

Universidade do Vale do Paraíba  
Faculdade de Educação e Artes  
Curso Psicologia

Bianca Teizen Rosseti  
Cristiano Sousa Bueno Silva

**Entre o Àiyé e o Orum: um estudo  
etnográfico sobre a fé**

São José dos Campos  
2025

Bianca Teizen Rosseti  
Cristiano Sousa Bueno Silva

**Entre o Àiyé e o Orum: um estudo  
etnográfico sobre a fé**

Trabalho apresentado como parte das  
exigências da disciplina Pesquisa em  
Psicologia II do Curso de Psicologia  
da Faculdade de Educação e Artes da  
Universidade do Vale do Paraíba

São José dos Campos

2025

**TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE DIVULGAÇÃO DA OBRA**

**Ficha catalográfica**

Rosseti, Bianca Teizen

Entre o Àiyé e o Orum: : um estudo etnográfico sobre a fé /  
Bianca Teizen Rosseti; Cristiano Sousa Bueno Silva; orientadora,  
Lidiane Maria Maciel; co-orientadora Ana Karina de Castro Britto.  
- São José dos Campos, SP, 2025.  
68 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) - Universidade do Vale  
do Paraíba, São José dos Campos. Psicologia.

Inclui referências

1. Psicologia. 2. Psicologia. 3. Umbanda. 4. Decolonial. 5.  
São José dos Campos. I. Silva, Cristiano Sousa Bueno. II. Maciel,  
Lidiane Maria, orient. III. Britto, Ana Karina de Castro,  
co-orient. IV. Universidade do Vale do Paraíba. Psicologia. V.  
Título.

Eu, Bianca Teizen Rosseti, autor(a) da obra acima referenciada:

Autorizo a divulgação total ou parcial da obra impressa, digital ou fixada em  
outro tipo de mídia, bem como, a sua reprodução total ou parcial, devendo o  
usuário da reprodução atribuir os créditos ao autor da obra, citando a fonte.

Declaro, para todos os fins e efeitos de direito, que o Trabalho foi elaborado  
respeitando os princípios da moral e da ética e não violou qualquer direito de  
propriedade intelectual sob pena de responder civil, criminal, ética e  
profissionalmente por meus atos.

São José dos Campos, 17 de Dezembro de 2025.



Autor(a) da Obra

Data da defesa: 8 / 12 / 2025

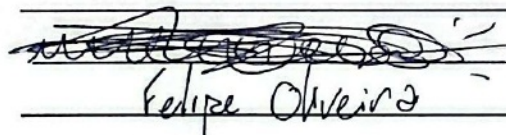
Bianca Teizen Rosseti  
Cristiano Sousa Bueno Silva

**Entre o Àiyé e o Orum:  
um estudo etnográfico sobre a fé**

Relatório final de pesquisa aprovado como parte das exigências da disciplina Trabalho de Graduação II do curso de Psicologia da Faculdade de Educação e Artes da Universidade do Vale do Paraíba, pela seguinte banca examinadora:

Profa. Dra. Lidianne Maria Maciel (UNIVAP)  
Profa. Dra. Viviana Mendes Lima (UNIVAP)  
Prof. Dr. Felipe Oliveira (Vanguarda)

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** LIDIANE MARIA MACIEL  
Data: 17/12/2025 17:44:38-0300  
verifique em <https://validar.iti.gov.br>



Nota: 10

Profa. Dra. Ana Enedi Prince Silva  
Diretora da Faculdade de Educação e Artes – FEA/UNIVAP  
São José dos Campos, 8 de dezembro de 2025.

## **DEDICATÓRIA**

Dedicamos este trabalho para todos nossos ancestrais que permitiram que nós chegássemos até aqui. Dedicamos também a Tenda de Umbanda Senzala dos Pretos Velhos que nos acolheu e permitiu que fizéssemos de suas dependências o nosso campo.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradecemos a Exu, senhor dos caminhos, por possibilitar nosso encontro e seus frutos: este trabalho e uma amizade genuína. Por estar conosco nas encruzilhadas que encontramos no caminho e nos dar a clareza que necessitamos para que nossos caminhos se abrissem.

Agradecemos aos nossos pais: Márcia Regina Teizen Rosseti, e Marco Antônio Rosseti, Vânia Sousa Bueno e José Adilson Silva que foram alicerces que nos apoiaram durante todo o caminho da graduação e de nossas vidas, individualmente. Por terem acreditado em nossas capacidades, terem nos levantado quando caímos e nos ensinado o amor, que pudemos colocar em cada linha deste trabalho.

Agradecemos à nossa orientadora, a professora Dr<sup>a</sup> Lidianne Maria Maciel, por ter abraçado essa ideia conosco, nos oferecendo todo o suporte que precisamos de maneira tão carinhosa. Sua presença foi essencial tanto para a feitura deste trabalho quanto para o nosso crescimento enquanto profissionais e seres humanos.

Agradecemos à nossa Banca de Qualificação que nos acompanhou para a Defesa, a professora Dra. Viviana Mendes Lima e o professor Dr. Felipe Oliveira, que dedicaram seu tempo, atenção e carinho ao nosso trabalho. Suas colocações foram fundamentais para a finalização deste trabalho.

Agradecemos aos amigos que fizemos pelo caminho, que trouxeram luz e humanidade à jornada de nos tornarmos psicólogos.

“[...] mas não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado, porque ela serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e de nossos ancestrais.” (2023, p.20)

*Ailton Krenak*

## **Resumo**

O presente trabalho busca compreender, à luz da logoterapia de Viktor Frankl, como a religiosidade e o culto aos ancestrais na Umbanda influenciam a construção de sentido e subjetividade dos sujeitos praticantes. Utilizamos o método etnográfico para analisar os significados atribuídos à fé, aos rituais e às experiências comunitárias vivenciadas no terreiro, situado na zona sul de São José dos Campos (SP). Para tal, traçamos uma análise histórica da formação da Umbanda, desde suas raízes nos Calundus, passando pelo Candomblé, Cabula e Macumba carioca, até sua consolidação como religião sincrética e essencialmente brasileira. A investigação também aborda a intolerância religiosa no Brasil como expressão do racismo religioso, demonstrando como o Estado e setores da sociedade civil contribuíram historicamente para a marginalização das práticas de matriz africana. A partir da perspectiva existencial da logoterapia, podemos observar a espiritualidade como dimensão constitutiva da experiência humana, sendo capaz de fornecer estrutura psíquica e sentido diante do sofrimento. Nesse contexto, compreendemos a Umbanda como espaço de autotranscendência, onde os ritos, a mediunidade e a convivência comunitária promovem cura, pertencimento e fortalecimento identitário. Os dados etnográficos coletados indicam que o terreiro funciona como um "pedaço" e um "circuito" no espaço urbano, constituindo uma rede de afetos e práticas religiosas que integram tradição e transformação. O perfil dos frequentadores revela trajetórias diversas unificadas pela busca por acolhimento espiritual. Dessa forma, contribui para a ampliação do debate sobre espiritualidade na psicologia e para o reconhecimento das religiões afro-brasileiras como fontes legítimas de sentido e cuidado existencial.

**Palavras-chave:** Umbanda; logoterapia; fé.

## Abstract

This study seeks to understand, in light of Viktor Frankl's Logotherapy, how religiosity and the worship of ancestors in *Umbanda* influence the construction of meaning and the subjectivity of the practitioners. We utilize the ethnographic method to analyze the meanings attributed to faith, rituals, and the community experiences lived in the *terreiro* (temple/ritual space), located in the south zone of São José dos Campos (SP), Brazil. To this end, we trace a historical analysis of *Umbanda*'s formation, from its roots in the *Calundus*, through *Candomblé*, *Cabula*, and *Macumba carioca*, up to its consolidation as a syncretic and essentially Brazilian religion. The investigation also addresses religious intolerance in Brazil as an expression of religious racism, demonstrating how the State and sectors of civil society historically contributed to the marginalization of African-matrix practices. From the existential perspective of Logotherapy, we can observe spirituality as a constitutive dimension of human experience, capable of providing psychic structure and meaning in the face of suffering. In this context, we understand *Umbanda* as a space of self-transcendence, where the rites, mediumship, and communal life promote healing, belonging, and identity strengthening. The ethnographic data collected indicates that the *terreiro* functions as a "piece" and a "circuit" in the urban space, constituting a network of affections and religious practices that integrate tradition and transformation. The profile of the attendees reveals diverse trajectories unified by the search for spiritual welcome/acceptance. This work thus contributes to the expansion of the debate on spirituality in psychology and to the recognition of Afro-Brazilian religions as legitimate sources of meaning and existential care.

**Keywords:** Umbanda; logotherapy; faith.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|                                                     |    |
|-----------------------------------------------------|----|
| Figura 1 – Mapa de São José dos Campos              | 31 |
| Figura 2 - Mapa de Terreiros em São José dos Campos | 32 |
| Figura 3 – O Congá da Casa (2019)                   | 40 |
| Figura 4 – O Congá da Casa (2025)                   | 41 |
| Figuras 5 e 6 – Jurema na Umbanda                   | 41 |
| Figuras 7 e 8 – Casa das Santas Almas               | 48 |
| Figuras 9 e 10 – Casa de Caboclo                    | 48 |
| Figura 11 – Casa de Seu Zé Pelintra                 | 49 |
| Figuras 12 e 13 – O poço de Nanã Buruquê            | 49 |
| Figura 14 – Cruzeiro                                | 50 |
| Figura 15 – O Ebó na Entrada                        | 52 |
| Figura 16 – Congá na Festa de Cosme e Damião        | 55 |
| Figuras 17 e 18 – Imagem da Festa de Ogum           | 60 |
| Figuras 18 e 19 – Vivências de Terreiro             | 61 |

## **LISTA DE QUADROS**

|                                                                              |    |
|------------------------------------------------------------------------------|----|
| Quadro 1 – Calendário de Ritos da Tenda de Umbanda Senzala dos Pretos Velhos | 37 |
|------------------------------------------------------------------------------|----|

## SUMÁRIO

|                                                                                                                           |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1 INTRODUÇÃO</b>                                                                                                       | <b>15</b> |
| <b>2 JUSTIFICATIVA</b>                                                                                                    | <b>17</b> |
| <b>3 OBJETIVOS</b>                                                                                                        | <b>18</b> |
| 3.1 Objetivo Geral                                                                                                        | 18        |
| 3.2 Objetivos Específicos                                                                                                 | 18        |
| <b>4 MÉTODO</b>                                                                                                           | <b>18</b> |
| <b>5 RESULTADOS E DISCUSSÕES</b>                                                                                          | <b>20</b> |
| 5.1 A Umbanda e a identidade brasileira                                                                                   | 20        |
| 5.2 Pensamento e Atitude Decolonial                                                                                       | 22        |
| 5.3 A intolerância religiosa no contexto brasileiro                                                                       | 27        |
| 5.4 A Territorialidade do trabalho: São José dos Campos                                                                   | 29        |
| 5.5 A espiritualidade sob um olhar existencialista                                                                        | 33        |
| 5.6 A Tenda de Umbanda Senzala dos Pretos Velhos: história, tradições e Cosmologia - O Primeiro Matriarcado (1982 - 2005) | 35        |
| 5.7 O Período de transição (2010 - 2013)                                                                                  | 38        |
| 5.8 O Segundo Matriarcado (2014)                                                                                          | 38        |
| 5.9 O povo de terreiro em suas duas facetas                                                                               | 42        |
| 5.9.1 Os filhos da casa                                                                                                   | 42        |
| 5.9.2 Os consulentes                                                                                                      | 46        |
| 5.10 Um olhar de fora para dentro                                                                                         | 51        |
| 5.11 Um olhar de perto e de dentro                                                                                        | 57        |
| <b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>                                                                                             | <b>62</b> |
| <b>REFERÊNCIAS</b>                                                                                                        | <b>63</b> |
| <b>GLOSSÁRIO</b>                                                                                                          | <b>68</b> |

## APRESENTAÇÃO

Este Trabalho de Final de Curso é fruto do encontro dos interesses de Bianca Teizen Rosseti e Cristiano Bueno. A escolha do tema se deu devido a rica experiência obtida durante o desenvolvimento do Projeto de Extensão intitulado “Entre Atabaques e o Território: Reconstrução e Registro da Memória do Terreiro Tenda de Umbanda Senzala dos Pretos Velhos” vinculado a disciplina Práticas Educativas Transdisciplinares.

Eu, Bianca, sou estudante do nono semestre de psicologia na Universidade do Vale do Paraíba (UNIVAP). Meu sonho sempre foi cursar psicologia, por ser uma profissão com a qual me identifico desde tenra idade. O início da minha trajetória havia sido em outra instituição, mas ao realizar a transferência para a UNIVAP, tive a oportunidade de entrar em um projeto de extensão cujo objetivo é reconstruir a história do terreiro que estudamos. Através disso, voltou a tona um interesse latente pela fé que já vinha desde o começo da graduação. Minha própria história com a fé sempre teve mais a ver com obrigatoriedade do que com identificação, me considerava uma pessoa cética e incapaz de entrar em contato com essa parte de mim mesma. O interesse pela Umbanda existia como uma curiosidade, uma sede pelo desconhecido vinda de uma criação predominantemente católica e parcialmente kardecista. O projeto de Extensão realizado com meus queridos amigos Cristiano e Júlia foi o pontapé inicial de um contato diferente de qualquer outro que experimentei com a fé e graças a ele também tive a grata surpresa de saber que Cristiano também alimentava o desejo de construir um trabalho com o olhar voltado para além da história do terreiro: para a fé como fenômeno psicológico e cultural.

Eu, Cristiano, sou filho, irmão e neto de pessoas que me trouxeram até aqui. Joseense, morei os primeiros anos da minha vida no Jardim Paulista e aos sete anos de idade me mudei para o Parque Interlagos na casa em que resido até hoje. Comecei a frequentar o terreiro que hoje serve de campo para esse trabalho aos meus treze anos de idade. Confesso que aquela casinha com um jardim na frente, sempre foi a calçada que eu mais gostei de brincar, ficar sob a sombra das árvores que habitavam o concreto da calçada era acolhedor, bom, daquele momento adiante fui cada vez mais envolvido pelos encantos da macumba, aos quatorze tive minha primeira incorporação, Pai Benedito, um preto velho que se apresentava para mim e

aquilo foi sem dúvida alguma uma das experiências mais incríveis em minha tenra idade. Em junho de 2017 eu me tornei filho da casa, poucos dias depois de ter contado sobre minha homossexualidade aos meus pais, outra grande experiência da minha vida. O Terreiro era um espaço que possibilitava e possibilita outras formas de existência para além da heteronormatividade. Os anos se passaram e hoje estou estudante de psicologia, durante minha trajetória na universidade estive a frente do Centro Acadêmico de Psicologia e lutei o bom combate defendendo as pautas que me fazem ser quem sou e me movem por esse mundo. Passei boa parte da minha graduação vinculado ao Laboratório de Cartografias Sociais e Metodologias Participativas, lugar rico em saberes e boas vivências. Em Agosto de 2024 me afastei do terreiro por razões múltiplas que não são relevantes agora, mas em 2025 retornei junto da querida Bianca, que hoje escreve esse trabalho junto comigo e de Julia Zaia que integrou junto conosco a execução do trabalho de extensão.

## 1 INTRODUÇÃO

No Brasil, as religiões afro-brasileiras, como a Umbanda, são alvo de múltiplas violências, apagamentos e preconceitos. Na cidade de São José dos Campos este cenário não seria diferente, atualmente o município possui em média 22 terreiros de religiões afro-brasileiras, sendo em sua maioria terreiros de umbanda, que vivem certa invisibilidade (Santos, 2025). Para valorizar a função social desses espaços este trabalho objetiva compreender, com base na logoterapia, aliado ao pensamento decolonial, como a religiosidade e o culto aos ancestrais nas religiões de matriz afro-brasileiras influenciam os sujeitos, fornecendo sentido à existência.

