**: Incorporação não é possessão. São Paulo: Madras: 2016.

CUPERTINO, F. **As muitas religiões do povo brasileiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

DA MATTA, R. **O ofício do etnólogo, ou como ter anthropological blues**. Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, n. 27, maio 1978. Disponível em: http://www.ppgasmnufri.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_34.pdf. Acesso em: 12 jun. 2018.

DIEL, P. F.; TEDESCO, A. M. A Igreja do Grande Oeste até a criação das Dioceses de Palmas e Chapecó. **Encontros Teológicos**, Florianópolis, SC, v. 22, n. 3, 2007. Disponível em: <https://revista.facasc.edu.br/ret/article/viewFile/345/332>. Acesso em: 11 jul. 2017.

DIEL, P. F. A reforma católica e o catolicismo popular caboclo no oeste de Santa Catarina e Sudoeste do Paraná. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 15, 1996. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14276/12094>. Acesso em: 10 jan. 2018.

DURAT, C. A. Terras de aldeamentos: Trajetória de Atalaia e Sepultura nos Campos de Guarapuava (século XIX). **Revista Crítica Histórica**, Alagoas, ano 2, n. 3, jul. 2011. Disponível em: http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/attachments/article/94/terras_de_aldeamentos.pdf. Acesso em: 22 nov. 2017.

FAUSTO, B. **História geral da civilização brasileira**: o Brasil republicano. Tomo III. São Paulo: Bertrand Brasil, 1991.

FERRETTI, S. F. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp/Fapema, 1995.

FINO, C. N. Etnografia e observação participante. **FAQs** - Revista Europeia de Etnografia da Educação, n. 3, p. 107-117. 2003. Disponível em:

http://hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Fino-Etnografia_observacao_participante.pdf. Acesso em: 15 ago. 2018.

FLORES, J.; MARANHÃO, B. O processo de cura e sua dimensão social. **Reverso**, Belo Horizonte, v. 36, n. 68, p. 47-54, 2014. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/reverso/v36n68/v36n68a07.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2018.

FRASSON, A. C.; GOMES, S. A. **Tropeirismo**: Processo civilizatório da região sul do Brasil. 2013. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/2010/Historia/artigos/frasson_artigo.pdf. Acesso em: 10 jan. 2018.

GEERTZ, C. Descrição Densa. *In*: GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989a.

GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. *In*: GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989b.

GIL, A.C. **Métodos e técnicas de Pesquisa Social**. São Paulo: Atlas, 1999.

GIRARDI, L. Pierre Bourdieu: mercados linguísticos e poder simbólico. **Revista Famecos**, Porto Alegre, v. 24, n. 3, set, out./nov./dez. 2017. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/viewFile/25978/15689>. Acesso em: 10 jan. 2018.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. *In*: SILVA, V. G. (org.) **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

GODOY, A. S. Pesquisa Qualitativa: tipos fundamentais. **RAE**, São Paulo, v. 35, n. 3, p. 20-29, 1995. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rae/v35n3/a04v35n3.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2018.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. *Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. **Rev. Antropol.**, São Paulo. v. 46, n. 2, p. 423-444. 2003. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012003000200012>. Acesso em: 19 dez. 2018.

GOODE, W.; HATT, P. **Métodos em pesquisa social**. São Paulo: Nacional, 1973.

GUIMARAES, R. **As umbandas dentro da Umbanda**. Registros de Umbanda. [s.l.], 2012. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/as-umbandas-dentro-da-umbanda/>. Acesso em: 12 jul. 2017.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. **Verdade e Justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HOORNAERT, E. Sociologia do Catolicismo no Brasil. *In*: AZEVEDO, T. (org.) **O catolicismo no Brasil**: um campo para a pesquisa social. Salvador: Edufba, 2002.

- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Clevelândia (PR)**. 2017. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/clevelandia/panorama>. Acesso em: 10 ago. 2017.
- JURKEVICS, V. I. **Os santos da igreja e os santos do povo**: devoções e manifestações de religiosidade popular. 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004. Disponível em: <http://www.poshistoria.ufpr.br/documentos/2004/Veraluciajurkevics.pdf>. Acesso em: 12 out. 2017.
- KARSBURG, A. **O eremita das américas**: a odisséia de um peregrino italiano no século XIX. UFSM, 2014.
- KUBO, E. M. **Aspectos demográficos de Curitiba**: 1801-1850. 1974. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1974. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/24630/D%20-%20KUBO;jsessionid=C609E3B7688F9BFD22F7CFAAF41DD57C?sequence=1>. Acesso em: 12 nov. 2017.
- LE GOFF, J. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão *et al.* Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.
- LEVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. *In*: LEVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LYOTARD, J-F. **O Pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- MACHADO, P. P. O Profeta João Maria e as concentrações camponesas no Brasil meridional (1848-1942). SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2013, Natal, RN. **Anais [...]**. Natal, RN, 2013. p. 1-16. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364625272_ARQUIVO_OprofetaJoaoMariaeasconcentraçoescamponesasBrasil.pdf. Acesso em: 10 jul. 2017.
- MAGGIE, Y. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAGGIE, Y. **Guerra de orixá**: um estudo do ritual e do conflito. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.
- MAGNANI, J. G.C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986. (Série Princípios).
- MALUF, S. W. Dilemas teóricos e desafios etnográficos. *In*: TAVARES, F. R. G.; ARCAND, F. M. N. B. (org.). **Para além da eficácia simbólica**: estudos em ritual, religião e saúde. Salvador: EDUFBA, 2012.
- MARTINS, L. C.; BRANCO, A. U. Desenvolvimento moral: considerações teóricas a partir de uma abordagem sociocultural construtivista. **Psicologia Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 17, n. 2, p. 169-176, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ptp/v17n2/7877.pdf>. Acesso em: 8 ago. 2017.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. *In*: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: E.P.U., 1974.

- MENDES, A. M. (org.). **Dom Carlos Eduardo Bandeira de Melo**. Biografia Documental. Palmas: CPEA, 2002.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- MESQUITA, F. A. A veneração aos santos no catolicismo popular brasileiro: uma aproximação histórico-teológica. **Revista Eletrônica Espaço Religioso**, São Paulo, v. 9, n.15, p. 155-174. 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/reveleteo/article/view/23768/17041>. Acesso em: 12 out. 2017.
- MINAYO, M. C. S. Saúde-doença: uma concepção popular da etiologia. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, out./dez. 1988. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-311X1988000400003>. Acesso em: 12 abr. 2017.
- MINAYO, M. C. S. Representações da cura no catolicismo popular. *In*: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (org.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.
- MINAYO, M. C. S. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MIRANDA, C. A. **A arte de curar nos tempos da colônia: limites e espaços da cura**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2017.
- MONDARDO, M. L.; BACKES, T. R. As migrações e as transformações territoriais no sudoeste do paraná. **Revista Faz Ciência**, Francisco Beltrão, v. 9, n. 9, p. 35-58, jan./jul. 2007. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/fazciencia/article/download/7492/5535>. Acesso em: 10 abr. 2017.
- MONDARDO, Marcos Leandro. Uma caracterização geral do processo de urbanização do sudoeste do Paraná – Brasil. **Revista electrónica de geografía y ciencias sociales**, Barcelona, v. 11, n. 239, maio 2007. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-239.htm>. Acesso em: 15 out. 2017.
- MORÉ, C. A “entrevista em profundidade” ou “semiestruturada”, no contexto da saúde: dilemas epistemológicos e desafios de sua construção e aplicação. **Atas - Investigação Qualitativa nas Ciências Sociais**, [s.l.], v. 3. 2015. Disponível em: <https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2015/article/view/158>. Acesso em: 12 abr. 2017.
- MUSSINI, J. A. **Monge João Maria em Campo Erê**. Município de Campo Erê, 2013. Disponível em: <http://www.campoere.sc.gov.br/cms/pagina/ver/codMapaltem/13932>. Acesso em: 25 nov. 2017.
- NEGRÃO, L. N. Umbanda: entre a Cruz e a Encruzilhada. **Tempo Social**, [s.l.], v. 5, n. 1/2, p. 113-122, 1993. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84951>. Acesso em: 13 abr. 2018.

