



Volume II, número 1, jan-jun, 2021, pág. 212-237.

## A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE EM MEMBROS DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NA AMAZÔNIA: fenomenologia dos saberes

Enio José de Andrade Rodrigues  
Ewerton Helder Bentes de Castro

### Resumo

A busca pelo sagrado, sempre se fez presente na vida do homem que esteve voltado a prática de sua religiosidade ou espiritualidade. Portanto, o fenômeno religioso através da busca mística e da prática do sincretismo que envolve uma miscelânea de práticas e rituais que visam proporcionar o bem-estar do sujeito permeia o contexto da civilização humana e não seria diferente na região amazônica. Porém, se torna importante entender a religiosidade e como este homem constrói sua subjetividade com base em práticas tão diferentes de sua cultura. Este artigo é resultado de Dissertação de mestrado que se propôs a investigação de como o homem amazônida, em específico o do Amazonas, constrói sua subjetividade a partir do contato com os cultos de matriz africana, tendo como base de análise a filosofia de Martin Heidegger. Foram identificadas Unidades de significados que permitiram a formação de Categorias de Análise que serviram para a compreensão de como os indivíduos constituíam sua subjetividade a partir das práticas religiosas. O estudo revelou que os indivíduos praticantes dos cultos de matriz Africana Umbanda e Candomblé constituem sua subjetividade pautados em um processo de cuidar-do-outro ou ser-com-o-outro numa proposta de que cuidando do outro este se cuida de si próprio. Percebo que em sua trajetória histórica, cada um deles foi mergulhando no conhecimento acerca das religiões de matriz africana que professam e o estado de humor propiciou a compreensão de seu papel, de suas possibilidades, de seu poder-ser. Estabeleceu-se a indicação do para quê, desvelando o sentido. O sentido de ser-membro de religião de matriz africana; o sentido de assumir as características de personalidade de seus mestres ou guias; o sentido para as facticidades vivenciadas cotidianamente que resultaram em ser quem são hoje, dirigentes de terreiros/barracões, responsabilizando-se por cada um daqueles que os procuram, no objetivo de propugnar conhecimento, alívio, cuidado.

**Palavras-Chave:** Homem amazônida, religiosidade, Cultos de Matriz Africana, Subjetividade, Fenomenologia

### Abstract

The search for the sacred has always been present in the life of the man who was concerned with the practice of his religiousness or spirituality. Therefore, the religious phenomenon through the mystical search and the practice of syncretism that involves a mix of practices and rituals that aim to provide the subject's well-being permeates the context of human civilization and would not be different in the Amazon region. However, it becomes important to understand religiosity and how this man builds his subjectivity based on practices so different from his culture.. This article is the result of a Master's Dissertation that proposed the investigation of how the Amazonian man, specifically that of the Amazon, builds his subjectivity from the contact with African-based cults, based on the analysis of Martin Heidegger's philosophy. Units of meanings were identified that allowed the formation of Categories of Analysis that served to understand how individuals constituted their subjectivity from religious practices. The study revealed that the individuals who practice African cults Umbanda and Candomblé constitute their subjectivity based on a process of taking care of the other or being-with-the-other in a proposal that taking care of the other, this being takes care of itself. I realize that in their historical trajectory, each of them was immersed in the knowledge about the religions of African origin that they profess, and the state of humor provided the understanding of their role, their possibilities, their power-being. The indication of why was established, revealing the meaning. The sense of being a member of an African religion; the sense of assuming the personality characteristics of their masters or guides; the sense for the facticities



REH- REVISTA EDUCAÇÃO E HUMANIDADES e-ISSN 2675-410X

experienced daily that resulted in being who they are today, leaders of terreiros / sheds, taking responsibility for each one of those who seek them, in order to promote knowledge, relief, care.

**Keywords:** Amazonian man, religiosity, African Matrix Cults, Subjectivity, Phenomenology

## Religião e religiosidade

A crença religiosa faz parte do processo cultural do homem brasileiro, porém abordar esse assunto atualmente gera um incômodo e suscita a grande divergência entre os conteúdos da ciência e da religião, visto que atravessamos uma fase de inteira intolerância quanto às práticas das crenças adotadas pelo homem. O interesse pelos dois temas se constitui alvo de questionamento ao longo dos anos, atravessando diferentes fases da constituição da humanidade.

A função social da religião independente de sua verdade ou do seu erro e as religiões que achamos falsas ou mesmo absurdas e repugnantes como aquelas das tribos selvagens, podem desempenhar um papel importante e eficaz no mecanismo social: sem essas religiões [ditas] 'falsas' a evolução social o desenvolvimento da civilização moderna seria impossível (RADCLIFFE-BROWN, 1968, p. 231)

Ao buscarmos o significado de religião, poderemos encontrar uma série de definições que vão desde o sagrado até as práticas que devem ser seguidas por determinado grupo, e assim é tudo aquilo concernente às coisas divinas. Costa (2010) define-a como um conjunto de pensamentos, sentimentos, atitudes e rituais que estabelecem relação entre o ser humano e forças superiores, ou pode ainda ser como um modo espiritual de estar no mundo. Enquanto vemos a religião como o encontro com sagrado, a religiosidade é como o ser humano expressa a sua fé e a sua crença, independentemente de religião.