Para pensar a Umbanda é inviável ignorar que se trata de uma religião marcada de sincretismo em um país atravessado pela colonização. É fundamental pensar não apenas a produção acadêmica sobre as religiosidades brasileiras, mas também sobre a cosmofofia na cultura brasileira – pautada por visões ocidentalizadas do que deve ser valorizado e raiz da intolerância religiosa (Santos, 2025). Uma espiritualidade que vai contra essa lógica é também uma espiritualidade que aproxima o sujeito de uma relação mais harmônica, que convive com as diferenças e as integra como saberes válidos, que vai contra a lógica da modernidade e traz uma mudança de olhar – de quem domina para quem é parte integrante da natureza (Santos, 2000). Entretanto, se trata de uma espiritualidade que incomoda, que rompe com um sistema.

Viver em uma sociedade moderna é viver em uma sociedade atravessada pela colonialidade, especialmente no contexto brasileiro. As subjetividades dos sujeitos são subjugadas a um campo de saber, poder e ser que desviam os olhares para fora quando se busca uma referência do que é bom, belo e justo (Maldonado-Torres, 2018). A maneira pela qual as subjetividades se formam aliada ao modo de produção capitalista tem o potencial de afastar o ser humano de sua essência, de sua comunidade, de seu *suprassentido* (Frankl, 2017). Esse afastamento é essencial para a manutenção da modernidade-colonialidade.

A Umbanda emerge, então, como local e religião capaz de aproximar o sujeito não somente de uma fé, mas também de sua humanidade, através de práticas comunitárias que integram os sujeitos em um esforço de resistência ao aniquilamento da subjetividade e de reconstrução do sentido de vida. Essa reconstrução se mostra como parte de um movimento de cura de feridas coloniais,

permitindo que os sujeitos dêem novo significado a suas histórias, entrem em contato com suas ancestralidades e encontrem na fé uma nova forma de se colocar como ser-responsável, parte integrante de uma comunidade e com potencial transformador de suas próprias identidades e do mundo que os cerca. (Maldonado-Torres, 2018; Frankl, 2017)

Sodré (2024, p.25-87) realiza uma extensa análise sobre a forma como a Europa e posteriormente o Norte Global se construiu e se consolidou como berço da civilização, da filosofia e das ciências. Segundo o autor, este processo se dá quando os europeus elegem a Grécia e posteriormente Roma como os pilares da civilização Ocidental. Os germânicos, então, se colocam no papel de herdeiros dos povos greco-romanos. Com a produção desta narrativa, a Europa se torna o centro global e, através dos processos de colonização, promove o epistemicídio dos povos não brancos, produz um discurso que desumaniza e transforma o Outro em abjeto. O autor propõe que, como o próprio título da obra sugere, pensemos Nagô. Com essa afirmação, o autor sugere que voltemos à produção do conhecimento científico com base nas cosmovisões dos povos Nagô, pensando uma ciência a partir das epistemologias que foram subalternizadas e apagadas.

Aqui, ressaltamos a forma como a psicologia historicamente se fundamenta nas escolas filosóficas desenvolvidas no Norte. Segundo Menezes, Lins e Sampaio (2019) os referenciais que atravessam e compõem a formação do psicólogo é majoritariamente composto por autores e autoras do Norte global e em sua maioria pessoas brancas. Neste sentido, consideramos o trabalho aqui desenvolvido como uma tentativa para se pensar outras possibilidades de se fazer a psicologia, unindo um conhecimento tradicionalmente ensinado em cursos de psicologia, a logoterapia, ao encantamento da vivência comunitária e da oralidade que pulsam dentro do terreiro. Nos propomos a pensar uma psicologia que vai para além dos divãs: atravessa vivências, nutrindo os indivíduos de afeto e sentido.

Através do levantamento bibliográfico, foi possível identificar a escassez de produções acadêmicas no Vale do Paraíba a respeito de religiões afro-brasileiras. Para além de um suporte teórico para sustentar o trabalho, com ele foi possível entender esta pesquisa como um esforço decolonial de produção de conhecimento, que se propõe a ir além de uma perspectiva positivista de um fenômeno tão complexo como a fé, dentro de uma religião atravessada pela intolerância religiosa.

Utilizamos também o método etnográfico para que fosse possível uma

aproximação não apenas sob um olhar tecnicista, mas que nos permitisse experimentar o fenômeno “de perto e de dentro”, conforme postula Magnani (2002), tendo em vista observar em primeira mão a transcendência que a fé é capaz de trazer aos sujeitos e as diferentes formas pelas quais ela se manifesta. Dessa forma, contando com um olhar de um membro ativo do terreiro e de uma pessoa que nunca teve contato com a religião, foi possível observar o fenômeno da fé com diferentes atravessamentos que se complementam para formar uma análise mais ampla e detalhada, com muito respeito e axé.

Para guiar o leitor durante a apreciação do trabalho realizamos algumas ressalvas. Nas subseções 5.10 e 5.11 realizaremos escritas na primeira pessoa tendo em vista a vivência de cada um dentro do terreiro. Na seção 5.10 a autora traz sua visão de alguém de fora, enquanto, na 5.11 o autor expõe a visão de um sujeito que pertence à comunidade.

## **2 JUSTIFICATIVA**

Por meio do levantamento bibliográfico realizado tornou-se possível constatar que dentre os fenômenos sociais brasileiro, podemos destacar a Intolerância Religiosa como um fato que permeia a materialidade concreta. Para além dos seus efeitos concretos, a intolerância religiosa atravessa os sujeitos por ela afetados em uma dimensão subjetiva. No mais, foi possível, por meio das observações de campo, constatar que o terreiro, barracão, centro, tenda, se torna um pedaço (Magnani, 2023) em meio à malha urbana que serve como ponto de encontro e fortalecimento da população de terreiro. Ainda em meio ao processo de levantamento bibliográfico, pudemos observar a escassez de produções acadêmicas sobre as religiões afro-brasileiras no Vale do Paraíba. Por essa razão, consideramos que o estudo desenvolvido neste trabalho de conclusão de curso pode servir como instrumento para outras pessoas empenhadas na temática, além de abrir o campo do debate sobre as religiões afro-brasileiras, com enfoque na Umbanda.

Para além disso, buscamos nos empenhar na difícil tarefa de estreitar laços entre fé e ciência, observando a primeira como fenômeno psicológico constituinte do ser humano, capaz de ser tanto força motriz que se enlaça no sentido da vida dos sujeitos quanto fator de proteção psicológica capaz de fornecer suporte em momentos de instabilidade emocional (Frankl, 2017).

No mais, o trabalho possui ligação estreita com as vivências de ambos os

autores, de um lado a vivência de quase uma década nas funções dentro da Umbanda e do outro o olhar recém chegado, mas atravessado pelo axé das macumbas.

### **3 OBJETIVOS**

#### **3.1 Objetivo Geral**

Compreender, com base na logoterapia, como a religiosidade e o culto aos ancestrais nas religiões de matriz afro-brasileiras, influenciam os sujeitos, fornecendo sentido à existência.

#### **3.2 Objetivos Específicos**

1. Estudar a ligação dos símbolos e dos ritos no cotidiano dos sujeitos por meio da etnografia da fé;
2. Identificar a relação entre os sujeitos e o fenômeno da fé através da logoterapia;
3. Compreender a vivência e integração comunitária na Umbanda.

### **4 MÉTODO**

Para a realização do presente estudo foi realizado um levantamento bibliográfico de caráter qualitativo exploratório, visto que estamos confrontando uma temática circundada pelas Ciências Sociais e Psicologia Social, que caracterizam em âmbito histórico, considerando que são produzidas por uma sociedade que se encontra em um lugar no tempo e em uma espacialidade, e por essa razão possui uma consciência histórica, deste modo tornando-se fundamentalmente qualitativa, na medida em que se dispõe a compreender um recorte de uma sociedade que transborda sentidos, fazendo-se uma ferramenta que se aproxima da leitura da realidade (Minayo *et al.*, 2002, p. 9-15).

Para dar estrutura ao trabalho foi utilizada a ferramenta etnográfica tanto para compreensão do rito, do espaço e dos arquétipos da religião. A Etnografia Urbana, prática emprestada da Antropologia, entra não apenas como método de coleta de dados *in situ* no presente trabalho, mas como forma de olhar o fenômeno da fé, por nos permitir trabalhar a partir de um olhar “de perto e de dentro”, descrita por José Guilherme Cantor Magnani em seu texto “DE PERTO E DE DENTRO: notas para uma etnografia urbana”. Essa forma de olhar permite criar, através da inserção do

pesquisador em dado contexto, um novo entendimento sobre o tema estudado, que parte do arranjo nativo do entendimento dos fenômenos e atravessa a perspectiva do pesquisador, permitindo a criação de um conteúdo “mais geral do que a explicação nativa, presa às particularidades de seus contexto (...)” e “(...) mais denso que o esquema teórico inicial do pesquisador, pois tem agora como referente o ‘concreto vivido’” (Magnani, 2002).

Goldman faz um paralelo entre o método etnográfico e uma prática denominada no candomblé como “catar folha”:

alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados de algum mestre; ao contrário, deve ir reunindo (“catando”) pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as “folhas”) com a esperança de que, em algum momento, uma síntese plausível se realizará. (Goldman, 2003, p.455)

É nesse sentido que a etnografia se torna ainda mais rica como método para nós, já que, enquanto pesquisadores, partimos de um ponto de vista já inserido no contexto estudado e um ponto de vista de fora que adentra o desconhecido. Em outras palavras, um ponto de vista de quem é *do Pedaco* e de quem vem de fora.

Magnani (2002) argumenta que, ao aplicar a etnografia ao universo urbano, o pesquisador precisa resistir ao que se refere como “tentação da aldeia”: buscar na cidade os mesmos padrões de integração, coesão social e delimitação espacial que caracterizam as comunidades estudadas tradicionalmente pela antropologia. Para isso, a cidade é fragmentada em categorias de análise, são elas: pedaço, mancha, trajeto, pórtilo e circuito.

O “pedaço” se caracteriza por um espaço intermediário entre o privado e o público, em que há afetividade e identificação entre seus pares como pertencentes à ele. Pode ser uma praça, um quarteirão, um bar, um templo religioso - é um recorte dentro da cidade que permite a aproximação “de perto e de dentro” já citada. A “mancha” se caracteriza por seu caráter mais físico do que simbólico, são áreas delimitadas dotadas de equipamentos que viabilizam uma atividade ou prática, como uma mancha lazer caracterizada por bares ou uma mancha de saúde caracterizada por um hospital, clínicas, farmácias. É um espaço onde diferentes lógicas, grupos e usos se misturam ou se sobrepõem, criando zonas de indistinção. O “trajeto” foca na mobilidade e nas conexões que ultrapassam os limites de um “pedaço” ou “mancha”. Ele enfatiza que a vida urbana não se restringe a pontos estáticos, mas se constrói

nas movimentações, nos fluxos e nos percursos dos indivíduos. Para que o trajeto leve de um ponto a outro, existem os “pórticos”, que se caracterizam como espaços vazios nas paisagem urbana, que não são “pedaço” nem “mancha”. O “circuito” é a categoria que articula as anteriores em redes de significados e práticas que se desdobram por diferentes pontos da cidade e até do mundo. Representa a descentralização inerente da vida urbana sem abrir mão do poder que a capacidade social e afetiva de significação têm de formar uma rede coesa de espaços sem continuidade espacial. Ele permite ao etnógrafo seguir as “rotas” culturais e sociais, mesmo que elas não se encaixem em um território contínuo (Magnani, 2023).

Na perspectiva de Favret-Saada (2005), cabe ao etnógrafo deixar-se afetar pelo campo por ele estudado, a autora enfatiza que afetar-se não se trata de um processo empático, mas sim uma forma de analisar os fenômenos ritualísticos presentes no campo. Ainda nessa toada a autora traz à baila a importância de não se deixar levar pela visão enraizada nas concepções dos etnógrafos anglo-saxões que produziam obras que reforçam o paralelo entre o saber científico ocidental e o conhecimentos dos povos originários que por eles eram observados, neste sentido reforçando a visão de “eles” e os “nós”. Permitir-se afetar é, de certo, nas palavras da autora: “Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece”.

Utilizando dessa ferramenta da antropologia, realizamos visitas semanais em atividades religiosas abertas ao público do período do mês de março ao mês de setembro de 2025. Também foram realizadas visitas em festas tradicionais abertas ao público (Festa de Ogum, Arraiá da Dona Maria do Couro e Festa de Cosme e Damião). As visitas foram registradas por meio de diários de campo, nos quais anotamos nossas impressões para posterior análise em união ao referencial teórico.

## **5 RESULTADOS E DISCUSSÕES**

### **5.1 A Umbanda e a identidade brasileira**

A Umbanda, como religião marcadamente brasileira, tem em seu cerne questões raciais que atravessam seu surgimento e mito fundador. Sua mais conhecida origem é dada na institucionalização da religião pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, espírito incorporado por Zélio Fernandino de Moraes, em 1908. Nessa versão, a religião é legitimada pela classe social aristocrática de Zélio ao mesmo

tempo em que se aproxima das práticas das Macumbas cariocas, quando se tem a incorporação de um Caboclo – prática mal vista pelo espiritismo kardecista – o que leva à formação da Umbanda como uma religião para todos, que afastaria os preconceitos materiais do mundo espiritual (Sá Junior, 2012).

Em uma visão mais ampla, a Umbanda é uma religião que se formou organicamente por meio de repetidos e sucessivos processos de africanização e embranquecimento de práticas religiosas marcadamente sincréticas.

É possível traçar sua origem desde os Calundus: as primeiras comunidades religiosas afro-brasileiras, remontando ao período colonial, no século XVII. (Costa, 2013) Registros do Compêndio narrativo do Peregrino da América trazem a descrição dos próprios pretos praticantes desse costume trazido pelo mar para o Brasil “são uns folguedos ou adivinhações (...) para saberem várias coisas, como as doenças de que procedem, adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas, e lavouras, e para muitas outras coisas” (Pereira, 1939 *apud* Souza, 2002). Os Calundus representam um marco importante da história das religiões de matriz africana no Brasil. De sua origem banto, trouxe os ritos embalados por tambores, cantos, transes e invocações de espíritos. É por essa mesma origem que não houve repulsa, mas incorporação de aspectos da cosmologia cristã – através da crença que “Ao se abrir para experimentar o *mooyo*<sup>1</sup> de outras comunidades, podemos alimentar, renovar e recriar o nosso próprio *mooyo*” (Simas, 2021).

Dos Calundus, há uma transição para uma religião mais estruturada e urbana: o Candomblé, que se concretiza entre o final do século XVIII e início do século XIX, caracterizado pela passagem dos cultos domésticos para os cultos de terreiro, bem mais elaborados que os rituais Calundus, além de preconizar os elementos de origem africana, em detrimento dos sincretismos que envolviam crenças eurocêntricas. Costa (2013), esclarece que o termo “Candomblé” começa a ser utilizado quando “Calundus” entra em declínio. Apesar de servir como refúgio para escravizados que fugiam, foi estruturada principalmente por aqueles que já eram libertos. Além disso, a religião inaugura uma estratégica inclusão social, acolhendo, além da comunidade negra, pardos e brancos, de diferentes classes econômicas e sociais (Parés, 2018).

---

<sup>1</sup> força vital da cosmologia banto.

Na mesma época, início do século XIX, há também o surgimento da Cabula, enraizada nos Calundus, de caráter secreto, hermético e extremamente revolucionário, objetivando a libertação dos negros através da luta armada e que veio a incorporar aspectos do Kardecismo, recém chegado da Europa (Costa, 2013). Antes da abolição da escravidão, o culto era praticado apenas por negros, porém, após a lei Aurea, a religião se popularizou também entre pessoas brancas. A palavra “Cabula” deriva da “cabala”, que chegou até os banto através dos malês, de cultura muçulmana (Costa, 1987).

Da Cabula, emerge a Macumba Carioca, que incorpora, além do kardecismo, já constituinte de sua prática, elementos jeje-nagô. No início do século XX, a Macumba já se caracterizava por sincretismos com santos católicos, elementos kardecistas, elementos indígenas, a magia europeia do livro de São Cipriano e uma fusão de crenças africanas, com marcado aspecto ritualístico (Costa, 2013).