- NEGRÃO, L. N. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**: Formação do Campo Umbandista de São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- OLIVEIRA, I. D.; JORGE, E. F. C. Espiritualidade Umbandista: recriando espaços de inclusão. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.11, n. 29, p. 29-52, jan./mar. 2013. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/4813>. Acesso em: 12 nov. 2017.
- OLIVEIRA, J. H. M. **Das macumbas à Umbanda**: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2008.
- OLIVEIRA, P. A. R. **Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro**. Petrópolis: REB, 1976.
- ORTIZ, R. **A consciência fragmentada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1999.
- ORTOLAN, A. A. Aspectos da construção histórica do sudoeste do Paraná e da cidade de Francisco Beltrão. **Rev. Faz Ciência**, Francisco Beltrão, v. 9, n. 9. 2007. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/fazciencia/article/view/7491/5534>. Acesso em: 10 dez. 2017.
- PAES, J. M. **Tropas e tropeiros na primeira metade do século XIX no alto sertão baiano**. 2001. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2001.
- PEIRANO, M. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1995.
- PEIXOTO, N. **Umbanda de A a Z**. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2011.
- PINTO, F. **Umbanda**: religião brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- PINTO, A. **Dicionário da Umbanda**. Rio de Janeiro: Editora Eco, 2015.
- POCAI FILHO, R. L. A saga do “pioneiro” no sertão dos “bichos do mato”: A produção do espaço no Sudoeste do Paraná e o silêncio da História. **Terra Plural**, Ponta Grossa, v .8, n. 1, p. 125-144, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/tp/article/viewFile/5073/4361>. Acesso em: 16 out. 2017.
- POLI, J. **Da posse para a propriedade da terra no sudoeste do paraná** (1962-1973). 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.
- PRANDI, R. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. **Tempo Social**, São Paulo, v. 2, n. 1, jan./jun. 1990. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/ts.v2i1.84787>. Acesso em: 06 ago. 2017.
- PRANDI, R. O Brasil com ax: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004. Disponível em:

<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300015>. Acesso em: 12 ago. 2018.

PRANDI, R. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: Sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 4. 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v4n8/0104-7183-ha-4-8-0151.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2017.

PRIORI, A *et al.* **História do Paraná: séculos XIX e XX**. Maringá: Eduem, 2012.

RENK, A. A colonização do oeste catarinense: as representações do brasileiro. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, v. 19, n. 23. 2002. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/viewFile/2100/1190>. Acesso em: 01 set. 2018.

RENK, A. Catolicismo popular e etnicidade no oeste catarinense. **Revista Grifos**, Chapecó, v.17, n. 25. 2005. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/grifos/article/view/648>. Acesso em: 10 dez. 2017.

ROCHA, A. L. C.; ECKER, C. Etnografia: saberes e práticas. *In*: PINTO, C. R. J.; GUAZZELLI, C. A. B. **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

ROHDE, B. F. **A umbanda tem fundamento, e é preciso preparar**: abertura e movimento no universo umbandista. 2010. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2010.

ROHDE, B. F. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre a tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 77-96, mar. 2009. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf. Acesso em: 21 jul. 2017.

RUSSEL, R. J.; WEGTER-MCNELLY, K. Ciência e Teologia: interação mútua. *In*: PETTERS, T.; BENETT, G. (org.). **Construindo pontes entre a ciência e a religião**. São Paulo: Loyola, 2003.

SANCHIS, P. Catolicismo: modernidade e tradição. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

SANTOS, E. G. **Em cima da mula, debaixo de Deus, na frente do inferno**: os missionários Franciscanos no sudoeste do paraná (1903-1936). 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/27988/R%20-%20D%20-%20EUCLEIA%20GONCALVES%20SANTOS.pdf?sequence=1>. Acesso em: 25 nov. 2017.

SARACENI, R. **Os arquétipos da Umbanda**: as hierarquias espirituais dos Orixás. São Paulo: Madras, 2016.

SCHALLENBERGER, E. (org.). **Cultura e memória social**: territórios em construção. Cascavel: Coluna do Saber, 2006.