Falar do homem amazônida desperta curiosidade. Ao imbricarmos os dois temas, somos levados à reflexão de que pouco conhecemos dessas práticas em função da visibilidade que é dada e ele ser como algo inexoravelmente destituído de personalidade própria ou identidade, ou, quando a tem, ela se torna invisível aos olhos do restante da população. Não podemos apenas considerar um processo de evolução, mas sim um processo de experiências e significações dos momentos vivenciados.



A Antropologia já nos cedeu muito de seus conteúdos para a tentativa de compreensão, porém percebe-se que ela apontou seu interesse sobre o tema a partir do entendimento das relações entre as religiões que estão marginalizadas e a dominante e sua evolução.

Nos primeiros tempos da Antropologia, quando prevalecia a forte corrente evolucionista de analisar as culturas por suas posições numa escala evolucionista, havia concomitantemente uma determinação em explicar os fenômenos religiosos como se estivessem também numa escala correspondente de evolução (GOMES, 2012, p. 138).

Considerar apenas uma vertente é deixar-se levar pelo reducionismo, e a Psicologia busca respeitar o indivíduo a partir do respeito à sua subjetividade não suscitando apenas uma vertente, mas considerando todos os campos que possam levar ao entendimento desse sujeito, visto que existe uma dupla tentação para enfatizar a dinâmica seja de um ou de outro.

Quando adentramos o campo do homem amazônida, primeiro se faz necessário buscar recursos teóricos visando compreender a formação da população dessa região, principalmente a cultural. Percebemos que a formação de nossa região, denominada Amazônia, desenhou-se a partir da colonização europeia, tendo o negro influenciado pouco na formação da cultura desse povo, porém sua contribuição foi extremamente importante para que venhamos a entender a proposta desta pesquisa. Segundo Souza (2009), é muito controversa e especulante a origem do homem amazônico bem como da formação racial dessa população. Existem várias hipóteses fantásticas que vão desde as expedições orientais e europeias. O certo é que a população amazônica evidencia uma diversificação genética que constituiu sua sociedade e recebeu influências que nos tornam uma população singular.

É explícita a grande religiosidade do amazônida, e sabemos que as religiões de matriz africana são frutos de uma miscigenação escrava que adentra o Brasil no período colonial e se recria ao longo dos séculos. Costa (2010) aponta que muitos pesquisadores buscam traçar a origem da religião e se postula oriunda dos polinésios a partir de sua concepção de **mana**, que significa *as forças sobrenaturais que operam sobre uma pessoa*. Assim, podemos perceber que a relação com o mundo mítico sobrenatural estabelece-se a partir desse sujeito.



A literatura mostra o candomblé como a religião dos negros que foi trazida pelos “yorubás” (DALGALARRONDO, 2008) e se disseminou pelo Brasil no processo de louvação aos orixás, inquices e voduns, e que tinha uma visão de seus deuses bem mais próxima da condição humana, enquanto a umbanda surge na década de 30 do século passado, sincretizando os elementos da religião cristã e do espiritismo kardecista, além de introduzir elementos da cultura negra, e se destaca pelo culto aos caboclos e encantados.

A procura dos cultos de matriz africana, mesmo que velado, tem aumentado e procura-se desmistificar bem como desconstruir o significado atribuído aos indivíduos que buscavam uma prática terapêutica comumente chamada de *macumba*, sendo os praticantes chamados de *macumbeiros*, e passa-se a buscar uma nomenclatura tal como “medicina invisível” para achar significações aceitáveis pela sociedade.

Os termos pajé, pajelança e outros até aqui empregados, apesar de largamente utilizados, apresentam problemas. Em primeiro lugar, o termo pajé é considerado pejorativo entre as populações por nós investigadas, preferindo os Xamãs e a denominação de curadores ou mais raramente, de surjões (cirurgiões) da terra. Entretanto os atores falam de uma medicina invisível, em oposição à medicina ocidental, embora a pajelança não se limite apenas às práticas curativas. Entretanto, esse termo tem sido usado para designar o sistema de crenças e práticas de que estamos tratando, desde pelo menos o século XIX. (PRANDI, 2004, p. 12)

Sabemos que durante muito tempo a pajelança foi praticada nas cidades amazônicas, principalmente entre Manaus e Belém, e assim também vem sendo denominada como pajelança cabocla, levando esse ser amazônida à procura de um sistema alternativo de cura e escuta, ou seja, alternando para um *setting* terapêutico considerado mais acessível e natural.

O entendimento desse processo facilita o trabalho do terapeuta, visto que, ao trazer os conteúdos religiosos, faz-se necessário que o profissional, sob o aporte da ciência, nesse caso a Psicologia, busque a compreensão sem interferir com seus valores ou julgamentos (ZACHARIAS, 2010), pois sabemos que a religiosidade faz parte da constituição desse ser.

Percebemos que a cultura amazônida consegue transitar entre o mundo psicológico e a prática religiosa, evitando as teologias eruditas. Então, estudar esse processo permitirá uma compreensão desse mundo a partir das relações míticas e



místicas desse povo, dessa gente que busca sair do isolamento e necessita de uma escuta ativa e sem preconceitos morais ou religiosos, pois muito se questiona sobre as experiências religiosas, o ser, a consciência e a experiência vivida.