A partir da década de 1930, a Umbanda começa a ganhar lugar de destaque, em especial com a classe média branca, atraindo adeptos da Macumba, agora marginalizada por suas práticas ritualísticas mais alinhadas às matrizes africanas tradicionais (Costa, 2013).

Essa amplitude de origens remete à própria questão da identidade brasileira: há uma inclusão subalterna, em que não se nega a mestiçagem e influência do indígena e do africano na formação do povo e da cultura brasileiros, mas se estabelece uma hierarquia de saberes que privilegia a cultura ocidental europeia (Simas, 2021). Essa característica é um elemento importante para entender a popularização e diversidade dos adeptos da religião e, mais além, como estes se identificam com ela e como isso afeta suas subjetividades.

## **5.2 Pensamento e Atitude Decolonial**

Propomos aqui pensar a Umbanda de uma forma decolonial, não pensá-la como um síntese da identidade nacional ou apagar as dinâmicas sociais que a compuseram em sua pluralidade. Aqui com base em Simas (2025), reafirmamos a máxima “Umbanda é Macumba”. Umbanda essa que não pode e nem deve ser singular, uma vez que promove a confluência de saberes, viveres e resistência da preservação de tecnologias ancestrais. Rufino (2019) demonstra a Umbanda como forma de preservar a memória daqueles que cruzaram o Atlântico forçados, daqueles que tiveram suas aldeias queimadas e dizimadas, aqueles corpos que o

Capital destruiu, ou melhor, vem tentando destruir. A Umbanda alarga o presente, subverte a descontinuidade, é o inacabamento do passado e emerge como política anticolonial.

No senso comum, é natural o pensamento de que as práticas coloniais acabaram com a independência das colônias. É nesse ponto que se faz necessária a distinção entre o colonialismo e a colonialidade. Segundo Neto (2016), o colonialismo pode ser definido como “processo e aparato de domínio político e militar que se emprega para garantir a exploração do trabalho e das riquezas das colônias em benefício do colonizador” (Neto, 2016, p. 102). Ao passo que a colonialidade se mostra como um fenômeno mais complexo, que parasita a cultura e a identidade dos povos colonizados – é um “padrão de poder que opera através da naturalização de hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas, possibilitando a reprodução de relações de dominação” (Restrepo; Rojas, 2010 *apud* Neto, 2016, p. 102).

Podemos ainda destrinchar a colonialidade em diferentes aspectos da vida: a colonialidade do poder, do saber e do ser. Opera nas dimensões de poder com base em hierarquias raciais, de gênero e de classe, em que o bom, belo e justo se espelham em um modelo androcêntrico, branco, cisgênero e héterossexual, com acúmulo desigual de capital. Nas dimensões do saber, traz uma perspectiva eurocêntrica da produção de conhecimento científico e universal em detrimento de saberes ancestrais de povos colonizados. Ocupa também as subjetividades dos povos colonizados, desumanizando e negando identidades não europeias e introjetando no colonizado o olhar do colonizador, de forma que ele próprio não seja capaz de valorizar a sua cultura originária (Mignolo, 2012 *apud* Costa et. al, 2023). A colonialidade ainda se espalha na natureza e na espiritualidade, “assassinando saberes, linguagens, comunidades e rituais” (Simas; Rufino, 2020, p. 13) e instaurando uma “cultura BBB (bala, boi e bíblia), que alastra a infecção do esquecimento” (Simas; Rufino, 2020, p. 14) – ou seja, estabelece um padrão cristão de espiritualidade, pautado em um discurso de negação do outro – e ditando um ideal antropocêntrico que vê o homem como aquele que domina (coloniza) a natureza, não como quem faz parte e existe *através* dela (Simas; Rufino, 2020).

Partindo desse princípio do que é a colonialidade, o pensamento decolonial vai além da superação do colonialismo enquanto prática de subjugar, explorar e dominar povos e espaços. Ele surge como forma de retomada da identidade do

sujeito colonizado para além de um pensamento eurocêntrico dominado pela e para a modernidade e o sistema de produção capitalista. Nas palavras de João Colares de Mota Neto:

“(...) é a partir da dor existencial, da negação de direitos (incluindo os mais elementares, como o direito à vida), da submissão de corpos e formas de pensamento, da interdição a uma educação autônoma que nasce a concepção decolonial. (...) Ela é, assim, anticolonial, não eurocêntrica, antirracista, antipatriarcal, anticapitalista, em seus devidos desdobramentos, e assume um enfrentamento crítico contra toda e qualquer forma de exclusão que tenha origem na situação colonial e nas suas consequências históricas.” (2018, p.103)

Maldonado-Torres (2018) destaca a visão de Frantz Fanon (2008) de que o sujeito é tanto produto quanto gerador de uma estrutura social e cultural. A partir disso, traz a ideia de atitude decolonial, que se dá através da “emergência do condenado como pensador, criador e ativista e com a formação de comunidades que se juntem à luta pela descolonização como um projeto inacabado.” (Maldonado-Torres, 2018, p.49)

O autor ainda traz outras quatro teses que nos são valiosas no que tange a atitude decolonial. A primeira é a necessidade do condenado (fazendo referência à obra *Pele negra, máscaras brancas*, de Frantz Fanon) emergir como questionador, pensador, teórico e escritor/comunicador – o giro decolonial epistêmico. Ou seja, se faz necessário um esforço de produção de conhecimento por e pelos condenados, questionando criticamente a colonialidade nas estruturas sociais ao mesmo tempo em que mantém seu corpo aberto, como zona de contato e ponte que possibilita manter esse olhar crítico vivo (Maldonado-Torres, 2018).

A abertura que o questionamento crítico fornece nos traz a possibilidade de novas maneiras de ver o mundo e do próprio sujeito se ver. Essas possibilidades nos levam à segunda tese do autor: a do giro colonial estético. “Criações artísticas são modos de crítica, autorreflexão e proposição de diferentes maneiras de conceber e viver o tempo, o espaço, a subjetividade e a comunidade, entre outras áreas.” (Maldonado-Torres, 2018, p. 47). Essa dimensão estética engloba também a espiritualidade, que é constituinte de subjetividades e atravessa as dimensões do poder, saber e ser. Nessa toada, o autor nos oferece um entendimento de como a decolonialidade pode tocar a espiritualidade: “na etnopoética e performance do xamã, meu povo, os indígenas, não separaram o artístico do funcional, o sagrado do secular, a arte da vida cotidiana. Os propósitos religiosos, sociais e estéticos da arte

estavam todos interligados” (Anzaldúa, 2007, p.88 *apud* Maldonado-Torres, 2018, p. 48)

Isso posto, chegamos às teses do giro decolonial ativista e da decolonialidade como um projeto coletivo, em que os condenados se colocam como agentes da mudança social, através dos aspectos já expostos acima. É necessário, através da postura crítica, questionadora e das produções que a partir dela surgem renunciar às práticas que mantêm a colonialidade e discutir estratégias para mudar as instituições mantenedoras dessa lógica. Esse projeto não se realiza a nível subjetivo, ainda que a subjetividade deva ser alvo da decolonialidade, mas a nível coletivo, que inviabilize as tentativas da colonialidade de eliminar o outro e possibilite a construção de novas formas de poder, saber e ser (Maldonado-Torres, 2018).

Na América Latina, como propõe Escobar (2014), os atores sociais que impulsionam a transformação epistêmica são principalmente os afrodescendentes, as mulheres e o movimento do campesinato. Essas formas de leitura do mundo se colocam como contraponto à crise do modelo civilizatório ocidental, sendo assim uma ferramenta para o enfrentamento das consequências ocasionadas pela mesma (Escobar, 2014, p. 46).

O autor segue afirmando a necessidade do posicionamento anticolonialista do discurso decolonial, uma vez que cabe a decolonialidade abranger também os saberes dos povos originários, dos descendentes da Diáspora Africana em direção às Américas e o campesinato, que luta por sua existência em meio a lógica capitalista de produção de conhecimento e modos de existir no mundo. Kopenawa e Albert (2022) com grande maestria desvelam a relação da branquitude ocidental e colonizada com a mercadoria. Segundo os autores, os brancos se declararam como o povo da mercadoria, deixando para trás os conhecimentos da Terra e declarando guerra a ela: destruindo as florestas, matando os rios e destruindo as outras formas de existir que não sigam as palavras do dinheiro e da mercadoria. Nesta mesma linha, os autores expõem a relação dos Yanomamis com a mercadoria, relação que se dá de forma completamente diferente da lógica que foi difundida nas colônias: a lógica de não acumular e de partilhar é uma flecha certa contra os ideais do colonizador. Na lógica capitalista, em que o valor do sujeito está nos bens de consumo que ele possui, o povo Yanomami ensina a lógica da partilha e do bem

viver em comunidade. As cosmovisões dissidentes da lógica colonial confrontam, desafiam e burlam a brutalidade do colonizador.

Santos (2025) apresenta o conceito de cosmofofia: a branquitude colonial e colonizada desenvolveu pavor aos outros modos de existência presentes no cosmos. O autor cita o primeiro pecado que expulsou Adão do Éden, afastou a humanidade da natureza, dualizou o mundo entre bem e mal e polarizou a existência, impossibilitando a confluência de saberes e existências. O autor aponta que na contracolonialidade tal disputa não é necessária, uma vez que os saberes fluem juntos e possibilitam os encontros múltiplos. Nas palavras do autor “No nosso caso, não é preciso: temos Exu, Tranca Rua, Pomba Gira , Maria Padilha... Se não estamos com um, estamos com outro” (Santos, 2025, p.19). O autor critica o modelo de Globalização que enfrentamos, Globalização que, com a falsa premissa de universalizar, promove a unicidade, que destroi tudo que não é branco e hegemoniza o saber. Aqui, podemos evocar as percepções de Milton Santos (2000) em sua obra “Por Uma Outra Globalização: Do pensamento único à consciência universal”. Nessa obra o autor descreve com excelência três modalidades da globalização: a globalização como fábula: um mundo que cabe nas palmas da mão, um mundo homogeneizado, uma aldeia global, como o autor enuncia; de outro lado, a globalização como ela de fato é: perversa, um modelo que aprofunda as desigualdades, desemprego, fome, pessoas em situação de rua, escancarando uma inclusão perversa para o funcionamento pérfido do Capital - para o autor esses males escancaram e enveredam pelo modo como se dá a Globalização; e por fim, o autor defende uma outra Globalização, como potência de criação de uma mundo melhor, mais humanizado, como uma colcha de retalhos e múltiplos saberes oriundos de diferentes pontos do globo terrestre.

Ailton Krenak, importante liderança indígena e ativista pela causa dos povos originários, confronta a lógica colonial afirmando que o Futuro é Ancestral (2022). O autor inunda nosso imaginário compartilhando o cântico dos rios, os encantos e saberes desses grandes ancestrais que correm pela terra e pelos ares, que alimentam os povos originários, comunidades ribeirinhas e tantos outros, e nos desperta para a realidade de que a lógica capitalista vem destruindo, sufocando e ferindo seus corpos. Ele segue narrando a beleza das múltiplas narrativas dos povos originários que explicam as paisagens topográficas e a exuberância da confluência de saberes que não se anulam, mas que confluem e encantam a realidade vivida,

atribuindo sentidos, que por si só desafiam a lógica colonial (Krenak, 2022, p. 19). Em meio à desolação Capitalista que faz com os sujeitos acreditem que qualquer espécie de esperança trata-se na verdade de uma arriscada ilusão, em meio a um senso de exaustão que permeia a atual realidade (Fisher, 2020, p. 14-16). Neste sentido somos flechados novamente quando Krenak (2022, p. 20) afirma que não podemos nos render a ideia hedionda de fim do mundo, pois ela nos impede de sonhar, e nos sonhos habitam as memórias da Terra e de nossos ancestrais.

Dessa colcha de retalhos, cacos da pilhagem colonial, pretendemos promover uma visão decolonial, mas desse lado do Atlântico, como sugere Rufino (2019, p. 26), os cacos e retalhos, são encantados e vivos pela potência de Yangi<sup>2</sup>, carregam consigo a potência de transformar a realidade e encantar a vida.

### **5.3 A intolerância religiosa no contexto brasileiro**

Fernandes (2017) realiza o levantamento do histórico de perseguições às religiões de Matriz Africana no que diz respeito à perseguição por parte do estado. A autora traz à baila o código canônico, ditado pela Igreja Católica, que coloca o culto aos Orixás e demais atividades a nível de bruxaria e, portanto, tornam puníveis tais práticas. Posteriormente, em 1890, quando se cria um novo código penal com o advento da República, as práticas oriundas da Diáspora são proibidas por se tratarem de “práticas ilegais da medicina”. Em 1942, com a aprovação de um novo código penal, durante a Ditadura do Estado Novo (1937-1945), tais práticas religiosas são vetadas por tratarem-se de crimes contra a saúde pública, charlatanismo e curandeirismo. Tais práticas discriminatórias seguem sendo praticadas até o período de redemocratização, no ano de 1988, com a promulgação da nova constituinte que assegura no artigo 5º, inciso VI, a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção aos locais de culto e suas liturgia (Brasil, 1988).

É durante a lacuna entre a Ditadura do Estado Novo (1942 - 1988) e a reabertura da do Regime Democrático de Direito que, segundo Sá Júnior (2012) e Fernandes (2017), a institucionalização de uma prática mais próxima ao kardecismo surge e juntos dela as terminologias como “umbanda branca”, “umbanda de mesa branca” ou de, modo mais amplo, o registro de terreiros de umbanda sendo realizados como templos espíritas, especificamente templos que eram regidos pela

---

<sup>2</sup> Exu ancião que teve seu corpo despedaçado. De seus pedaços nasceram todos os outros Exus.

normativas no Kardecismo. Sá Junior (2012) e Fernandes (2017) apontam esse movimento como uma forma de burlar a legislação dominante e o estigma por parte do estado sobre as religiões de matriz africana.

Após esse sobrevoo histórico e social, na contemporaneidade verifica-se que, segundo o Relatório Sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (Brasil, 2016), durante o período de 2011 a 2015 foram registrados 1.031 denúncias nas diversas ouvidorias que acolhem esse tipo de denúncia. Desses casos, 394 foram analisados para a elaboração do relatório. Entre os casos analisados, é apontado que 66% dos sujeitos são vítimas de violência psicológica em razão da sua crença e religiosidade. Os dados apontam que 46% desses episódios ocorrem fora da casa das vítimas, sendo assim, ocorrem na comunidade (11%), na rua (11%), na internet (10%), na escola (7%), no trabalho (5%), na Saúde (2%), outros (2%) e os demais não foram informados a localidade da violência (16%). Quando nos deparamos com o perfil das vítimas, temos um público composto majoritariamente por homens cisgenero (51%) e mulheres cisgenero (48%), sendo o restante formado por pessoas trans (1%). Vale aqui ressaltar que essas categorias foram colocadas pelo Ministério dos Direitos Humanos no ano de 2016. O relatório aponta que 27% das denúncias realizadas são marcadas pela intolerância contra as religiões de matriz africana e que 64% das pessoas vítimas de intolerância religiosa nesse período de tempo se autodeclararam pessoas pretas e pardas.

Tendo em vista o II Relatório sobre intolerância religiosa: Brasil, América Latina e Caribe (2023) no ano de 2019 foram registrados 477 casos de intolerância religiosa. Em 2020 os casos diminuem em 26%, totalizando 353 denúncias, já no ano de 2021 os números saltam para 966 casos de intolerância religiosa. Ainda segundo o relatório, o estado de São Paulo é o que concentra o maior número de casos registrados no país. Somente em 2021, dos 966 casos registrados, 244 casos foram contra os adeptos de religiões de Matriz Africana.

Segundo o Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (2024), de 2022 a 2023 o aumento de denúncias relacionadas a casos de intolerância religiosa aumentaram em 80%, totalizando 1.184 violações registradas. Ainda sobre o balanço realizado entre 2022 e 2024, os estados que mais se destacam por registros de denúncia são: São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia.