- SILVA, C. N. Igreja católica, assistência social e caridade: aproximações e divergências. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, n. 15, p. 326-351, jan./jul. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/soc/n15/a12v8n15.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2016.
- SILVA, V. G. O Terreiro e a Cidade nas Etnografias Afro-Brasileiras. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 36, p. 33-79, 1993. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111383>. Acesso em: 10 abr. 2018.
- SUTTON, S. H. El ritual como performance. **Enunciación**, Bogotá, v. 16, n. 1, p. 16-30, 2011. Disponível em: <https://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/enunc/article/view/3583/12937>. Acesso em: 10 ago. 2018.
- TEIXEIRA, F. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 14-23. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13452>. Acesso em: 20 nov. 2017.
- TOMAZI, G. A mensagem de “são” João Maria: e sua ressignificação na experiência religiosa do contestado. **Último Andar**, São Paulo, v.14, p. 109-126. 2006. Disponível em: http://www4.pucsp.br/ultimoandar/download/artigos_a_mensagem.pdf. Acesso em: 10 dez. 2017.
- TRINDADE, D. F. **História da Umbanda no Brasil**. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2011.
- TRINDADE, D. F. **História da Umbanda no Brasil**. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2017. v. 5
- TURNER, V. **O Processo Ritual: Estrutura e AntiEstrutura**. São Paulo: Vozes, 1974.
- VALENTINI, D. **Atividades da Brazil Railway Company no sul do Brasil: a instalação da Lumber e a guerra na região do contestado: 1906-1916**. Porto Alegre: 2009.
- VELHO, G. Observando o familiar. In: NUNES, E. O. N. (org). **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- VIÉCILI, A. D. **Clevelândia: nossa terra, nossa gente**. Curitiba: Gráfica Xingu, 2003.
- WACHOWICZ, R. **Paraná, sudoeste: ocupação e colonização**. Curitiba: Lítero Técnica, 1985.
- WACHOWICZ, R. **História do Paraná**. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2001.
- WEBER, M. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. São Paulo: Imprensa oficial, 1999.
- WEBER, M. Sociologia das religiões. **Coleção Fundamentos da Sociologia**. São Paulo: Ícone, 2015.

WOTOWICZ, K. J.; GADINI, S. L. Heranças da religiosidade popular nas manifestações da cultura: a construção do sagrado nos discursos dos fieis do monge João Maria no Paraná. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 3, n. 5, 2005. Disponível em: www.revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/download/502/335. Acesso em: 12 dez. 2017.

ZANGARI, W. **Incorporando papéis**: uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda. 2003. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

ZULIAN, R. W.; PEREIRA, D. Ponta Grossa: rumo aos pressupostos da romanização. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, v. 11, n. 2, p. 71-92, 2006. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2231/1713>. Acesso em: 12 jul. 2017.

APÊNDICES

APÊNDICE I - TERMO DE APRESENTAÇÃO E CONSENTIMENTO	164
APÊNDICE II - GRÁFICO 1 (DETALHADO)	165
APÊNDICE III - PONTOS CANTADOS EM GIRA DE PRETO-VELHO	166
APÊNDICE IV - IMAGENS COMPLEMENTARES	168

APÊNDICE I - TERMO DE APRESENTAÇÃO E CONSENTIMENTO

Caro (a) médium!

Eu, Taíza Gabriela Zanatta Crestani, R.G 4.303.319, aluna do curso de Mestrado em Ciências Sociais da Unioeste – Campus de Toledo/PR, sob a supervisão do professor orientador Dr. Sívio Antônio Colognese (também *diretor* do Centro de Ciências Humanas e Sociais desta Universidade) venho através deste ofício solicitar a sua participação no desenvolvimento de pesquisa a ser realizada no âmbito da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, localizada no município de Clevelândia – PR.

Os objetivos principais do presente estudo são: a) efetuar o resgate da trajetória das práticas umbandistas no município mais antigo da região sudoeste do Estado do Paraná, b) compreender como se deu o processo de instituição da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge e c) verificar como ocorreu o processo de legitimação das práticas religiosas efetuadas no local. Para isso, julgamos ser imprescindível realizar entrevistas com os médiuns atuantes – haja vista a riqueza de experiências vivenciadas em âmbito religioso.

As entrevistas serão gravadas, transcritas na forma de texto, sendo algumas partes incluídas no corpo do trabalho final. As gravações são meios de assegurar a integridade das informações fornecidas. O colaborador (ou colaboradora) pode cancelar a participação a qualquer momento do estudo, caso sinta-se prejudicado de alguma forma. Se houver interesse, a pesquisadora pode disponibilizar, ao findar o estudo, uma cópia de todas as entrevistas efetuadas para que o entrevistado possa arquivar. Além do mais, os médiuns podem solicitar acesso à pesquisa em qualquer período do estudo (caso queiram tomar conhecimento daquilo que está sendo produzido). Isso pode ser feito pessoalmente ou através de telefone e/ou e-mail, os quais constam no final da segunda página deste documento.

Os resultados da pesquisa serão publicados e permanecerão acessíveis no meio eletrônico (online, via internet). Caso queiram manter sigilo em relação a nomes mencionados ao longo do processo da realização das entrevistas, basta comunicar à pesquisadora e os mesmos serão substituídos por nomes fictícios.