### **Amazônia, Amazonas – desmistificando conceitos**

Ainda hoje permeia o imaginário do brasileiro a ideia de que *Amazônia* e *Amazonas* são a mesma coisa, levando, então, a uma confusão que gera dificuldade de interpretação do que acontece nessa vasta região.

Considerada por muitos como o pulmão do mundo, já é sabido que a região amazônica não se ocupa com essa atividade. Entrecortada por um emaranhado de rios, teve seu desenvolvimento todo ao longo dos rios, onde os caboclos e os índios estabeleceram-se após uma história muito conflitante, pois a região sempre foi um lugar propício para o estoque de seres que seriam utilizados como escravos. Nesse caso, o índio, visto que não era rentável trazer escravos negros para essas regiões, e sim aproveitar a mão de obra local.

A história do Amazonas contada por Pontes Filho (2000) fala-nos que foi o espanhol Francisco de Orellana, por volta de 1549, quem primeiro conheceu essas terras, tanto do Amazonas como do Pará, e ocupou Frei Gaspar de Carvajal com a missão de descrever o que considerasse mais importante. E ao passar pelas cercanias da cidade de Nhamundá, a esquadra deparou-se com as guerreiras que associaram às guerreiras amazonas gregas. Começa, então, aqui a criação dos grandes mitos que permeiam a região, e assim o nome foi dado primeiro ao grande rio e posteriormente àquelas terras.

O Amazonas é um dos sete estados que compõem a Região Norte, entre os quais ainda estão Pará, Amapá, Roraima, Rondônia, Acre e Tocantins.

Noronha (2003) pontua que o bioma Amazônia é um conjunto de ecossistemas interligados pela Floresta Amazônica e pela Bacia Hidrográfica do Rio Amazonas, a mais densa de todo o planeta. Caracteriza-se pela sua elevada extensão, ocupando quase a metade do território do Brasil, além das áreas territoriais da Bolívia, Guiana, Guiana Francesa, Suriname, Peru, Colômbia, Venezuela e Equador, sendo que a parte que fica dentro de nosso país é a Amazônia Brasileira, e esta pode ainda ser dividida em Amazônia Legal, que abrange os estados do Amazonas, Pará, Acre, Amapá, Rondônia,



Roraima e o Tocantins, mais a porção central e norte do Mato Grosso e a porção oeste do Maranhão.

O estado do Amazonas é uma das 26 unidades da federação, com um território de 1.570.946,8 km<sup>2</sup>, sendo, portanto, o maior estado do País. Falar de Amazonas ou de Amazônia, seja em qual for o âmbito, é tarefa árdua, pois estamos de frente a uma região muito estudada, porém infinitamente desconhecida, como aponta Djalma Batista em seu ensaio “Letras da Amazônia”, publicado em 1938, porém muito contemporâneo.

É a terra mais nova do planeta, recendendo ainda o cheiro embriagador da sua infância geológica, e é a menos conhecida das regiões da Terra, nos paradoxos de sua natureza desnordeante, ante a qual ruem os postulados das ciências naturais. Em sua história, porém, já se escreveram capítulos extraordinários, tais a confederação ameríndia de Ajuricaba, a cabanagem, a conquista do Acre e o ciclo do ouro negro, o qual lhe ensinou, nos primórdios deste século, uma situação privilegiada e de destaque ante as demais regiões brasileiras (BATISTA, 2006, p. 67).

Existem teorias fantásticas sobre o homem amazônico, que eu prefiro chamar de amazônida, porém o que se sabia é que essa região era inóspita e seria impossível estabelecer qualquer tipo de sociedade avançada.

Até bem pouco tempo, a região amazônica era considerada uma área de poucos recursos, o que limitava a possibilidade de os grupos humanos desenvolverem ali uma sociedade avançada. Ainda recentemente, as evidências arqueológicas ou documentais sobre as antigas sociedades complexas da Amazônia ou eram simplesmente negadas ou atribuídas à presença passageira de grupos andinos e mesoamericanos (SOUZA, 2009, p. 20).

Sem a influência maciça negra, conforme aponta Benchimol (1999), a participação negra foi quase inexistente. A região desenvolve-se principalmente com a miscigenação entre brancos e índios, os índios destribalizados, que por Ribeiro (2011) foram denominados de **caboclos**, oriundo do tupi “Ca - a - boc”, ou *aquele que vem do mato*, e com a mistura dos povos imigrantes – portugueses, espanhóis, árabes e judeus, japoneses, chineses e os poucos africanos –, além dos migrantes nordestinos, principalmente o cearense, e os sulistas, que aportaram aqui na época áurea da borracha denominada de Belle Époque, em que a capital se tornou o centro, principalmente cultural, da região, porém na criação, ou formação do vilarejo, a literatura aponta não mais que 260 pessoas.



Em 1778, num relatório, oficial redigido pelo auditor Sampaio, é dito que a cidade de Manaus, pouco mais de um século depois de sua criação, estava ainda constituída de casas de barro e com uma população limitada a 220 índios, 34 brancos e 2 escravos negros. Um século depois, o naturalista inglês Alfred Wallace nos fala das práticas dos cidadãos de Manaus que utilizam crianças indígenas a fim de realizar trabalhos domésticos (BERNAL, 2009, p. 48).