Para Rufino e Miranda (2019), a intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana e aos povos terreiro se dá na dimensão do racismo religioso, este

oriundo de um pensamento fortemente colonizado e que tem como fruto as diversas violências direcionadas a essa parcela da população. Miranda (2021) traz para o debate a dimensão política “cristofacista”, que faz referência aos movimentos sociais e políticos encabeçados por líderes e devotos das religiões neopentecostais, que fomentam os discursos de ódio contra o povo de terreiro e validam práticas que violam os direitos dessa parcela da população.

#### **5.4 A Territorialidade do trabalho: São José dos Campos**

O município de São José dos Campos localiza-se na região do Vale do Paraíba Paulista e possui uma população de aproximadamente 700 mil habitantes. Dessa parcela da população, cerca de 32% são pessoas autodeclaradas como pretas e pardas, de acordo com o último censo realizado pelo IBGE no ano de 2022 (IBGE, 2025).

São José dos Campos tornou-se Vila durante o período colonial no ano de 1767, mas não obteve grande relevância durante o período do Império e não destacou-se em meio às cidades vizinhas em meio ao complexo cafeeiro (Zanetti; Papali; Costa, 2017). Embora não tenha tido papel de destaque o período Colonial e Imperial, a Vila São José do Paraíba, ainda foi um polo de recebimento de escravizados durante esse período, fluxo esse que se manteve mesmo após a proibição do tráfico de escravizados através do Oceano Atlântico (Papali, 1996). Posteriormente à proclamação da república, a cidade se mantém com lento desenvolvimento econômico, se tornando uma estância para o tratamento de tuberculose durante os anos de 1920 e 1950, motivo pelo qual a cidade recebeu um grande número de migrantes e impulsionou o crescimento urbano devido a vinda dos sujeitos que buscavam tratamento e suas famílias. Nesse mesmo período se instalam as primeiras indústrias do município no bairro de Santana, na região Norte da cidade.

Na década de 50, com a inauguração da Rodovia Presidente Dutra e com a instalação do Instituto de Tecnologia Aeronáutica (ITA), que foi alocado dentro do Departamento de Ciência e Tecnologia Aeroespacial (DCTA), fundado no ano de 1946, junto do fomento e incentivo do poder público para a expansão industrial no entorno na rodovia e principalmente no município, a cidade teve uma guinada econômica e tecnológica considerável. É importante salientar a relevância das instalações de empresas como a General Motors (GM) no ano de 1956 e criação da

EMBRAER no ano de 1969 (Zanetti; Papali; Costa, 2017) (Souza; Zanetti; Papali, 2015).

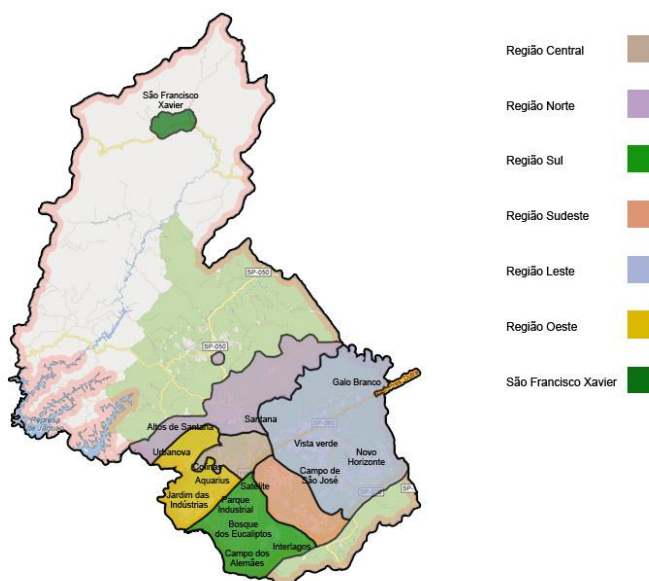
A partir de 1960, a cidade de São José dos Campos deixa de ser considerada uma estância para o tratamento da tuberculose e decola como cidade da tecnologia, fundamentalmente impulsionada pela tecnologia aeronáutica (Souza; Zanetti; Papali, 2015). Da década de 90 em diante, é possível observar o crescimento do discurso neoliberal sobre a governança do município, discurso esse que se enraíza e que tem como frutos diversos males sociais que são gestados nas décadas seguintes. O governo municipal se rende aos anseios da iniciativa privada fomentando a especulação imobiliária no território, a ascensão do marketing urbano e a venda da ideia de São José dos Campos como o município ideal para se viver (Forti, 2021).

Segundo o IBGE (2022) o Brasil possui 1.849.824 de pessoas com mais de dez anos de idade que se declararam adeptas às religiões de Matriz Africana (Umbanda, Candomblé, Quimbanda, Jurema, etc.), só no estado de São Paulo 576.339 pessoas se autodeclaram adeptas a essas crenças.

Em São José dos Campos o número de pessoas que se autodeclaram adeptos é de 4.737. Na cidade, os cultos são majoritariamente femininos, com aproximadamente 2.867 adeptas que se afirmam dentro do gênero feminino, totalizando 60,5% de mulheres praticantes desses cultos. Os homens somam 1.870 indivíduos, totalizando 39,5% dos praticantes. Ainda com base nos dados oferecidos pelo IBGE (2022) os adeptos dessas crenças em São José dos Campos são majoritariamente brancos, com quorum de 63% dos adeptos, ao todo 2.893 se autodeclaram como brancos. Pretos e Pardos somam 33,7% dos adeptos das religiões de Matriz na cidade, enquanto Amarelos totalizam 3,3% dos adeptos, com aproximadamente 147 indivíduos. A população joseense segue sendo majoritariamente Católica Apostólica Romana (58,6%), seguida pelo crescimento exponencial da população evangélica (25,4%). A influência católica permanece enraizada nas dinâmicas sociais dos joseenses, influência essa que se fortaleceu durante o período sanatorial (1924-1958) e suas reverberações seguem até o presente momento.

No que se refere ao município, os terreiros de Umbanda e Candomblé desempenham importante papel na manutenção da ancestralidade e na promoção de vínculos comunitários, muito embora estejam majoritariamente nas regiões periféricas do município (Santos, 2025).

**Figura 1 - Mapa de São José dos Campos.**



Fonte: Prefeitura de São José dos Campos (2025).

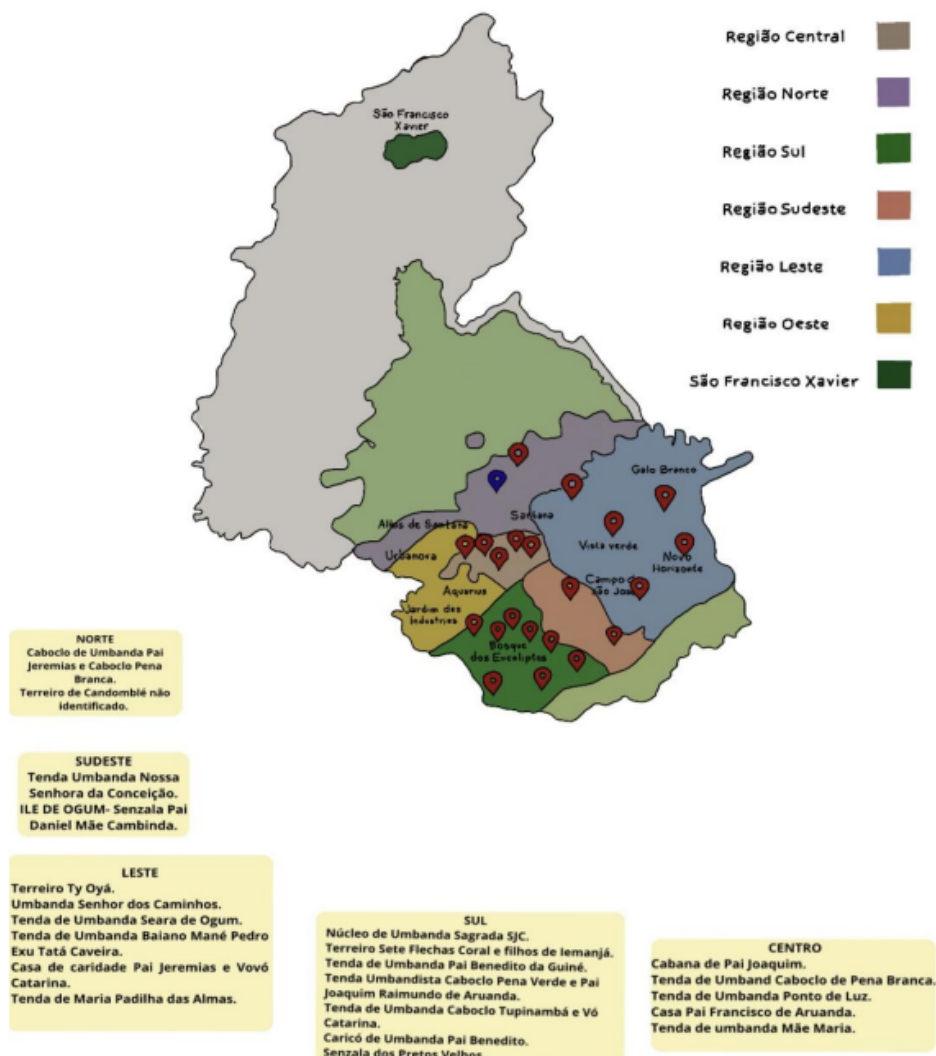
A cidade de São José dos Campos/SP, então, pode ser compreendida à luz de Milton Santos (1988, p. 25) como um espaço: “conjunto de objetos e de relações que se realizam sobre estes objetos; (...) resultado da ação dos homens sobre o próprio espaço, intermediados pelos objetos, naturais e artificiais.” Ou seja, o espaço é uma totalidade, que contribui para as transformações sociais e é moldado por elas, em uma relação perene de constituição com quem nele se insere.

Ainda sob a perspectiva do autor, a paisagem pode ser compreendida como uma expressão visível do espaço, resultado da interação entre elementos naturais e sociais. É o que se vê, o que se percebe, mas também o que carrega a história e as dinâmicas de um local (Santos, 1988).

Saquet e Silva (2008, p. 14) também citam Milton Santos (1985) ao tratar da noção de território: “O território, como recorte espacial, está contido no espaço e o espaço no território, num movimento dialético”. É a partir da intervenção do homem e de seus sistemas de organização social que ele se delimita e é construído. Os terreiros de umbanda também constroem territorialidades. No contexto joseense, com seu histórico marcado pelo catolicismo e as políticas higienistas, os terreiros de Umbanda no município acabam se instalando nos bairros menos populosos e periféricos da malha urbana, como representado na figura 2 (Santos, 2025). A

Umbanda, segundo os levantamentos da autora, segue sendo marginalizada, se concentrando majoritariamente em áreas afastadas do centro da cidade.

**Figura 2** - Mapa de Terreiros no município



Fonte: Santos, 2025 p. 45.

Tendo em vista o caráter etnográfico na pesquisa, realizamos o trabalho de campo em uma tenda de Umbanda que fica localizada no Parque Interlagos, na macrozona Sul da cidade, que, segundo os dados do último censo do IBGE (2022), concentra cerca de 34% da população do município, totalizando 237. 572 habitantes.

O bairro em questão concentra 5,3% da população da Zona Sul, sendo o sétimo bairro em número de habitantes na macrozona. O bairro conta com duas escolas de nível fundamental: EMEFI Profª Alda de Souza Araújo (Fundamental II) e

EMEFI Profa. Ruth Nunes da Trindade (Fundamental I); uma escola de nível médio EE Sonia Maria Alexandre Pereira; uma Unidade Básica de Saúde (UBS) e um Salão Comunitário. O Parque Interlagos, junto com o Torrão Ouro, bairro vizinho, que compõem juntos um dos setores socioeconômicos do município, concentram 13.898 habitantes da cidade. Destacamos aqui a presença da Comunidade Terapêutica Nova Esperança (localizada na Estrada Dr. Bezerra de Menezes), o Aterro Sanitário do Município (localizado na Estrada José Augusto Teixeira, adjacente à Estrada Dr. Bezerra de Menezes), a Unidade de Pronto Atendimento Psiquiátrico Hospital Francisca Júlia (também localizado na Estrada Dr. Bezerra de Menezes) e o conjunto habitacional do CDHU, que fica localizado no perímetro urbano do bairro. É possível observar com os modos de vida não hegemônicos (tendo em vista o hospital psiquiátrico e as comunidades terapêuticas), aquilo que é descartável (o lixo enviado ao aterro sanitário) e as pessoas em situação de vulnerabilidade socioeconômica (Conjunto do CDHU que receberam moradores advindos do Pinheirinho, Rio Comprido e outros bairros considerados área de risco pela prefeitura), para além da própria população do bairro que é caracterizado por servir de abrigo para a classe trabalhadora, que a cidade, com sua gestão neoliberal, empurra para as margens tudo aquilo que é dissidente e não se adequa à visão de “Cidade Inteligente”.

### **5.5 A espiritualidade sob um olhar existencialista**

De um ponto de vista positivista, a espiritualidade e a ciência teriam uma relação antagônica. Entretanto, ao voltarmos o nosso olhar para ela de um ponto de vista fenomenológico, é possível encontrar na espiritualidade um elemento das subjetividades humanas (Lazzari Junior, 2013).

Viktor Frankl traz, com a logoterapia, uma possibilidade diferente de olhar o ser humano: através da busca do sentido. Sentido este que difere de pessoa para pessoa e se fluidifica em diferentes sentidos ao longo da existência. Para tal, é importante ressaltar que sua visão de homem não se restringe ao biopsicossocial, vai além, para uma compreensão noética (*nous* vem do grego, significa espírito) de homem. Sendo assim, o homem é visto como corpo, psique e espírito e é neste último que reside a liberdade, a responsabilidade e a preocupação pela busca do sentido último da vida (Santos, 2016).

Para que se chegue ao sentido da vida, é imprescindível explorarmos o conceito de liberdade de vontade. Frankl traz como pressuposto que o homem é livre para decidir como reagir perante ao destino, mesmo que não possa controlar as condições do mundo em que vive e que seja, até certa instância, condicionado pelo meio. A liberdade, porém, deve vir acompanhada da responsabilidade, uma não deve andar separada da outra (Santos, 2016). Encontramos, então, o fato fenomenológico primário: existir é ser-responsável – “não é o ser humano que faz a pergunta sobre o sentido da vida, mas, ao contrário, o próprio ser humano é o interrogado, e é ele que deve responder, que deve dar as respostas às eventuais perguntas que sua vida possa lhe colocar” (Frankl, 2017, p. 17). Isso posto, o ser humano deve responder a duas questões: diante de quem se sente responsável (ele mesmo, a sociedade, dogmas religiosos) e pelo que se sente responsável (que vai determinar o caminho para o sentido da vida). Isto é, há um terceiro elemento essencial da existência humana: ser-consciência (Santos, 2016).

Retornando à concepção noética como constituinte do homem, encontramos a espiritualidade inconsciente que, ao contrário da visão freudiana de inconsciente como detentor dos impulsos mais primitivos e morada de conteúdos recalcados, traz em si mesma a integridade da existência humana, como um ser biopsicoespiritual. Também esse inconsciente pode se manifestar através de sonhos, porém, seu conteúdo não tem ligação a impulsos libidinais, mas à *insights*, mensagens ou orientações mais profundas que a pessoa não poderia acessar. Por meio da espiritualidade inconsciente, chega-se à religiosidade inconsciente, um relacionamento inconsciente com Deus a partir da transcendência imanente no ser humano. Esse Deus, entretanto, não é uma entidade que reside no inconsciente dos seres humanos ou algo que precise ser nomeado, e pode permanecer oculto, reprimido, para muitos. Essa repressão pode ser vista como um ponto de desequilíbrio, pela perda de contato do homem com a sua própria transcendência. (Frankl, 2017)

A realidade humana, então, vai invariavelmente além de si mesma, em busca de um sentido, denominada na logoterapia “vontade de sentido”, ou “*suprassentido*” e “em última análise a fé religiosa é uma fé no *suprassentido*, uma confiança no *suprassentido*” (Frankl, 2017, p.78). Esse sentido deve ser descoberto por meio da autotranscendência, que é a tendência que o ser humano tem de se dirigir para algo ou alguém além de si mesmo. A essência da existência não está em si mesma, ela

transcende, de forma que “quanto mais a pessoa esquece de si mesma, dedicando-se a uma causa ou a alguém, mais humana se torna” (Santos, 2016, p.132).