A identificação dos médiuns no trabalho se dará de acordo com a sequência de entrevistas (Médium 01, Médium 02, Médium 03, e assim sucessivamente). A pesquisadora compromete-se fazer a devolução do trabalho final, deixando na Terreira, em mãos de Dona Jurema, cópias impressas para serem acessadas.

Por fim, salienta-se que após a conclusão da dissertação, tem-se a intenção de construir um livro com base na história da família da Dirigente e a sua articulação com a Terreira de Umbanda São Jorge (na forma de romance). Neste livro consta espaço para a contribuição dos médiuns – sendo assim, o conteúdo das entrevistas tende a ser incluídos na obra.

De acordo com o conteúdo exposto nas duas páginas deste documento, assinam a pesquisadora responsável e o(a) médium da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge, que após ler este documento e receber uma cópia, aceitou participar do estudo:

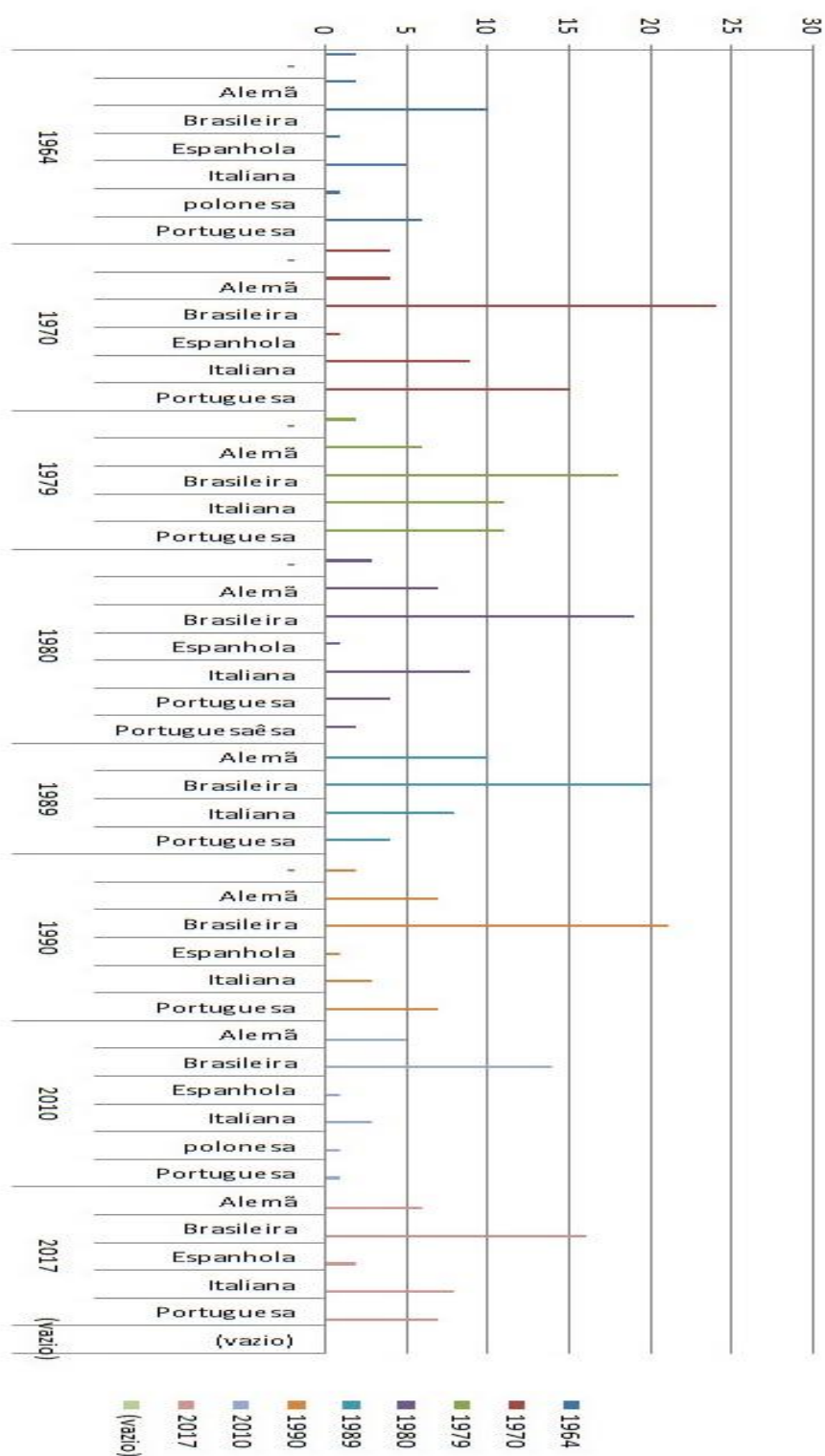
TAÍZA GABRIELA ZANATTA CRESTANI
Pesquisadora responsável
Rg: 4.303.319.