Esta questão gerou inquietações: por que uma cidade, um estado que pouco teve influência da cultura negra, desenvolve uma ligação tão estreita com os cultos afro-religiosos? A partir daqui começo a discorrer sobre as religiões que se estabeleceram não só no Amazonas, mas no Brasil.

### **As religiões de matriz africana**

Ao descobrir o novo mundo, o novo continente, Portugal não teve seu interesse despertado, até se descobrir que aqui no Brasil também tínhamos os interesses do mercado da época, as especiarias da Índia, e a exploração do pau-brasil, que precisou de mão de obra escrava para que se pudesse levar adiante o processo econômico do país recém-colonizado. Além da exploração do índio nativo, optou-se também pela exploração dos negros, que chegaram nos grandes navios negreiros, retirados das mais diversas regiões da África e misturados para que não pudessem se comunicar.

Inicia-se, assim, a grande trajetória negra que deu origem a uma mistura de crenças, credos que se amalgamaram aos conceitos introjetados das culturas judaico-cristã e indígena, e das novas culturas que aqui foram trazidas. Durante muito tempo, existiu e ainda hoje existem dificuldades de compreensão e diferenciação das mais variadas ramificações das religiões de matriz africana.

Costa (2014) procura mostrar e apontar quais as diferenças existentes nas mais variadas formas de cultos de matriz africana.

Ao contrário do que muitos podem pensar, a religião na terra-mãe dos escravos aqui aportados era e ainda é muito rica e bem diversificada, pois o enorme continente negro era todo dividido em nações (tribos ou povos) e cada uma tinha seu culto voltado para uma ou mais divindades diferenciadas. Para mantê-los sob controle, os senhores de engenho costumavam misturar na mesma senzala negra de várias nações, em sua maioria, inimigas, tornando-os vulneráveis, uma vez que não se entendiam e muito menos se uniam com seus donos. A rivalidade na África era tão grande que dispensava maior trabalho, uma vez que os povos africanos se escravizavam uns aos outros e vendiam seus prisioneiros de guerra a troco de armas e ferramentas.



REH- REVISTA EDUCAÇÃO E HUMANIDADES e-ISSN 2675-410X

Depois eles eram revendidos a peso de ouro aqui nas Américas (COSTA, 2009, p. 20).

Começa aqui, então, a diferenciação dos cultos entre África e Brasil. Diferença esta que perdura até os dias de hoje, o que faculta a distinção entre as duas pátrias.

### O candomblé

Nas senzalas, os negros viviam sem poder cultuar seus orixás, até que lhes foi dada permissão para que pudessem fazer seus batuques, que logo se transformaram em cultos religiosos, e, em função da mistura, os cultos também foram mesclados. Diferentemente da África, onde comumente uma região cultua determinado orixá, aqui se começou o culto aos orixás, predominante na Bahia, e aos voduns, no Maranhão. A partir de um trabalho complexo, surge o candomblé como conhecemos atualmente.

O candomblé é uma religião que foi criada no Brasil por meio da herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos escravizados, sendo aqui a reformulando para poder se adequar e se adaptar às novas condições ambientais. É a religião que tem como função primordial o culto às divindades – inquices, orixás ou voduns –, seres que são a força e o poder da natureza, sendo seus criadores e também seus administradores. Religião possuidora de muitos simbolismos e representações que ajudam a compreender o passado e também a discernir melhor as verdades e as mentiras, permitindo assim definir conceitos (MAURÍCIO, 2011, p. 29).

No candomblé, nada se inventa ou se cria; só se aprende e se aprimora. É um saber que é conquistado com a prática, no dia a dia, com o tempo, com a humildade e com o merecimento, com a inteligência e, principalmente, com a vontade de aprender. Sem os recursos milionários e sem o apoio da mídia, o candomblé vem se mantendo há séculos, graças à força de vontade e a garra de seus adeptos e dos seus ancestrais.

A palavra **candomblé** tem origem de um termo bantu, “Dança, batuque” (IDEM). Palavra que se referia à brincadeira, festa, reunião, festividade profanas e também divinas dos negros escravos, nas senzalas, em seus momentos de folga.

Posteriormente passou a denominar as liturgias que eles, os negros, trouxeram de sua terra natal. Este nome se modificou e se secularizou na religião africana que floresceu no Brasil. Existem outras interpretações etimológicas. O candomblé apesar das modificações, não sofreu mudanças muito profundas nem radicais em suas tradições, seus dogmas e, principalmente nos seus fundamentos deixados pelos nossos mais velhos (IBIDEM, p. 31).