Frankl propõe três caminhos para chegar ao sentido da vida: “1. criando um trabalho ou praticando um ato; 2. experimentando algo ou encontrando alguém; 3. pela atitude que tomamos em relação ao sofrimento inevitável” (Frankl, 2025, p.171). Esses três caminhos atravessam o contato com uma religião como a Umbanda: pode levar a pessoa a participar de trabalhos sociais ou até mesmo exercer funções dentro de uma religião; pode proporcionar experiências transcendentais individuais, encontros de subjetividades, formação de comunidades; e pode ser usada como recurso para suportar sofrimentos inerentes à existência.

A espiritualidade humana pode, ainda, servir de fator de proteção psicológico em diferentes situações, conforme descrito por Arrieira *et al* (2017) em seu estudo com pacientes em cuidados paliativos: como forma de dar sentido para a morte, como forma de ganhar autonomia frente a maneira que a pessoa escolhe lidar com uma enfermidade, como forma de dar significado ao sofrimento vivido e como promotora de valorização da vida.

Neste contexto, discutimos a Umbanda como possibilidade de contato com o conceito de espiritualidade inconsciente apresentado por Frankl. As mensagens e orientações recebidas das entidades, por exemplo, muitas vezes trazem *insights* que o indivíduo não acessa conscientemente, mas que ressoam com uma parte mais profunda, transcendental, de sua existência. A própria mediunidade pode ser vista como uma manifestação dessa espiritualidade inconsciente que se torna consciente. Sendo a Umbanda uma religião marcada pela cura, o contato com a espiritualidade inconsciente pode servir como ponto de equilíbrio e fator de proteção psicológica para os adeptos da religião.

## **5.6 A Tenda de Umbanda Senzala dos Pretos Velhos: história, tradições e Cosmologia - O Primeiro Matriarcado (1982 - 2005)**

“Estrela guia, clareia a Umbanda  
Vai chamar Morubixaba que vem de Aruanda  
Morubixaba os seus filhos já mandou chamar  
Saravá Morubixaba da falange de Oxalá”  
Ponto de chamada do Sr. Morubixaba

O terreiro que nos acolheu para a realização dessa pesquisa foi fundado no ano de 1982 por sua primeira matriarca: Sueli Aparecida de Oliveira, enfermeira na rede pública de saúde, natural de Barretos, mãe, filha, figura importante no Campo dos Alemães, bairro no qual ela atuava como agente de saúde e que posteriormente seria homenageada, tendo seu nome dado a Unidade de Pronto Atendimento localizada no mesmo bairro. A primeira localização do terreiro se deu no Jardim Portugal, na Zona Sul de São José dos Campos. Posteriormente, na década de 90, o Terreiro recebe a doação de um terreno no Parque Interlagos e aí se inicia a construção do “Senzalinha”, a segunda sede do Terreiro. Ainda na década de noventa, há uma aproximação da matriarca com a Associação Maternal Espírita, nesse momento pode-se observar a maior influência do Kardecismo dentro da tradição da casa. No estatuto de fundação da casa apresentam-se três parágrafos que denotam a finalidade e a forma como os trabalhos seriam conduzidos:

§ 1º - Os estudos teórico e prático da Umbanda, a observância e a propaganda ilimitada de seus ensinamentos, por todos meios e modos que a palavra e escrita.

§ 2º - A prática da caridade moral e material por todos os meios lícitos ao seu alcance.

§ 3º - A união perfeita - solidária e fraternal, entre todos seus associados e com todas associações congêneres. (Estatuto, 1982, p.1).

Estes incisos fundamentam e demonstram a forma como o terreiro atuava com a comunidade no entorno e com a cidade.

O primeiro matriarcado é marcado por grandes festas de Cosme e Damião feitas na rua, com distribuição de bolo e doces para as crianças do bairro, e a realização de festa no dia das crianças no Banhado (bairro da região central do município). Para além dos compromissos para com a sociedade, o terreiro mantinha suas atividades voltadas ao culto aos ancestrais e as práticas religiosas. Nas histórias contadas pode-se observar a presença de linhas ainda hoje cultuadas pela casa como: Caboclo, marcada pela presença do Sr. Morubixaba, Preto Velho, que tinha a frente a Preta Velha<sup>3</sup> Mãe Sinhana, Baiano, com a presença de Dona Chica Baiana e Dona Maria do Caldeirão, Erês<sup>4</sup>, conduzida por Gugu e a Gira<sup>5</sup> de Exu e Pomba Giras que tinham à frente o Sr. Tranca Rua das Almas e a Cigana Juanita. Todas as entidades citadas faziam parte da Coroa de Mãe Sueli e estavam à frente dos trabalhos realizados pela casa. Os trabalhos externos também estavam

<sup>3</sup> espíritos que se manifestam dentro da Umbanda.

<sup>4</sup> espíritos de crianças.

<sup>5</sup> Trabalhos realizados dentro do terreiro.

presentes, como os trabalhos na Cachoeira, na Praia e nas Matas. Nos trabalhos realizados estavam presentes elementos típicos das macumbas brasileiras: charuto, cigarro, palheiro, marafo, ervas, lenços, guias, destaca-se aqui a presença do caldeirão utilizado por Dona Maria do Caldeirão, onde magias eram feitas e desfeitas. Na memória dos antigos frequentadores ainda se encontra marcado o uso fundanga (pólvora) nos trabalhos de descarrego realizados na casa.

**Quadro 1** – Calendário de Ritos da Tenda de Umbanda  
Senzala dos Pretos Velhos

|                |                                        |
|----------------|----------------------------------------|
| 20 de Janeiro  | Oxóssi                                 |
| 23 de Abril    | Ogum                                   |
| 13 de Maio     | Pretos Velhos                          |
| 31 de Maio     | Inhaça - Joana D'ARC                   |
| 13 de Junho    | Xangô - Santo Antônio                  |
| 24 de Junho    | Xangô - S. João Batista                |
| 29 de Junho    | Xangô - S. Pedro                       |
| 25 de Julho    | Xangô - S. Cristovão                   |
| 26 de Julho    | Nanã Buruquê - N.S. Santana            |
| 15 de Agosto   | Yemanjá - N.S. da Glória               |
| 08 de Setembro | Oxum - N.S. Aparecida                  |
| 16 de Setembro | São Cipriano                           |
| 27 de Setembro | Ibejada - Cosme, Damião, Doum          |
| 19 de Outubro  | Capachá da Umbanda - S. Miguel Arcanjo |
| 04 de Dezembro | Inhaça - Santa Bárbara                 |
| 08 de Dezembro | Oxum - N.S. da Conceição               |
| 17 de Dezembro | Omulu - São Lázaro                     |

Fonte: Acervo do Terreiro.

No calendário de ritos na casa fica nítida a presença do sincretismo dentro das macumbas: a presença dos santos católicos e do catolicismo popular, o culto aos orixás, aos povos originários da terra e um “baixo” espiritismo, referenciando a

influência kardecista que compõe o encruzamento de saberes dentro do terreiro durante o primeiro matriarcado. Na transcrição do calendário presente no Estatuto de Fundação (1982), foram mantidas as formas de escrita tal qual presente no documento. O trabalho nesse período era conduzido pelo Sr. Morubixaba, indígena desencarnado que conduzia a casa e a forma como os rituais eram realizados pela comunidade.

O matriarcado da Mãe Sueli foi marcado pela presença do terreiro nas ruas e a forte atuação da matriarca em meio à periferia da cidade de São José dos Campos. Os trabalhos sociais realizados pela casa até o ano de 2005 ressoam nas memórias dos moradores da Rua Maria Vera Prado Machado, onde o terreiro permaneceu até o ano de 2017. O matriarcado da Mãe Sueli se encerrou no ano 2005, quando ela faleceu. O desencarne da matriarca se deu de forma inesperada e, depois de 45 dias enfrentando uma encefalite, ela veio a falecer. A casa não tinha sucessores preparados e, deste modo, teve suas atividades encerradas nesse mesmo ano. A documentação referente ao terreiro foi entregue para a Associação Maternal Espírita e o terreiro permaneceu com suas portas fechadas até o ano de 2010.

### **5.7 O Período de transição (2010 - 2013)**

No ano de 2010 a Associação Maternal Espírita (AME) procurou a Tenda de Umbanda Mãe Maria (TUMM), que se localiza no bairro do Monte Castelo, para que a Senzala fosse reativada, a partir deste momento foi preparado um grupo de médiuns e filhos da TUMM para que os trabalhos da casa fossem conduzidos. Neste período, o terreiro se tornou uma casa filial e irmã da TUMM seguindo os mesmos dogmas e tradições da mesma. A frente dos trabalhos estavam o Sr. Acir, como médium responsável, Sr. Edson Tanaka, como presidente da instituição e o Sr. Elder Câmara, como Ogã dos trabalhos.

### **5.8 O Segundo Matriarcado (2014)**

“A luz que vem do candieiro,  
Ilumina nosso terreiro  
Abrindo a gira, quem nos afirma  
É Vovó Catarina que alumia”  
Ponto de chamada de Vó Catarina

No fim do ano de 2013, um grupo médiuns da Tenda de Umbanda Mãe Maria são convidados a se desligarem devido a discordâncias com os dogmas e ritos da instituição. Com isso, após seu desligamento, fenômenos espirituais começam a ocorrer por meio da mediunidade da Sra. Kátia: é uma nova tradição que começa a ser desenvolvida por Vó Catarina em parceria com o Sr. Sete Ondas, entidade que se manifestava através da mediunidade do Sr. Maurício.

A partir daí, a Sra. Kátia se torna Mãe Kátia, consagrada Mãe de Santo pelas mãos de Pai Walter, e o Sr. Maurício, torna-se Pai Maurício a partir de sua consagração como Pai de Santo. Outros médiuns dissidentes da TUMM os procuram e daí nasce o segundo matriarcado da Tenda de Umbanda Senzala dos Pretos Velhos, ainda localizada na Rua Maria Vera Prado Machado, nº 23, no Parque Interlagos.

Mãe Kátia (Mãe de Santo), Pai Maurício (Pai de Santo), Mãe Lyane (Mãe Pequena), Pai Sandro (Pai Pequeno), Pai Chico (Pai Ogã) e um grupo padrinhos são os novos nomes à frente da casa e uma nova tradição começa a ser construída e vivenciada por todas aquelas pessoas que adentravam a casa. A tradição da casa segue marcada pelo sincretismo com os santos católicos e a forte presença do kardecismo, uma vez que seus dirigentes eram oriundos de uma tradição marcada pelo atravessamento do kardecismo.

Ano após ano pode-se observar um processo de Africanização e Encruzamento de outros saberes dentro do contexto da casa. Por Encruzamentos, nos referimos ao conceito de Rufino (2019), que aponta as práticas religiosas dentro dos terreiros como potência de transformação social através da confluência de diversos saberes que compõem as macumbas brasileiras.

Neste processo, o culto aos Orixás se torna mais latente, com a inserção das Ferramentas dos Orixás junto dos santos católicos, a presença de zuelas<sup>6</sup> durante a condução dos ritos e um maior estudo sobre a Diáspora dos povos oriundos do continente Africano e suas práticas religiosas. As comparações podem ser observadas nas figuras 3 e 4, que mostram como o Congá da casa mudou conforme suas práticas mudaram. A casa passa a falar também do Voduns, advindos dos escravizados de origem Jeje-fon (Antigo Daomé e atual Benin) e os Nkisis de origem Bantu e Quimbundo. Neste processo a figura de Tatá Tancredo toma destaque nos debates referentes às práticas religiosas voltadas aos conhecimentos dos povos

---

<sup>6</sup> pontos cantados em lorubá.

escravizados e subalternizados no processo de fundação do país. Ainda duas outras vertentes religiosas são manifestadas na casa: a Kimbanda que apresenta através do Sr. Sete da Lira que se manifesta por meio da mediunidade de Mãe Kátia e Jurema (Figuras 5 e 6), que é introduzida dentro dos ritos da casa por meio da manifestação de Reis Malunguinho e da mediunidade de Pai Maurício. Muito embora essas vertentes religiosas se manifestem dentro da casa, a casa não se intitula como um templo de Kimbanda ou de Jurema, a casa compreende essas manifestações como uma possibilidade de potencializar os trabalhos ali realizados, ou seja, como práticas que fortalecem o *mooyo* da casa.

**Figura 3 - O Congá da Casa (2019)**



Fonte: Do Autor (2019).

**Figura 4 - O Congá da Casa (2025)**



Fonte: Acervo do Terreiro (2025).

**Figuras 5 e 6 - Jurema na Umbanda**



Fonte: Acervo do Terreiro (2025).

No ano de 2022 o comando da casa passa por uma cisão devido ao crescimento do terreiro e os compromissos espirituais de cada indivíduo. Após essa cisão, a casa segue sob a gestão da Mãe Kátia, que se mantém como Mãe de Santo, Mãe Lyane, como braço direito de Mãe Kátia e Mãe Pequena e, por fim, Pai Chico segue na função de Ogã e passa a ser preparado para assumir a função e Pai

de Santo. Atualmente a casa cultua 13 Orixás: Oxalá, Iemanjá, Ogum, Xangô, Oxóssi, Iansã, Ossain, Oxum, Oxumaré, Ibeji, Nanã Buruquê e Exu.

O culto a tais Orixás estão presentes em todos os trabalhos realizados pela casa, tanto em seu Congá (Figuras 3 e 4), que carrega imagens simbolizando as treze forças cultuadas, quanto na firmeza de Ogum, que fica de frente a entrada do Abassá<sup>7</sup>, na firmeza de Exu, que fica junto de uma Mangueira, na parte mais elevado do terreno, onde será construída a sede derradeira da casa, existe também um firmeza de Nanã Buruquê (Figuras 12 e 13) que fica em um poço próximo a firmeza de Exu. Se manifestam na casa doze linhas, sendo elas: Erês, Pretos Velhos, Caboclos, Baianos, Marinheiros, Boiadeiros, Malandros, Mestres<sup>8</sup> e Mestras da Jurema, Ciganos, Cangaceiros e os Guardiões (Exus, Pombagiras e Exus Mirins). Cada linha de entidades carrega consigo uma roupagem, estritamente ligada ao imaginário, estereotipado ou não, daqueles que servem como Cavalos<sup>9</sup> para essas entidades. De todo modo, os trabalhos realizados na casa, como um mestre afirmou em uma de nossas visitas ao terreiro são “um trabalho de resgate, acima de tudo, um resgate da ancestralidade de vocês”.

## 5.9 O povo de terreiro em suas duas facetas

Podemos dizer que aqueles que frequentam o terreiro que serviu como campo para nossa pesquisa é composto por dois grandes grupos: os filhos do terreiro, filhos de santo, filhos da casa, o povo de branco; e a assistência, os consulentes, que são aqueles que buscam por ajuda e auxílio dentro do terreiro, mas não possuem vinculação com a casa e não passou pelos ritos internos da casa. Nas subseções a seguir destrinchamos ambos os grupos.

### 5.9.1 Os filhos da casa

*“A humildade é nosso lema  
para ensinar, tem que aprender  
Na Senzala dos Pretos Velhos  
filho faz para merecer”*  
Ponto de abertura dos trabalhos

<sup>7</sup> parte interna do terreiro. Espaço onde os médiuns ficam.

<sup>8</sup> Linha de entidades ligadas a Jurema.

<sup>9</sup> Termo utilizado para se referir aos médiuns que servem de instrumento para suas entidades.

Atualmente, para ingressar na casa e assumir as responsabilidades como filho, é necessário passar por um grupo de estudos chamado Grupo Preparatório do Senzala (GPS). Os encontros são realizados semanalmente aos sábados e às terças-feiras. Nesses encontros, a história da casa é contada, eles são convidados a realizar um passeio dentro dos limites do terreiro para conhecer os pontos de força dentro da casa, são apresentados a eles os fundamentos da casa, os Orixás cultuados, as linhas de trabalho que atuam nos trabalhos realizados, os costumes e tradições.