Médium da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge

Clevelândia (PR), ___/___/___.

Contado da pesquisadora responsável: Telefone/WhatsApp: 49991241894. E-mail: taizagabriela2017@gmail.com. Endereço provisório: Rua Santa Maria, Jardim La Salle, 596, apartamento 24, Toledo/PR. Cep: 85902-570. Endereço residencial: Rua Unísio Santolin, Centro, s/n, Palma Sola/SC. Cep: 89985-000.

APÊNDICE II - GRÁFICO 1 (DETALHADO)



Fonte: A autora (2017).

APÊNDICE III - PONTOS CANTADOS EM GIRA DE PRETO-VELHO

Oxalá criou a Terra
 Oxalá criou o mar
 Oxalá criou o mundo
 Onde reina os Orixás
 A pedra deu pra Xangô
 Meu pai, rei e justiceiro
 As matas deu pra Oxóssi
 Caçador, velho guerreiro
 Grandes campos de batalha
 Deu pra Seu Ogum guerreiro
 Campinas Pai Oxalá
 Deu para Seu Boiadeiro
 Mar com pescaria farta
 Ele deu pra lemanjá
 Os rios para Oxum
 Os ventos para Oyá
 Lindos jardins com gramados
 Deu pras Crianças brincar
 Oxalá criou o mundo onde reinam os Orixás
 O poço deu pra Nanã
 A mais velha Orixá
 E o Cruzeiro bendito
 Deu pras Almas trabalhar
 Finalmente deu as ruas
 Com estrelas e luar
 Pra Exus e Bombogiras
 Nossos caminhos guardar
 -
 Ogã: Salve Ogum!
 Todos os médiuns: Ogunhê meu pai!
 -
 Ôooogum
 Ôoogunhêê nhê nhê!!
 Ôooogum Xoroquê!
 Meu senhor das estradas!
 Ogunhê!
 Abra meus caminhos!
 Ogunhê!
 Meu senhor da porteira, Ogunhê !!!
 Ele é meu pai, Ogum Xoroquê !!!
 -
 Ogum de lê lê lê
 Ogum de la la la
 Ogum de lê lê lê
 Nas ondas do mar é maré
 Quando Ogum partiu pra guerra
 Oxalá deu carta branca
 Ogum voltou da Guerra
 Seus filhos vencem demanda
 -
 Ogum, Ogum meu pai
 Quem é da linha de umbanda não cai

Firma ponto no Terreiro, firma ponto meus
 irmãos
 Quem é da linha de Umbanda tem sempre a
 pomba na mão
 -
 Ogum já vai
 Já vai pra Aruanda
 Sua benção meu pai
 Proteção da sua banda
 -
 Saudação a Ogum!
 -[pausa]
 Salve aos pretos velhos!
 TODOS: ADOREI AS ALMAS!
 -
 que navio é esse
 que chegou agora
 é o navio negreiro
 com os escravos de Angola
 -
 Veio De lá
 De Angola ele é
 Trouxe a macumba,
 Preto Velho, candomblé
 -
 Lá vem vovô descendo a serra
 Com sua sacola
 Com seu rosário com seu patuá
 Ele vem de Angola
 Lá vem vovô descendo a serra
 Com sua sacola
 Com seu rosário com seu patuá
 Ele vem de Angola
 Eu quero ver vovô
 Eu quero ver
 Eu quero ver se filho de Umbanda tem
 querer
 Eu quero ver vovô
 Eu quero ver
 Eu quero ver se filho de Umbanda tem
 querer
 -
 Que preto é esse, oh Calunga
 Que chegou agora, oh Calunga
 É o Pai Joaquim oh calunga
 Que veio de Angola.
 Que preto é esse, oh Calunga
 Que chegou agora, oh Calunga
 É o Pai Joaquim oh calunga
 Que veio de Angola.
 -
 A fumaça do cachimbo do vovô