No Brasil, a partir do século XVI até o século XIX, africanos de diversos grupos





étnicos e culturais, muitas vezes rivais, foram capturados e trazidos para o Brasil como escravos. Os Bantos, que vieram de regiões atualmente conhecidas, como Angola, Congo, Guiné, Moçambique e Zaire, foram os primeiros a chegar a nossas terras. Os fons, provenientes do Benim, antigo Daomé. Do Togo, foram trazidos os ewes. Os iorubás, de cidades da atual Nigéria, como Ilexá, Oyó, Ketu, Abeokutá, Ekiti, Ondô, Ijexá, Egbá, Egbado. Da região de Gana, vieram os ashantis, os minas. E trouxeram com eles milênios de diferentes culturas e de religiosidades que aqui se reorganizaram. E assim os escravos ficaram por mais de 300 anos, como instrumentos indispensáveis ao progresso da economia colonial e imperial brasileira. Eram também um poderoso alicerce para alguns reinados africanos que viam no comércio escravagista a possibilidade de lucro (MAURÍCIO, 2011).

Precisar a data do início do culto é praticamente impossível, visto tratar-se de uma religião de cunho iniciático que sofreu transformações, porém que não afetaram a sua essência. D'Ogum (D'OGUN, 2011) revela que as mudanças sofridas não foram tão radicais nos seus dogmas, tradições e fundamentos deixados pelos mais antigos das casas. Pontua que as transformações foram muito mais pragmáticas, na questão em ter de ser aceito por uma nova sociedade na busca de adequar-se tanto na questão humana quanto na questão religiosa.

Alvo de perseguições policiais ao longo dos anos, ainda hoje permeia pelo ambiente da religião a perseguição e a intolerância religiosa, mesmo que a legislação aponte que no Brasil todos somos livres para o culto desde que não haja interferência no direito do outro. O candomblé, a religião dos orixás, traz o panteão de suas divindades para conviver com o homem e assim torna esse sagrado mais próximo e palpável ao homem.

O orixá ou *orisá* é visto como o dono da cabeça, o dono do ori, que é portador de uma força natural e da natureza. As diferentes nações nomeiam esses seres como *orixás*, na cultura Iorubá, *voduns*, entre os fons, e inquices, entre os bantu (MAURÍCIO, 2011). Na África, diferentemente do Brasil, o orixá é cultuado em uma determinada região; não se mistura, como é feito aqui, pois foi a partir da escravidão que esse processo se deu início.



O panteão africano cultuado no Brasil tem particularidades e, conforme Cossard (2011), não é mais cultuado em sua totalidade no Brasil. Buscou-se a fidelidade à memória ancestral, mas no processo de travessia África-Brasil muito se perdeu, e apontam-se questões tais como a diferença na vegetação brasileira, que não possuía determinadas ervas necessárias para algumas feituas.

O panteão Ketu (CROSSARD, 2011) cultuado no Brasil, apresenta-se da seguinte forma:

- Orixás masculinos: Exu, Ogun, Odé (Oxóssi), Obaluayê, Logunedé e Xangô;
- Um orixá bissexuado: Oxumarê;
- Orixás femininos: Yemanjá, Obá, Oxum, Oyá, Nanã e Iewá;
- Orixás Funfun (vestem branco): Oxalufã e Oxaguiã;
- As árvores sagradas: Irokô e Apaoká;
- Orixás gêmeos: Ibeji.

### A umbanda

Muito tem se escrito na tentativa de unificar, o que é refutado por muitos, sobre a origem da umbanda. Alguns falam da origem na Cabula, que se tornou a macumba no Rio de Janeiro e posteriormente ganhou a nomenclatura de *umbanda*.

Nas primeiras décadas do século XIX surge no Brasil uma nova religião afro-brasileira, marcante de origem banto, denominada Cabula. De caráter secreto e hermético, apresentava um perfil extremamente revolucionário porque tinha como principal a luta armada pela libertação dos negros. A Cabula era um processo sincrético por trazer em sua formação inicial a tríplice estrutura religiosa dos Calundus, ou seja, compunha-se de elementos afros, indígenas e católicos. A Cabula, posteriormente incorpora elementos do Espiritismo Kardecista recém-chegado ao Brasil, oriundo da França, a partir da segunda metade do século XIX dando ensejo à Macumba carioca e paulista no final do século XIX (COSTA, 2014, p. 49)

Muitas teses sobre a umbanda foram escritas, considerada religião brasileira que absorveu práticas do candomblé africano, do espiritismo kardecista e do catolicismo, porém sem receber o mesmo tratamento que o candomblé. D'Ogun (2011) critica a academia pelo preconceito com a considerada religião brasileira.

Com o intuito de iniciar um processo de conhecimento da Umbanda na academia, trago nesse momento algumas considerações de Jorge Cesar Pereira Nunes



(2014), publicado em 2008 com o título de “O Pai da Umbanda”. Assim, esse autor ressalta que a umbanda é:

Considerada por muitos como a única religião verdadeiramente brasileira, por reunir elementos da cultura indígena, africana e europeia, a umbanda completou seu primeiro centenário em 2008. Apesar disso, o culto ainda é visto com maus olhos por alguns líderes protestantes. A discriminação sofrida pelos umbandistas não é de hoje e está na própria raiz da religião (NUNES, 2014, p. 58).

Apesar disso, o termo *umbanda* nunca foi explicado. Existem divergências entre os historiadores. Contudo a maioria acredita que a palavra é originária do vocábulo “m’banda”, usada pelas tribos Quimbundo, da África, para designar seus sacerdotes e também usada por índios tupis. O que leva à tradução livre de “Tenda dos Sacerdotes” (D’OGUN, 2011)

E, concomitantemente à criação, foram adicionadas regras básicas, tais como: o uso de roupas brancas; ter como adereço uma fita da cor do orixá ou do santo do dia; não receber recompensa de quem recorre à umbanda; não praticar sacrifício de animais; fazer da caridade a prática permanente do Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo.