Para além disso, é realizado o estudo relacionado a doutrina espírita com base nas obras de Allan Kardec, Chico Xavier e outros nomes expoentes do Kardecismo brasileiro. Dentro da tradição da casa a compreensão, mesmo que superficial, da doutrina espírita tem grande contribuição para que aqueles que estão adentrando essa encruzilhada de saberes possam compreender as práticas e vivências que os aguardam quando efetivamente adentrarem para a corrente<sup>10</sup>.

Depois de um ano imerso nos estudos sobre os fundamentos da casa como a saudação do congá, a troca de bênção com os pais e irmãos, a defumação, os demais ritos, o estudo da doutrina e participação em determinadas giras, esses filhos encontram-se prontos para ingressar em definitivo para casa. A partir desse momento, eles frequentam as giras de desenvolvimento, que acontecem também no sábado e na terça-feira concomitantemente ao GPS. Essas giras são reservadas somente aos filhos da casa e tem como objetivos: aprofundar o conhecimento dentro das cosmologias que encruzam o terreiro e permitir que os filhos sirvam como cavalos para suas entidades, deste modo possibilitando que eles se desenvolvam enquanto instrumentos<sup>11</sup> da espiritualidade. Além disso, os assuntos referentes aos trabalhos internos da casa são conversados e discutidos nesses momentos.

As giras de desenvolvimento seguem a mesma estrutura das giras de atendimento, mas com duas pequenas diferenças: a leitura do Evangelho Segundo o Espiritismo é substituída por conversas e compartilhamento do conhecimento dos mais velhos com os mais novos, e, como não há consulentes, os filhos que não se encontram no transe mediúnico se dirigem aos irmãos que estão com suas entidades manifestadas para conversar com elas e possibilitar que o médium

---

<sup>10</sup> termo utilizado para se referir ao conjunto de médiuns que compõem a casa.

<sup>11</sup> forma de se referir aos médiuns.

incorporado possa compreender o trabalho de seus ancestrais. Aqui encontramos um papel importante da umbanda como agregadora e formadora de sentido através da vivência em comunidade. Uma das maneiras postas por Frankl (2017) para se chegar ao sentido da vida é experimentando algo, como a natureza, a cultura ou até mesmo outros seres humanos. As giras de desenvolvimento são uma forma de vivenciar essa experiência. Além disso, elas se colocam como forma de prática decolonial como projeto coletivo, quando os sujeitos se unem para compartilhar vivências que fogem à perspectiva da modernidade-colonialidade (Maldonado-Torres, 2018).

Ainda no primeiro ano de desenvolvimento os filhos recém adentrados passam por um dos rituais mais importantes dentro das tradições da casa: O Amaci. O ritual consiste em uma banho realizado na região do Orí (centro da cabeça), que é feito com as treze ervas dos Orixás que compõe o congá da casa e é realizado pela mãe santo que, durante o ritual, está servindo como cavalo para Vó Catarina. Depois que têm seu Orís lavados, eles seguem e saúdam o Senhor Ogum das Matas, manifestado por meio da mediunidade da Mãe Pequena do terreiro. Dando continuidade ao trabalho, os filhos tem seu fio de contas da casa lavado em um banho composto pelas mesmas treze ervas, mas dessa vez sob os cuidados do Caboclo Boiadeiro Estrela Guia. Por fim, aqueles que servem como cavalo para suas entidades podem receber os ancestrais responsáveis por sua caminhada, a qual se referem como “Guia de Frente”, “Guia de Coroa” ou até mesmo “Mentor espiritual”, para aqueles com maior atravessamento pelo Kardecismo.

Para que toda a corrente esteja preparada para o ritual, é realizado um trabalho em que as ervas dos Orixás são selecionadas, picadas e distribuídas para que eles se banhem pelos treze dias que antecedem o Amaci, dias esses que são de preceito absoluto: os filhos não podem realizar o consumo de qualquer tipo de carne, bebidas alcoólicas e não podem manter relações sexuais durante esse período. No primeiro dia de preparo para o Amaci, todos os filhos e filhas da casa tomam banho de arruda pedindo ao Pai Exu bons caminhos durante os dias de preceito. Nos demais dias, os filhos se banham com as treze ervas que foram colhidas e distribuídas para eles. No dia em que se realiza o Amaci, os filhos tomam banho de Tapete de Oxalá, pedindo ao grande senhor funfun<sup>12</sup> tranquilidade nos pensamentos e fortalecimento da fé. Aqueles que realizam o ritual pela primeira vez

---

<sup>12</sup> Orixás que vestem branco. Oxalá é tido como senhor Funfun.

recebem o fio de contas da casa, todo feito em miçangas brancas com uma única miçanga azul na altura umbigo: a conta azul representa a força de Iemanjá, na qual a casa é firmada. Os que realizam pela segunda vez recebem um conta vermelha, representando a força de Ogum e aqueles que realizam uma terceira vez recebem uma conta dada diretamente pelo comando espiritual da casa com uma cor relacionada com um Orixá diretamente ligado à Coroa do Médiun.

Na tradição da casa, para realizar o batismo dentro da Umbanda é necessário que o filho tenha passado ao menos por três Amacis. Tal condição é colocada pois o batismo é o momento em que o filho se compromete com as tradições da casa e com a Umbanda de modo geral. E entende-se que para essa decisão ser tomada se faz necessário uma fé mais consolidada e reafirmada. Deste modo, a realização do Amaci é um símbolo de renovação e reafirmação da fé.

Os filhos que já possuem as três contas da Guia da Casa e desempenham atividade contínua a pelo menos dois anos em uma das frentes de trabalho da casa, sejam eles Cambonos (aqueles que atendem as entidades manifestadas pelos médiuns), Curimbeiros (aqueles que tocam os atabaques que impulsionam as preces e o transe mediúnico) ou Médiuns (aqueles que servem como cavalos para a manifestação das entidades), podem passar pelo ritual de Cruzamento. Esse ritual marca um importante momento da caminhada dos sujeitos dentro da religião: é nesse momento em que compromissos são reafirmados e maiores responsabilidades são atribuídas a eles. Depois de Cruzados, o próximo rito que atenua os compromissos dentro do Terreiro é tornar-se um padrinho: para isso é necessário que o médiun seja cruzado a pelo menos dois anos, frequentar as giras de desenvolvimento mediúnico ao menos duas vezes por semana e participar do Trabalho de Resgate. Ao tornar-se Padrinho ou Madrinha o sujeito passa a ser responsável diretamente por auxiliar a Mãe de Santo e Mãe Pequena na condução dos trabalhos, no acolhimentos dos filhos e na propagação dos costumes e tradições do Terreiro para aqueles que estão chegando.

O último estágio que um filho pode alcançar dentro das tradições da casa é o posto de Pai ou Mãe Pequena. Esses são o braço direito da Mãe de Santo na condução dos rituais da casa, são esses sujeitos que apoiam e zelam pela Mãe de Santo nos cuidados do Axé da casa. A consagração de uma Mãe Pequena ou um Pai Pequeno se dá somente sob a orientação ou pedido de Vó Catarina, a entidade

responsável pelos trabalhos da casa. Atualmente, a casa possui apenas uma Mãe Pequena.

No momento em que esse trabalho foi realizado o Terreiro Tenda de Umbanda Senzala dos Pretos Velhos conta com 400 filhos de santo, considerando aqueles que estão realizando o curso preparatório para ingressar na casa no ano de 2026 e aqueles que já se encontram efetivamente incluídos na corrente mediúnica. Em 43 anos de história esse é o momento de maior concentração de filhos e representa a importância desse espaço na difusão da Umbanda na cidade de São José dos Campos.

A casa atualmente se divide em diferentes frentes de trabalho para manutenção do espaço e o funcionamento durante ano, esses grupos são formados pelos filhos da casa e tem como liderança um dos padrinhos e madrinhas, atualmente essas são as frentes de trabalho: Jardinagem (responsável por cuidar das árvores e ervas presentes no terreiro), Social (responsável por prestar auxílio a cinquenta famílias da região que o terreiro se localiza), Evangelização (responsável por cuidar das crianças e adolescente que frequentam o terreiro), Cozinha (responsável por preparar as refeições para as festividades realizadas), Brechó (responsável por ajudar a arrecadar fundos para a construção do terreiro), Cantina (também é responsável por ajudar a arrecadar fundos para a construção do terreiro), Comunicação (responsável pelo *Instagram* do terreiro que até o dia 14 de novembro de 2025 possuía 34,1 mil seguidores) e o setor responsável por organizar as “Vivências de Terreiro” (eventos que trazem expressões da cultura afro-brasileira para dentro do terreiro, onde são realizadas rodas de capoeira, congada, rodas de leituras de Itans e outras atividades relativas à cultura).

### **5.9.2 Os consulentes**

A assistência ou os consulentes são aqueles que buscam por auxílio espiritual dentro do terreiro por motivos variados, entre eles podemos destacar: as questões de saúde física, saúde mental, questões financeiras, relacionamentos, emprego, o luto, a fome: a dor, de um modo geral, é um dos principais motivos pelo qual as pessoas batem na porta do barracão em busca de ajuda. Aqui, podemos retomar a Arrieira *et al* (2017): a religiosidade pode ser encarada como uma maneira de ganhar autonomia frente às situações difíceis da vida. O contato com a

espiritualidade, ainda, lembra que a vida é transitória e, portanto, buscam vivê-la de maneira mais responsável.

O grupo é composto, por homens cis e trans, mulheres cis e trans, idosos, jovens, gente de todo jeito e todos os cantos. Muitos professam outras religiosidades e acabam buscando os terreiros como uma última possibilidade em meio a suas angústias e sofrimentos de múltiplas origens.

Por outro lado, outros buscam a Umbanda por curiosidade ou, como o povo de terreiro costuma dizer, por um chamado da ancestralidade e dos espíritos. Aqueles que buscam o terreiro são recebidos pelos filhos da casa que integram a Comissão de Recepção, filhos esses que são responsáveis por entregar as senhas para os atendimentos e explicar sobre as regras de convivência dentro dos limites físicos do terreiro. Ainda quando estão na fila esperando para adentrar o barracão, os consulentes são convidados a explorar e conhecer os limites do terreiro: A casa de Seu Zé Pelintra (Figura 11), a casa de Caboclo (Figuras 9 e 10), a casa das Almas (Figuras 7 e 8), o Poço de Nanã (Figuras 12 e 13) e o Cruzeiro (Figura 14), espaços esses repletos de sentidos, signos e símbolos dos praticantes da Umbanda. São orientados também sobre os cuidados com as crianças dentro das dependências do terreiro, uma vez que ela são mais do que bem-vindas, entretanto, o terreiro se encontra num perímetro rural, com mata e ocasionalmente animais silvestres são avistados. Deste modo, o alerta serve para assegurar que as crianças não se machuquem ou se encontrem com essas outras vidas que coexistem com o povo de terreiro. Também são orientados a respeitarem as árvores e plantas presentes dentro do Terreiro, uma vez que elas são sagradas para os povos de terreiro e aos encantados que lá vivem.

**Figuras 7 e 8 - Casa das Santas Almas**



Fonte: Acervo do Terreiro (2025).

**Figuras 9 e 10 - Casa de Caboclo**



Fonte: Acervo do Terreiro (2025).

**Figura 11 - Casa de Seu Zé Pelintra**



Fonte: Acervo do Terreiro (2025)

**Figuras 12 e 13 - O poço de Nanã Buruquê**



Fonte: Acervo do Terreiro (2025).

**Figura 14 - Cruzeiro**



Fonte: Acervo do Terreiro (2025).

Assim que o Congá está firmado e os filhos em sua maioria estão devidamente paramentados para que os trabalhos se iniciem, é aberta a porta para que a Assistência adentre o Barracão. Eles se sentam, são incentivados a cantar e bater palmas acompanhando o ecoar dos atabaques, e então o trabalho é formalmente iniciado. Posterior a todos os ritos, se iniciam os atendimentos.

O Ogã avisa que ninguém deve sair com dúvidas ou se sentindo pior do que na hora que adentrou e, caso isso aconteça, é para que o procurem para serem encaminhados para uma entidade que esteja manifestada por meio de um dos padrinhos ou do comando espiritual da casa. Aos poucos, todos vão sendo atendidos e tendo suas dores e necessidades acolhidas pelos ancestrais que se manifestam na gira. Saem com velas, receitas de banhos, simpatias, mandingas, trabalhos e tantas outras técnicas ancestrais para a lida com a vida. Para aqueles que são levados pela fome e pelas mazelas oriundas da profunda desigualdade social que atravessa as periferias da cidade, são oferecidas cestas básicas para que, de primeiro momento, a necessidade seja suprida. Fora isso, as famílias podem se cadastrar para o programa social do terreiro, que oferece cestas básicas e roupas para aproximadamente cinquenta famílias. A partilha de saberes, bem como a ajuda social são aspectos que remetem à cultura Yanomami trazida por Kopenawa e Albert (2022) com a lógica de não acúmulo e partilha para além do campo material. Não podemos pensar em um contato com a subjetividade, com um *suprassentido* antes

de olhar para o mundo que nos cerca. “De forma consciente, racional, sensata, atuar se propondo a contribuir de alguma forma para o bem-estar do outro” (Silveira; Gradim, 2015).

As experiências dos consulentes é ampla e diversificada, em sua maioria demonstram gratidão e alegria pelo lenitivo a atenção que lhes foi dada, por outro lado, outros se revoltam com aquilo que ouviram ou se frustram por não encontrarem as respostas que buscavam. De todo modo, a casa segue os mandamentos de Vó Catarina: mantém suas portas abertas todo o tempo e acolhem todos aqueles que batem à sua porta. Mesmo durante os dias em que não há giras, as portas do terreiro ficam abertas para que aqueles que se sintam confortáveis adentrarem e visitar os pontos de força supracitados, para que possam acender suas velas e realizar suas preces.

### **5.10 Um olhar de fora para dentro**

Nesse momento, eu, Bianca, abro um espaço para a minha vivência enquanto pesquisadora. A experiência como alguém que vem de fora pela primeira vez em um terreiro é particularmente interessante pois traz à tona uma curiosidade pedomórfica que temos a possibilidade de experienciar com pouca frequência na vida adulta. A entrada da Tenda de Umbanda Senzala dos Pretos Velhos é guardada pela presença de pelo menos um dos filhos da casa, vestido de branco e com suas guias no pescoço, que nos recepciona com um “boa gira” e por espadas de são jorge que ornamentam e (que veio a meu conhecimento posteriormente) protegem espiritualmente a Tenda. Em ocasiões de gira de esquerda<sup>13</sup>, ocasionalmente há também um ebó<sup>14</sup> (Figura 15) no canto da entrada do portão principal.

---

<sup>13</sup> Exus, pomba giras e Exus mirins.

<sup>14</sup> oferenda/entrega feita para as divindades.

**Figura 15 - O Ebó na Entrada**



Fonte: Acervo do Terreiro (2025).

Ao descer a ladeira da entrada, já é possível ouvir o som dos atabaques iniciando os trabalhos enquanto os consulentes esperam a permissão de entrada do lado de fora. Também é possível contemplar a diversidade de plantas e árvores que constituem o cenário.

São oferecidas senhas para o atendimento com as entidades: brancas, caso não seja a sua primeira vez frequentando aquele terreiro, e azuis, caso seja sua primeira vez. Em minha primeira vez, munida de uma ficha azul, adentrei o espaço dos trabalhos e me sentei em um banco nos fundos, na área destinada aos consulentes. Notei a presença de vários exemplares do Evangelho Segundo o Espiritismo, de Allan Kardec, espalhadas em várias cadeiras para os consulentes - mais tarde, após o cântico de diferentes pontos e feita a defumação, uma passagem foi lida pelo pai de santo da casa, que fez uma reflexão sobre a mesma e finalizou sua fala dando as boas vindas aos novos consulentes, ressaltando que não saíssem com dúvidas. Novos pontos foram cantados, saudando os Orixás e as entidades que viriam trabalhar naquele dia e os atendimentos começaram, chamando as fichas. Aqui entra um dos primeiros aspectos que chamou minha atenção para um fator comunitário daquele ambiente: mesmo que existam senhas, o Pai de Santo chama para passarem primeiro pessoas que precisam pegar condução mais cedo, pessoas com alguma dificuldade maior, crianças de colo, idosos ou com alguma doença. Em nenhuma das minhas visitas ao terreiro ouvi qualquer objeção ou desconfiança dos

outros consulentes referente a essa prática, mesmo que as pessoas que se levantavam para serem atendidas primeiro não parecessem ter alguma necessidade especial ou fator que as tornasse preferenciais.