Sobre bem alto
 Só não vê quem não quer
 A fumaça do cachimbo do vovô
 Sobe alto
 Só não vê quem não quer
 Preto velho, trabalha, trabalha
 Mironga de velho é de baixo do pé

Vovó não quer casca de côco no terreiro,
 Vovó não quer casca de côco no terreiro,
 Pra não lembrar do tempo do cativoiro,
 Pra não lembrar do tempo do cativoiro.
 Vovó é filha de um Ventre Livre,
 Nasceu feliz, depois da abolição.
 Casca de côco lhe traz na lembrança,
 O amor escravo, de se Pai João.
 Vovó não quer casca de côco no terreiro,
 Vovó não quer casca de côco no terreiro,
 Pra não lembrar do tempo do cativoiro,
 Pra não lembrar do tempo do cativoiro.
 Vovó se lembra da velha senzala,
 Da Casa Grande e do terreirão,
 Da machadada que cortava o côco,
 Do Nêgo Velho do seu coração,
 Da Sinhazinha, moça muito bela,
 Da saia de renda e do Pai João,
 Broa de milho em panela de ferro,
 De café socado a base de pilão,
 Vovó não quer casca de côco no terreiro,
 Vovó não quer casca de côco no terreiro,
 Pra não lembrar do tempo do cativoiro,
 Pra não lembrar do tempo do cativoiro.

Ooo cativeeee
 O cativoiroo

Adorei as almas
 As almas me atenderam!
 São as santas almas lá do cruzeiro
 São os pretos velhos
 Aqui do Terreiro

Saravá Vovó Joaquina
 Saravá o seu Congá
 Ela vem lá de Aruanda
 Ela vem pra trabalhar
 Com Sua mironga
 E Seu patuá

Deixei meu cachimbo no toco
 Mandei o moleque apanhar
 Na hora da derrubada
 Meu cachimbo ficou lá

Mãe Maria cadê o Pai Tomé
 Foi pra mata
 Atrás de seu Guiné
 Diga pra ele que quando vier
 Suba a escada
 E não bata o pé

[começam os atendimentos – mais ou
 menos 50 minutos depois da Gira iniciar]
 Preto Velho tá cansado, de tanto trabalhar
 Preto Velho tá cansado, de tanto curimbar
 Firma ponto, risca pamba, que é longa a
 caminhada
 Quem tem fé tem tudo, quem não tem fé,
 não tem nada.

Preto Velho senta no toco, faz o sinal da
 cruz.
 Pede proteção a Zambi
 Para os filhos de Jesus.
 Cada conta do seu rosário é um filho que aí
 está.
 Se não fossem os Pretos Velhos não sabia
 caminhar

Aiuê, meu cativoiro,
 Meu cativoiro, meu cativoirá...
 Preto-Velho tava cansado la pra senzala,
 Batia o tambor,
 Preto-velho dava viva à yayá,
 Dava viva à sinhá,
 Dava viva ao sinhô...
 Adorei as Amas!!!

O Preto-Velho que nasceu no cativoiro
 hoje baixa no terreiro de cachimbo e pé no
 chão

Segura a pamba, risca ponto e faz mironga
 saravá Maria Conga, saravá meu Pai João

Olha meu são Benedito babá, Olha ele vem
 de bantu ô babá / Cadê meu cafunge, ele ta
 cafunga, olha viva meu são Benedito que
 vem, oi no seu jacuta

Vovó tem sete saias
 Na última saia tem mironga
 Vovó veio de Angola
 Pra salvar filhos de umbanda

Com seu patuá e a figa de Guiné
 Vovó veio de Angola pra salvar filhos de fé

APÊNDICE IV - IMAGENS COMPLEMENTARES



Dona Jurema e um dos médiuns realizando passe coletivo com água energizada



Médium realizando passe em sua irmã, que também faz parte da Corrente Mediúnica.



Dona Jurema proferindo suas considerações ao grupo de médiuns no final da Gira de encerramento das atividades religiosas do ano de 2017.



Dona Jurema realizando passe em crianças em noite de Gira.



Dona Jurema sussurrando suas preces e orações aos consulentes durante Passe Coletivo.



Médium (Cambona) incorporando em noite de Gira.



Médium concentrada, realizando suas orações durante os instantes iniciais de Gira de Preto Velho.



Cabocla incorporada efetuando Passe Coletivo com seu charuto.