Contudo surgem a condenação e a exclusão. A umbanda é vista como baixo espiritismo ou como religião que utiliza técnicas primitivas, ou seja, a medicina tradicional a partir das ervas e sua utilização oriunda do conhecimento indígena e caboclo. Seu nascimento deu-se em um momento de formação da população e, segundo D’Ogun (2011), diante de uma triste realidade, surge uma religião que visa olhar para as comunidades excluídas, com uma forte proposta de inclusão, contrariando, assim, o pensamento da alta sociedade brasileira, que sempre considerou as raças negras e indígenas como inferiores.

Silva (2005) aponta o nascimento da umbanda como a necessidade de uma minoria branca de classe média urbana, de um modelo de religião que pudesse integrar todas as contribuições raciais absorvidas pela sociedade nacional.

A umbanda, tal como qualquer religião, sofreu uma série de ramificações, por ainda não ter sido codificada. Os rituais hoje dão-se de acordo com cada casa. Zacharias (2010) aponta os segmentos ou ramificações que foram criando-se ao longo dos anos, mas afirma que não há consenso ou reconhecimento por parte de alguns segmentos. Assim, temos:



- *Umbanda de Almas e Angola*: traz uma mistura do que chamam de umbanda tradicional e os ritos do candomblé de Angola;
- *Umbanda Branca e/ou Mesa Branca*: sofreu influência do kardecismo e não adotam os elementos africanos, não cultuam Exu e Pombogiras, não utilizam em suas práticas álcool, fumo, imagens ou atabaques;
- *Umbanda de Caboclo*: prevalece a influência indígena, em nossa região, principalmente na cidade de Manaus. É conhecida como Pena e Maracá, sendo esses elementos indígenas, e os únicos usados como forma de acompanhar os cantos;
- *Umbanda Esotérica*: utiliza nos seus rituais a prática com bases em leis que são apresentadas aos fiéis. Tem W.W. Mata Pires ou, como é conhecido, Mestre Yacapany como seu principal difusor;
- *Umbanda Iniciática*: uma ramificação da Umbanda Esotérica, que tem Pai Rivas como seu expoente. É comum o uso de mantras indianos e do sânscrito. Sofre influência das religiões orientais;
- *Umbanda Omolocô*: conjuga o culto aos orixás africanos, inclusive com processo de iniciação aos da Umbanda Tradicional, trabalhando com as sete linhas da umbanda;
- *Umbanda Popular*: era a conhecida como macumba. Sofreu forte influência do sincretismo entre orixás e santos católicos. É conhecida por alguns como candomblé de caboclo;
- *Umbanda de Preto Velho*: sua prática, como já diz em seu nome, é comandada pelos Pretos Velhos;
- *Umbanda Traçada* (Umbandomblé): esse último termo não é reconhecido pela maioria dos outros cultos, mas dentro da casa de Umbanda Traçada há dias em que se trabalha exclusivamente com os orixás, e outros, com os caboclos e encantados. Algumas pessoas em Manaus costumam chamar de culto de Minas, o que também não é aceito por todos os demais;
- *Umbanda Tradicional*: a umbanda proposta por Zélio Fernandes, por intermédio do Caboclo das Sete Encruzilhadas.

A umbanda, como sendo considerada pela maioria dos adeptos como uma



religião brasileira que tomou para si elementos de algumas outras religiões, postula-se como uma religião monoteísta, pois acreditam em um Deus único e criador, na Santíssima Trindade. Acreditam nas forças da natureza e conseqüentemente nos orixás, além das crenças nos santos, anjos, arcanjos. Acreditam na ação dos espíritos, guias e guardiões, e aceitam a teoria da reencarnação e no processo da ação e reação. Adotam o sincretismo.

Portanto, podemos entender que a umbanda, ao sofrer influências não só da cultura negra, mas também dos cultos aos orixás, dos caboclos (espíritos ameríndios), dos santos católicos e de outras entidades que se incorporaram ao panteão umbandista, torna-se mais significativa e começa a atrair adeptos em busca de soluções para seus conflitos do corpo e da alma.

E como entender esse processo, essa busca desenfreada por um entendimento não só das questões físicas, mas das psíquicas, das espirituais, levando em consideração todas as influências que esse *ser-no-mundo* sofre e busca o encontro do outro para estar com ele?

### **Subjetividade segundo a Psicologia**

Parafraseando o refrão de uma música popular brasileira que fala na questão da liberdade, inicio o parágrafo me questionando: o que eu vou fazer com essa tal subjetividade? Termo muito utilizado no nosso cotidiano, o senso comum se apropriou e se apoderou dele, muitas das vezes tornando-o inexplicável. Mas existe uma subjetividade ou subjetividades, ou essa subjetividade constitui-se a partir do interesse de cada campo da Psicologia?

Para a Psicanálise, segundo Mezan (1997), a subjetividade está muito além do que se constituiu no chamado consciente e vai para além do consciente e muito mais da experiência vivida.