A comunidade se faz presente e sua noção é estimulada pelo terreiro, característica primordial quando se pensa a aplicação de práticas decoloniais no dia a dia do brasileiro: o terreiro se torna um espaço de valorização da vida seguindo preceitos antirracistas, antipatriarcais e anticapitalistas (Neto, 2018) ainda que não o façam de maneira consciente – o amor é pregado acima de cor, classe, gênero, orientação sexual e quaisquer outros fatores que sirvam à modernidade como mantenedores de sua ordem.

Quando chegou a minha vez de ser atendida, me levantei e fui para a fila de atendimento. Notei que no alto havia uma imagem de algum Orixá, mas não tinha conhecimento. Me dirigi a um filho da casa que se encontrava perto da fila e perguntei quem era, ao que ele me respondeu se tratar de Ogum, ou São Jorge. Achei interessante que ele trouxe uma referência católica para uma pessoa que parecia conhecer pouco sobre a religião. Tirei meus sapatos, conforme instruído pelo pai de santo e entrei no Abassá, direcionada por um filho da casa para a médium que iria me atender. Como pessoa que não teve contato prévio com a religião, acreditava que seria cética em relação à veracidade da incorporação, porém fui surpreendida pela Tia Bernadete, a Preta Velha que me atendeu e que, sem me contar detalhes íntimos da minha vida, me passou uma verdade que não experimentei em nenhuma outra religião. Acredito que a noção de encantamento expressa por Simas e Rufino (2020) em seu livro “Encantamento: sobre política de vida” se fez presente em minha experiência inicial não apenas por ter entrado em contato com algo que nunca havia vivenciado antes, mas também como uma nova forma de criar sentido para a vida e para o mundo. Tia Bernadete me trouxe muitas palavras sobre ancestralidade, um aspecto da vida ao qual eu dava pouca, quiçá nenhuma importância. Nesse sentido, trago as palavras de Simas e Rufino:

A noção de encantamento traz para nós o princípio da integração entre todas as formas que habitam a biosfera, a integração entre o visível e o invisível (materialidade e espiritualidade) e a conexão e relação responsiva/responsável entre diferentes espaços-tempo (ancestralidade)” (Simas; Rufino, 2020, p.6).

Após o atendimento, saí pelo caminho indicado, com um portal feito por duas plantas, no qual dois filhos da casa se colocaram à disposição para esclarecer dúvidas.

Outro fator que observei nas minhas visitas foi a presença das crianças no terreiro e como o ambiente reage a elas. As que participam do curso que acontece durante a gira ficam do lado de dentro do Abassá até o momento da defumação. Algumas já demonstram saber como agir, conhecer o ritual, os gestos que devem fazer quando passam pela defumação, essas costumam passar com mais entusiasmo; outras ainda se mostram mais tímidas e passam mais rapidamente, repetindo os gestos de maneira mais dura; e algumas são guiadas por adultos para aprender o ritual. Após esse rito, são encaminhadas para a área em que recebem os ensinamentos sobre a Umbanda. As crianças mais novas que ficam, geralmente as que ainda estão na primeira infância, são livres para se expressar com gritinhos, balbuciar e engatinhar nas dependências da área de atendimento, que é guardada por um portão de metal, assegurando que não possam ir longe. Em algumas ocasiões, os filhos do terreiro que se encontram disponíveis na área dos consulentes se oferecem aos responsáveis para segurar os bebês que choram e confortá-los. As crianças mais velhas que ficam na área dos consulentes com seus responsáveis também falam livremente com os pais, ocasionalmente sendo repreendidas por eles, mas nunca pelos filhos da casa ou pelo Pai e Mães de Santo.

Quando tive a oportunidade de ir à festa de Cosme e Damião (Figura 16) do terreiro, estava particularmente cansada, os pontos que foram tocados não tiveram o mesmo efeito revigorante que notei quando frequentei os atendimentos de dias comuns. Isto é, até os erês chegarem, incorporando em seus respectivos cavalos. Ver sua alegria energizante e comportamento tipicamente infantilizado me animou e notei que outros frequentadores também pareciam mais animados após a incorporação.

As pessoas riam e comentavam os comportamentos infantis, remetendo às suas próprias infâncias ou às crianças com quem conviviam. Esse contágio pela alegria me fez lembrar do Itan que conta como os Ibejis<sup>15</sup> enganaram Iku<sup>16</sup> e salvaram sua aldeia: um dia, Iku começou a rondar a aldeia, colocando armadilhas e trazendo a morte precoce para quem caía nelas. Vários membros da comunidade se

---

<sup>15</sup> Orixás gêmeos, sincretizados com São Cosme e Damião.

<sup>16</sup> a Morte da cosmologia Nagô.

dedicaram a tentar parar Iku, mas sem sucesso. Foi quando os gêmeos Ibejis tiveram a ideia de enganar a morte, a fazendo dançar sem parar até cair. Enquanto um tocava seu tambor e dançava pelo perigoso caminho, o outro ficava escondido, esperando o momento em que Iku se distrairia para que pudessem trocar de lugar sem que a música parasse. Iku ficou maravilhada com a música e avisou sobre a armadilha, a fim de ouvir mais, enquanto dançava ao som dos tambores. Dançou com as crianças até a exaustão e pediu para que parassem de tocar. Foi quando os Ibejis propuseram um trato: a música pararia, desde que a morte retirasse suas armadilhas – e assim, Iku o fez, derrotada pelos Ibejis (Silva, 2016).

A inocência e o espírito brincalhão das crianças podem ser vistos como um fator que nos conecta à nossa espiritualidade inconsciente (Frankl, 2017), nos libertando, ainda que momentaneamente das barreiras impostas pelo pensamento colonial da modernidade – é preciso produzir para que se mantenha viva a sociedade conforme foi moldada, sobrando pouco ou quase nenhum tempo para podermos nos conectar com nossas subjetividades (Maldonado-Torres, 2018). Através do encantamento, as entidades trazem vivacidade para a vida dos que se deixam afetar por ela (Simas; Rufino, 2020)

**Figura 16** - Congá na Festa de Cosme e Damião



Fonte: Acervo do Terreiro (2025).

Em uma gira de esquerda (essas, aprendi, são mais cheias) notei uma jovem muito inquieta sentada ao meu lado na assistência e pensei que essa poderia ser

sua primeira vez ali. Quando os atendimentos foram abertos, sua inquietude aumentou, vi pela ficha de atendimento em sua mão que seu atendimento ainda demoraria. Filhos da casa mais jovens, percebendo sua aflição, se aproximaram e ofereceram auxílio. Não pude ouvir a conversa com clareza, tudo era feito com muita discrição, mas entendi que não era sua primeira vez em um terreiro – minha teoria caiu por terra. Outro filho da casa trouxe um copo de água e ela foi se acalmando aos poucos. Seu atendimento foi adiantado e, quando saiu, apresentava um semblante mais calmo, apesar dos olhos vermelhos que indicavam ter chorado durante o atendimento. Levava também um saco de papel pardo pequeno que parecia conter uma vela. Admirei a atenção que os filhos da casa, ainda que muito jovens, tinham ao trabalho espiritual e de amor ao próximo. Pude observar essa dedicação dos filhos da casa em diferentes momentos: como na festa de Cosme e Damião, já citada, na qual o Pai de Santo orientou os filhos para que esperassem que todos os que não eram filhos da casa pegassem seus saquinhos de doces e os servissem antes de servirem a eles próprios; na festa de Ogum o mesmo ocorreu, mas com marmitas de feijoada: os primeiros eram sempre os visitantes, depois, os filhos da casa.

Como visitante, posso dizer que fui recebida com a mesma dedicação e carinho que era recebida na casa da minha avó. Não se vê obrigação nas atitudes, mas uma transcendência, uma noção de sentido na vida daquelas pessoas que se dedicam à religiosidade que as torna tão próximas quanto se pode estar da humanidade (Santos, 2016).

Em praticamente todas as minhas visitas ao terreiro – exceto em dias de festividades, nos quais não há atendimento – fui atendida por médiuns incorporados pelas suas entidades. Trazia questões pessoais de maneira mais genuína possível e é inegável a semelhança que há entre o atendimento oferecido pela entidade e a prática psicoterapêutica. Digo isso porque a autonomia foi um ponto central em todos os discursos, de modo que as entidades não me mostrassem o caminho exato a ser seguido, mas me dessem condições para que eu mesma pudesse encontrar o caminho, me colocando, assim, como ser-responsável, que responde às questões que a vida me coloca (Frankl, 2017).

Em vista de tudo que pude vivenciar, me vi diante de um dilema enquanto pesquisadora: a dúvida sobre estar me deixando afetar além do que seria adequado para manter a objetividade científica que aprendi na vida acadêmica. Cheguei a

conclusão que seria impossível e até mesmo inadequado, em uma formação para lidar com seres humanos em sua infinita complexidade e beleza psicológica, sendo também o próprio objeto de estudo da psicologia, não me deixar afetar pela beleza da fé. Concluo esse pensamento com a citação trazida por Bianca Zacarias França: “o conhecimento que se aprende pela experiência é um aprendizado da *persona inteira*. Não é somente aprendizado da cabeça, mas também do coração” (Brito, 2018 *apud* França, 2022, p. 112).

### 5.11 Um olhar de perto e de dentro

Aqui eu, Cristiano, compartilho a visão de quem viveu junto da comunidade por oito anos e cresceu junto com a casa. Aqui me faço pesquisador e sujeito de pesquisa, fazendo da minha vivência, mesmo que breve, objeto de reflexão. Abrindo a gira.

Havia seis meses que havia me afastado da comunidade e estava voltando com o objetivo de entregar meu fio de contas, propor um projeto de extensão que visava organizar e sistematizar a memória daquela comunidade e me despedir daqueles que me acolheram por oito anos. Era domingo, um domingo atípico, o terreiro estava cheio, jovens de diversos terreiros de São José dos Campos e região que compõem entre si um circuito, como propõe Magnani (2023), estavam reunidos para celebrar sua fé, no Anual de Mocidades, organizado pelo terreiro.

Desço a rampa e nesse momento sou tomado por diversas sensações, o medo da reprovação, a felicidade de estar pisando naquele solo uma outra vez e tantos outros pensamentos que permeavam minha caminhada. De longe avistei Mãe Kátia sentada sob a sombra de uma Mangueira junto de outros padrinhos e outras madrinhas, me aproximei e logo ela me levou para cozinha, pois ainda havia comida, e, segundo ela, eu parecia estar com fome. Sentamos, conversamos e o projeto de extensão foi recebido com grande alegria pela comunidade. Enquanto comia, não pude segurar as lágrimas que desciam de meus olhos, uma mistura de gratidão pelo carinho e admiração pelo gesto de amor, naquele dia não devolvi meu fio de contas e agora me valho um provérbio iorubá para explicitar essa experiência “*Quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens.*” .

Se passaram alguns dias e retornei ao terreiro, mas durante a semana, uma quarta-feira, dia em que são realizados os trabalhos de atendimento ao público, descii a rampa mais uma vez, entrei envergonhado, como o filho que foi para o

mundo e depois volta para casa, adentrei, bati cabeça no Congá, pedia a benção para minha Mãe de Santo, para o Pai Ogã, para Mãe Pequena, que é também minha madrinha e depois troquei benção com meus outros irmãos. Saí do Abassá e sentei-me juntos aos demais consulentes esperando o momento em que eu seria atendido. Os atabaques começaram a tocar, logo iniciou-se a defumação, posteriormente a leitura do Evangelho Segundo o Espiritismo, como de costume Mãe Kátia realizou a prece saudando todos os Orixás cultuados em nossa tradição e os atabaque voltam a tocar, saúdam primeiro Oxalá, aqueles que se reconhecem como filhos do Senhor Funfun, se ajoelham em reverência ao Oboró, depois tocam para Iemanjá, a senhora da casa, que rege a coroa de Mãe Kátia e a de muitos outros filhos, incluindo a minha, me ajoelho em reverência a grande mãe, senhora de todas as cabeças, por fim, antes da manifestação de Dona Maria do Couro, tocam para Ogum, o grande guerreiro, os seus filhos também se ajoelham em reverência a sua força que se expande dentro do terreiro. Ao fim do ponto um grito corta o ar - “Ae boi!” - A curimba anuncia a chegada de Dona Maria do Couro - “Salve Dona Maria do Couro!” - e a corrente responde - “Acosta Mestra” -. A Mestra Cangaceira agora está em terra, a cambone entrega a ela seu cigarro de palha e seu lenço marrom que ela põe no pescoço, a Mãe Pequena pega o Adjá<sup>17</sup> e a Louvação aos Orixás vai começar. Dona Maria passa escolhendo os médiuns que vão servir como cavalo para a manifestação dos falangeiros, Omulu, Iemanjá e outras forças são evocadas, cada qual em seu momento e por médiuns diferentes.

A corrente e os consulentes batem palma e cantam junto da curimba. A louvação está terminada, Dona Maria se despede da corrente e agora o terreiro está pronto para iniciar os atendimento. Como propõe Sodré (2019) as representações simbólicas dos Nagos, faz do terreiro o ponto de condensação do *Orum*<sup>18</sup> e o *Àiyé*<sup>19</sup>, o Abassá torna-se então manifestação da geografia sagrada, que por sua vez é a geografia real, para os povos de terreiro que o vivenciam. Para o autor nada importa a dimensão topográfica do ambiente, pois neste espaço condensam-se as simbologias de todo um Cosmos.

Após o fim da louvação os trabalhos são abertos e dona Rosa Cigana se manifesta, com sua energia que irradia por todo o terreiro, a gira começou e todos

---

<sup>17</sup> uma sineta de metal que serve como instrumento sagrado para conduzir os Orixás.

<sup>18</sup> Mundo invisível onde os Orixás habitam.

<sup>19</sup> mundo visível aos olhos. Terra onde habitamos.

os Clãs ciganos são convocados para se fazerem presente. Os médiuns começam a manifestar suas entidades, seguindo uma ordem demarcada pela hierarquia do terreiro: primeiro a Mãe de Santo, depois a Mãe Pequena, Madrinhas e Padrinhos e por fim os demais médiuns da corrente.

O Abassá agora comporta outra geografia sagrada, carruagens e fogueiras sob o luar, é isso que aqueles que têm olhos para ver são capazes de enxergar, os cambones rapidamente são servidos com seus instrumentos: cigarros, cigarilhas, cachimbos, lenços de todas as cores, bebidas, pandeiros e outros elementos que compõem o rito. Todos devidamente paramentados, os consulentes agora entram para serem acolhidos pelos espíritos ali presentes. Chegou minha hora, sou direcionado a Dona Rosa Cigana, que manifesta através da mediunidade da Mãe de Santo.

O abraço mais doce, o acolhimento mais tenro, o amor que irradia, ela ia queimando especiarias em seu caldeirão enquanto conversávamos, terminei de ser atendido e me dirigi para o lado de fora do terreiro. Dali em diante estaria de preceito total por 21 dias, sem álcool, relações sexuais e qualquer tipo de carne, o intuito é limpar o corpo para poder servir de instrumento para minha Preta Velha, Vó Maria Redonda, minha Guia de Coroa. Daqui saltamos no tempo para o dia em que retorno para o terreiro com o intuito de servir de instrumento para ela. Era uma gira de Caboclo, que coincidiu com o dia em que a casa completava 43 anos de história. O rito segue a liturgia de sempre, só que dessa vez quem conduz o atendimento é o Sr. Beira Mar, caboclo que se manifesta pela Mãe de Santo. O trabalho terminou e agora estou oficialmente de volta para a Casa.