Não contrapondo a ideia psicanalítica, não podemos esquecer que a subjetividade também se estrutura a partir de suas experiências, do seu espaço, do seu local de convívio, da sua cultura, pois não podemos esquecer que a emoção varia de povo para povo, logo como vou lidar com as vicissitudes do meu contexto? Como vou relacionar-me com o meu sagrado, com a morte, com o nascimento ou o renascimento que é proposto por algumas religiões, inclusive as de matriz africana, visto que na



constituição de um novo ser ele se abre para uma nova vida, ou seja, renasce para um novo tempo. Logo, a subjetividade precisa ser estudada levando em consideração o processo cultural ao qual está atrelada.

Cada segmento da Psicologia buscará seu objeto de estudo, a subjetividade como objeto de estudo da Psicologia, apontando-a como o que diferencia indivíduo para indivíduo a partir de suas singularidades. Logo, podemos evidenciar que essa subjetividade são nossas características visíveis. A partir de nosso comportamento, as invisíveis, nossos afetos, sentimentos, emoções, as características gerais, porque somos todos assim, e as singulares, porque sou assim, ou seja, aquilo que nos diferencia e faz parte do processo de pesquisa buscar fazer a compreensão do modo de ser-no-mundo desse sujeito que tem na sua religiosidade um fator primordial na constituição do que chamamos de subjetividade.

Torna-se impossível na atualidade fazer da subjetividade algo abstrato ou como sinônimo de consciência. É preciso buscar a compreensão de que ela se constitui, amparada na Psicologia Social, a partir de nossas relações, e que aqui podemos ver uma relação não somente social, mas uma integração do ser-com-o-outro e com o sagrado.

Então aqui nos cabe refletir sobre a subjetividade que vamos encontrar e sobre participação da religião, da religiosidade ou da espiritualidade na constituição desse ser que vive nessa região, visto como a superação de nossos limites e nossas dificuldades fazem parte da constituição de nossa subjetividade, que nos leva ao encontro do sagrado, o meu sagrado, esse fenômeno que emerge e me torna único.

### **O olhar da Fenomenologia**

Realizar esta pesquisa representou imersão. Imergimos em nossas próprias histórias de vida, na trajetória de nossas buscas pessoais no que concerne à temática. Vivenciamos o parâmetro religioso tema central deste estudo. Despir-nos foi necessário, foi premente. Percebemos a nós mesmos na fala dos participantes. Considerar o viés qualitativo de pesquisa e, principalmente, ter a possibilidade de trabalhar com suas falas, seu modo de ser, sua forma muito própria, original e única de lidar com o fenômeno religioso conduziu-nos à reflexão de que apenas os pressupostos fenomenológicos propiciariam compreender a dimensão de suas vivências. E assim encontramos em Heidegger (em sua obra *Ser e Tempo*) e alguns de seus estudiosos a



base teórica para ousar – para nós, o é –, mergulhar nessas falas e estabelecer conexões entre estas e a teoria heideggeriana.

O primeiro elemento a que devemos nos reportar é a concepção de Heidegger (2013) sobre o homem, a quem compreende como *Dasein* – “*ser-o-aí*”. Para esse filósofo, o ser do homem não pode ser identificado por meio da objetividade, sofrendo o reducionismo da filosofia ocidental. O *Dasein* não pode ser considerado como algo, como um objeto a ser explicado, uma vez que ele é o ente que possui o ser-das-coisas, para o qual as coisas estão presentes, O *ser-o-aí* é um ser de possibilidades, é sempre aquilo que pode ser. Ou seja, o filósofo realizou uma filosofia hermenêutica em que interpreta o *Dasein*, debruçando-se sobre a construção existencial da compreensão possível a partir da existência ativa.

Diante dessa concepção, a existência não se reduz a uma simples presença, a um estar apenas ligado ao mundo. Pelo contrário, quando Heidegger (2013) compreende o homem como ser-no-mundo, diz-nos que “Ser-no-mundo é morar no mundo”, e não estar tenuamente ligado a ele. “Ser”, para Heidegger, é ser as próprias possibilidades: é fazer-se ser. Alguns aceitam as coisas assim como são, sobrevivem apenas, “vivem” o seu cotidiano sem grandes inquietações, sem voltar-se sobre si mesmos. Outros, ao contrário, “existem”, testam os limites da vida, lançam perguntas, indagam, enriquecem o ser, angustiam-se, querem fugir do tédio e da ansiedade, sensibilizam-se.

Quando os participantes referem-se à entrada, o início de todo o processo que culminou em sua vivência cotidiana do aporte religioso, mostram exatamente esse “existir”, pois vão em busca, lançam-se na religião – quer por já vivenciarem o que chamam de “dom”, quer seja apenas por uma visita, quer seja por doença, entre outros – , e assim, mesmo diante da indeterminação constitutiva do homem, esse lançar-se significa a possibilidade de poder-ser, o que implicou a construção do novo e na descoberta de si mesmos, ou seja, descobrem o que em suas falas poderia ser considerado como verdade. A verdade como *Aletheia*, compreendida como desocultação, como abertura do ser-aí que permite o mostrar-se dos entes. E, nesse ínterim, o desvelamento se dá. E, nessa dimensão, ocorrem o figurar-se, o desfigurar-se e o refigurar-se, o que implica a desocultação do fenômeno, nomeando-o, instituindo um lugar para que exista e possa ser reconhecido como “filho ou pai de santo”. Encontra



seu lugar. O *Ser-em* heideggeriano ocorre.