Agora é Sexta-feira, véspera do sábado em que casa realizaria a tradicional feijoada e homenagem a Ogum. Todos sabiam que eu estava ali como filho e como pesquisador que buscava compreender a história do terreiro e principalmente a vivência das pessoas dentro do terreiro. A equipe de decoração se encontra presente para organizar a paisagem para o evento e a equipe da cozinha também marca sua presença nos preparativos da feijoada. A madrinha responsável pela condução dos trabalhos realizados pela cozinha faz a abertura realizando uma oração pedindo proteção aos Orixás e ancestrais. Me junto a um irmão com o qual eu ainda não havia conversado para escolhermos feijão, nesse meio tempo conversamos e durante uma conversa do cotidiano ele verbaliza a razão pela qual tinha chego ao terreiro, me disse que na época sua vida já não tinha mais sentido e

que estava enfrentando a enfisema pulmonar em decorrência de anos de tabagismo, afirmou que foi vivência de terreiro que ele encontrou novamente um sentido para sua vida e que graça aos espíritos sua enfisema havia parado de se expandir. Nesse relato, é possível entender uma das maneiras pela qual Frankl (2025) propõe que se chegue ao sentido da vida, sendo ela “pela atitude que tomamos em relação ao sofrimento inevitável” (Frankl, 2025, p.171). Trabalhamos noite adentro nos preparativos para a festividade que ocorreria no dia seguinte como pode ser observado nas figuras 16 e 17.

**Figuras 17 e 18 - Imagem da Festa de Ogum**



Fonte: Acervo do Terreiro (2025).

Nas demais experiências de campo vivenciadas durante o processo etnográfico, foi possível observar o modo como a vivência de terreiro enriquece a vida dos sujeitos com sentidos amplos e encantados. Na macumba a morte é subvertida, uma vez que se pode conversar com aqueles que cruzaram o véu e que hoje vivem na outra banda. Nas palavras de Frankl (2005):

O presente é a fronteira entre a não-realidade do futuro e a realidade eterna do passado, Justamente por isso é a “linha demarcatória da eternidade”; em outras palavras, a eternidade é finita: estende-se só até o presente, o momento presente em que escolhemos o que desejamos admitir na eternidade. A fronteira da eternidade é onde, a cada momento de nossas vidas, é tomada a decisão sobre o que queremos eternizar ou não. (Frankl, 2005 *apud* Silveira; Gradim, 2015)

A vivência de terreiro dentro da Senzala dos Pretos velhos permite o encontro com o baile e sedução de Dona Sete Saias, a esperteza de Seu Zé Pretinho, a

disciplina de Seu Beira Mar, o humor do Sr. Exu Marinheiro, a sabedoria e o caldeirão de Pai Joaquim, a firmeza e a mironga de Dona Chica Baiana, a alegria e a pureza e Mariazinha. Essa então é a beleza da macumba que subverter a lógica hegemônica, brincar com o tempo junto de Exu. Segundo Simas (2025, p. 22), o terreiro é a terra dos velhos poetas do feitiço, capazes de enxergar as múltiplas formas de existir no mundo.

**Figuras 18 e 19 - Vivências de Terreiro**



Fonte: Acervo do Terreiro (2025).

Agora, fechando a Gira, ressalto aqui a força hercúlea que o terreiro tem desempenhado nos últimos anos com o intuito de desenvolver a sua própria tradição de Umbanda. Se desvencilhando das normativas embranquecidas que tornam-se populares a partir da década de 40 com a realização do 1º Congresso de Espiritismo de Umbanda e fundação da Federação (Simas, 2025, p.120 - 128). Voltando-se para as tradições Nagô, Bantu, indígenas, ainda mantendo nuances do Kardecismo e do Catolicismo Popular. No estandarte apresentado nas figuras 17 e 18 as seguintes palavras são hasteadas “Trocas, saberes e ancestralidade”, uma síntese da forma como o terreiro vem buscando se encontrar, avançando a passos vagarosos para onde Vó Catarina disse que devemos chegar. Não somos Umbanda Branca, Umbanda Esotérica, Umbanda Sagrada, Omoloko, Quimbanda, Catimbó Jurema, somos tese, antítese e síntese dessa pluralidade que se sobrepõe, dialeticamente e conflui na Umbanda da Senzala dos Pretos Velhos.

## **6 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O terreiro se mostrou como um terreno fértil no sentido de acolher os mais diversos símbolos e ritos. Visto que a população geral tem bases fortemente ligadas ao cristianismo tradicional, os elementos sincréticos fortalecem o caráter de inclusão, servindo também como meio de romper com a lógica colonial. Esse “pedaço” (Magnani, 2002) se torna também um ponto de encontro que permite a criação de uma poderosa rede de afetos, de cura e sentido de pertencimento para a comunidade.

A jornada de pesquisa na Tenda de Umbanda Senzala dos Pretos Velhos foi, sem dúvida, uma rica experiência, que nos permitiu verificar que a vivência de terreiro opera como um potente espaço que possibilita a autotranscendência e o contato com sua espiritualidade inconsciente conforme postulada por Frankl (2017). Através da experiência do atendimento com as entidades, do contato com a cosmologia da religião e das festividades, os sujeitos podem entrar em contato com símbolos e ritos que nutrem a jornada humana em busca de sentido.

O terreiro, além de espaço de fé, é um lar que fornece acolhimento, dedicação e carinho para todos – especialmente para aqueles que são dissidentes da normatividade, seja por questões de cor, identidade de gênero, orientação sexual ou classe social. É lugar de resistência, de luta por uma nova ideia de globalização, de um mundo mais humanizado, em que saberes sejam compartilhados e não combatidos (Santos, 2000).

Ainda que tenhamos conseguido atingir os objetivos a que nos propomos, a fé ainda é uma potência a ser analisada. Exu nos ensina que os caminhos a serem percorridos são infinitos, a depender de nossa dedicação. Dessa forma, esperamos poder ampliar esses estudos no futuro, estreitando ainda mais nosso contato com a realização de entrevistas e observação de outros elementos desse fenômeno encantado.

## REFERÊNCIAS

ARRIEIRA, I. C. O. et al. O sentido da espiritualidade na transitoriedade da vida. **Escola Anna Nery**, v. 21, n. 1, p. e20170012, 2017.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. **Relatório Sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011 – 2015): Resultados Preliminares**. Brasília, 2016.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. **No Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, MDHC Reforça Canal de Denúncias e Compromisso com Promoção da Liberdade Religiosa**. [Brasília], 01 fev. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2024/janeiro/no-dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-mdhc-reforca-canal-de-denuncias-e-compromisso-com-promocao-da-liberdade-religiosa>. Acesso em: 28 maio 2025.

COSTA, V. C. da. Cabula e macumba. Síntese: **Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 14, n. 41, 1987. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1907>. Acesso em: 26 maio 2025.

DA COSTA, Breno Augusto *et al.* Colonialidade, decolonialidade e pensamento decolonial: uma (re)conceituação. *Revista Cactácea*, [S. l.], p. 64-96, 1 nov. 2023. Disponível em: <https://rgt.ifsp.edu.br/ojs/index.php/revistacactacea/article/view/92/115>. Acesso em: 1 nov. 2025.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra**: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Unaula, 2014. 184 p.

FAVRET-SAADA, J. **Ser Afetado**. Traduzido por P. Siqueira. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

FERNANDES, N. V. E. A raiz do Pensamento Colonial na Intolerância Religiosa Contra Religiões de Matriz Africana. **Calundu**, v. 1, n. 1, p. 117-136, 2017.

FISHER, Mark. **Realismo Capitalista**: é mais fácil pensar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?. São Paulo: Autonomia Literária, 2020. 218 p.

FORTI, M. C. **O marketing urbano como forma de dominação na produção capitalista do espaço em São José dos Campos** – S.P. 2021. 181 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Universidade do Vale do Paraíba, São José dos Campos, 2021.

FRANÇA, B. Z.. (2022). Pesquisando diante, com e como terreiro: reflexões metodológicas sobre possibilidades no fazer etnográfico em um terreiro de Umbanda. **Religião & Sociedade**, 42(3), 105–127. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-85872022v42n3cap05>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/GxVbpdYcdGgVZzSZNZrfqdS/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 5 nov. 2025.

FRANKL, V. E. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. 65. ed. São Leopoldo: Sinodal. Petrópolis: Vozes. 2025. 224 p.

FRANKL, V. E. **A presença ignorada de Deus**. 18. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2017. 131 p.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, v. 46, n. 2, 2003.

GOLDMAN, M. **Do outro lado do tempo: sobre religiões de matriz africana**. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2023.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. 729 p.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. 61 p.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. Em: BERNARDINO-COSTA, J., MALDONADO-TORRES, N. & GROSGOUEL, R. (Orgs.). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. pp. 27-53.

MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, p. 11–29, jun. 2002.

MAGNANI, J. G. C. et al. **Etnografias Urbanas: quando o campo é a cidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023. 296 p.

MENEZES, J.A.; LINS, S.S.; SAMPAIO, J.V. Provocações pós-coloniais a formação em psicologia. **Psicologia e Sociedade**, Belo Horizonte, v. 31, n. 1, p. 01-09, jan, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/Smrgx8QZPdGw6RwwJLL8b8M/?lang=pt>. Acesso em: 16 dez. 2025.

MINAYO, M. C. S.; DESLANDES, S. F.; GOMES, R. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

MIRANDA, A. P. M. de. **A "Política dos Terreiros" contra o racismo religioso e as políticas "Cristofacistas"**. Debates do NER, [S. I.], 2021. DOI: 10.22456/1982-8136.120344. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/120344>. Acesso em: 29 maio 2025.

NETO, João Colares da Mota. Educação intercultural em religião de matriz africana na Amazônia: contribuições para uma Pedagogia Decolonial. *Horizontes*, [S. l.], v. 34, n. 1, p. 101–112, 2016. DOI: 10.24933/horizontes.v34i1.331. Disponível em: <https://revistahorizontes.usf.edu.br/horizontes/article/view/331>. Acesso em: 3 nov. 2025.

PAPALI, M. A. C. R. **Vestígios de um cotidiano**: trabalhadores escravos, lavradores, negociantes e coronéis em São José dos Campos, SP (1870–1888). 1996. 210 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1996.

PARÉS, L. N. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. 3ª ed. rev. e aum. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018. 421 p.

PREFEITURA DO MUNICÍPIO DE SÃO JOSÉ DOS CAMPOS. **Mapa**. In: São José em Dados. São José dos Campos, SP, 2010 (dados do Censo). Disponível em: <https://www.sjc.sp.gov.br/servicos/governanca/sao-jose-em-dados/mapa/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

RUFINO, L.; MIRANDA, A. P. M. Racismo Religioso: Política, Terrorismo e Trauma Colonial. Outras leituras sobre o problema. **Problemata**, v. 10, n. 2, p. 229-242, 2019.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019. 164 p.

SÃO JOSÉ DOS CAMPOS. Lei Nº 6875, de 15 de setembro de 2005. **Denomina a Unidade de Pronto Atendimento do Campo dos Alemães de "UPA Enfermeira Sueli Aparecida de Oliveira"**. São José dos Campos, SP: Divisão de Formalização e Atos da Secretaria de Assuntos Jurídicos, 2005.

SÁ JUNIOR, M. D. A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda. **História em Reflexão, Dourados**, v. 6, n. 11, p. 1–14, jan./jun. 2012. Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/1982>. Acesso em: 30 maio 2025.

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

SIMAS, Luis Antônio; RUFINO, Luiz. Encantamento: sobre política de vida. [S. l.]: Mórula Editorial, 2020. 42 p. Disponível em: <https://morula.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Encantamento.pdf>. Acesso em: 30 out. 2025.

SILVA, M. F. Os cadernos diários nos cotidianos do Ilê Aşé Omi Larè Ìyá Sagbá. **Revista História Hoje**, [S. l.], v. 4, n. 8, p. 348–365, 2016. DOI: 10.20949/vol4n8. Disponível em: <https://rhhj.emnuvens.com.br/RHHJ/article/view/207>. Acesso em: 5 nov. 2025.

SILVEIRA, Daniel Rocha; GRADIM, Fernanda Jaude. Contribuições de Viktor Frankl ao movimento da saúde coletiva. **Revista da Abordagem Gestáltica**., Goiânia , v. 21, n. 2, p. 153-161, dez. 2015 . Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672015000200005&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672015000200005&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 20 nov. 2025.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOUZA, A. A. M.; ZANETTI, V.; PAPALI, M. A. C. R. Políticas de desenvolvimento em São José dos Campos, SP: da cidade sanatorial à cidade tecnológica. **GeoTextos**, Salvador, v. 11, n. 2, p. 107–129, dez. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/13565>. Acesso em: 30 maio 2025.

SOUZA, L. M. e. **Revisitando o calundu**. Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo. Tradução. São Paulo: Humanitas, 2002. Acesso em: 25 maio 2025.

DOS SANTOS, Ivanir; DIAS, Bruno Bonsanto; DOS SANTOS, Luan Costa Ivanir. **II Relatório sobre intolerância religiosa**: Brasil, América Latina e Caribe. Rio de Janeiro: CEAP, 2021. 264 p.

SANTOS, M. N. O. **A representação étnica das mulheres negras na Umbanda e no Candomblé no município de São José dos Campos - SP**. 112 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Universidade do Vale do Paraíba, São José dos Campos, 2025.

SANTOS, Milton. **Por uma Outra Globalização**: Do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000. 176 p.

DOS SANTOS, Antônio Bispo. **A terra dá, a terra quer**. 5. ed. São Paulo: UBU, 2025. 109 p.

SANTOS, Milton. **Por Uma Outra Globalização**: Do pensamento único à consciência universal,. Hucitec.São Paulo 1988.

SANTOS, David Moises Barreto dos. Logoterapia: compreendendo a teoria através de mapa de conceitos. **Arq. bras. psicol.**, Rio de Janeiro , v. 68, n. 2, p. 128-142, ago. 2016 . Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-52672016000200011&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672016000200011&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 19 jul. 2025.

SAQUET, Marcos Aurelio; DA SILVA, Sueli Santos. Milton Santos: Concepções De Geografia, Espaço E Território / Milton Santos: Geography Conceptions, Space And Territory. **Geo UERJ**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 18, p. 24 à 42, 2011. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/geouerj/article/view/1389>. Acesso em: 28 de maio de 2025

SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2024. 238 p.

ZANETTI, V.; PAPALI, M. A. C. R.; COSTA, S. M. F. Uma análise geo-histórica da construção de um mito em São José dos Campos (SP) entre 1930 e 1964. urbe. **Revista Brasileira de Gestão Urbana**, Curitiba, v. 9, n. 2, p. 244–261, maio/ago.

2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2175-3369.009.002.AO07>. Acesso em: 30 maio 2025.

\_\_\_\_\_. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo Demográfico 2022**. Rio de Janeiro: IBGE. 2022.

## GLOSSÁRIO

**Abassá** - parte interna do terreiro. Espaço onde os médiuns ficam.

**Adjá** - uma sineta de metal que serve como instrumento sagrado para conduzir os Orixás.

**Àiyé** - mundo visível aos olhos. Terra onde habitamos.

**Cavalo** - Termo utilizado para se referir aos médiuns que servem de instrumento para suas entidades.

**Corrente** - termo utilizado para se referir ao conjunto de médiuns que compõem a casa.

**Ebó** - oferenda/entrega feita para as divindades.

**Erês** - espíritos de crianças.

**Esquerda** - Exus, pomba giras e Exus mirins.

**Funfun** - Orixás que vestem branco. Oxalá é tido como senhor Funfun.

**Gira** - Trabalhos realizados dentro do terreiro.

**Ibejis** - Orixás gêmeos, sincretizados com São Cosme e Damião.

**Iku** - a Morte da cosmologia Nagô.

**Instrumentos da espiritualidade** - forma de se referir aos médiuns.

**Mestre** - Linha de entidades ligadas a Jurema.

**Orobó** - Termo utilizado para falar de Orixás masculinos.

**Orum** - Mundo invisível onde os Orixás habitam.

**Preta Velha** - espíritos que se manifestam dentro da Umbanda.

**Yangi** - Exu ancião que teve seu corpo despedaçado. De seus pedaços nasceram todos os outros Exus.

**Zuelas** - pontos cantados em lorubá.