Alguns dos participantes, quando do adentrar na religião, sentiram vergonha em estar naquele lugar, assim como ao assumir sua religiosidade em decorrência do preconceito que sofrem. Nesse momento, cumpre ressaltar o que Heidegger possibilita pensar. O *Dasein*, na maioria das vezes, não tem a experiência de ser si mesmo; pode ser apenas um reflexo do que o outro pensa sobre ele. Vivencia um comportamento impessoal, é ninguém. Torna-se atado e enredado pelas formas públicas de compreensão. E nessa “publicidade” em que mergulha revela que o homem foge de ser ele mesmo como de seu *poder-ser* propriamente, que se desvia de si mesmo (HEIDEGGER, 2013).

Ao se permitir lançar na impessoalidade (sim, porque não é o outro que me lança, mas eu mesmo), o homem retira-se de si mesmo, desvia-se, sentindo-se ameaçado pela própria presença, angustiando-se por seu próprio ser-no-mundo. Esse movimento nomina como decadência. Na decadência, na impessoalidade, agarra-se a entes/verdades que parecem sólidos, estáveis, propiciando uma ilusória experiência do não vazio, ou seja, o outro está certo no que diz e por isso não devo manifestar minha religiosidade explicitamente, e sinto vergonha por ser médium e fazer parte de uma religião que é muitas vezes execrada por uma sociedade que, com suas normatizações e regulamentações, remete-os de encontro à cultura, à tradição do “não deve fazer aquilo, e sim isto”. Efetiva-se a inautenticidade (HEIDEGGER, 2013).

Entretanto, *ser-no-mundo* é abertura. Abertura para a vida, para a descoberta do mundo e das possibilidades de existir. Vivencia a autenticidade, movimento diverso do anteriormente descrito. Assim, ser autêntico significa trazer para si a responsabilidade pela escolha realizada, perceber-se como um ser de possibilidades, compreender a dimensão ou dimensões do ser membro de religião de matriz africana, perceber a atitude inautêntica do outro e preocupar-se com ele, ensinar o melhor a esse outro e fazer a sua parte da melhor forma possível.

Percebo nessas vivências o que Heidegger (2013), ao escrever sobre o ser-no-mundo em geral como constituição fundamental da *presença*, refere ao proferir: “com a facticidade, o ser-no-mundo já se dispersou ou até mesmo se fragmentou em determinados modos de ser-em”. Diante da multiplicidade, os modos de ser-em





manifestam-se de várias formas: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, interrogar, discutir, determinar. Esse aspecto o autor denomina *ocupação*. E concomitante a esses aspectos que percebo ligados à autenticidade, outros se fazem presentes, os modos *deficientes* de omitir, descuidar, renunciar, os “modos ainda apenas no tocante às possibilidades da ocupação”<sup>1</sup>. Dessa forma, percebo que as atitudes de autenticidade e inautenticidade observados nos discursos estão diretamente relacionadas a como os participantes vivenciam suas escolhas, seja por enfrentamento do preconceito, seja por medo de assumir sua religiosidade, entre outros.

O ser-no-mundo move-se não apenas no geral, mas, sobretudo, no modo da cotidianidade, isto é, no mundo. Mas a que mundo me refiro? Nesse momento, compete resgatar o que esse pensador fala a respeito de mundo, destacando três aspectos: o *mundo circundante*, o *mundo humano* e o *mundo próprio*.

O primeiro consiste no relacionamento que o homem estabelece no encontro do ser-no-mundo com o ente de que se ocupa, ou seja, sua relação com o ambiente, e abarca tudo o que é concretamente presente nas situações cotidianas. É meu relacionamento com o que está à mão, a relação que estabeleço com as coisas. A isso Heidegger (2013) atribui o termo *manualidade*. Os participantes da pesquisa têm, a partir de sua entrada nos ambientes característicos da religião de matriz africana, contato com os mais diversos elementos: o terreiro/barracão, a vestimenta, o processo de iniciação, os rituais. Ou seja, entram em relação com um sem-número de entes até aquele momento desconhecidos para eles. E, a *pari passu*, a adaptação, eixo característico desse aspecto, faz-se perceber nos discursos. Ainda apoiado no pensamento de Heidegger, a presença familiariza-se com o ente que vem a seu encontro em sua cotidianidade mediana. Afinal, como nos diz esse autor: “A pre-sença, está e é ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2013, p. 152).

O segundo aspecto, o *mundo humano*, está relacionado ao encontro do homem com seus semelhantes, com aqueles com os quais convive em sua cotidianidade

---

<sup>1</sup> Idem.



mediana, nomeado como *ser-com* e *copresença*. O outro é desvelado. Para o filósofo, o mundo da presença revela entes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas, mas que, de acordo com seu modo de *ser-de-presença*, são e estão “no” mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser no mundo: “Não são algo simplesmente dado e nem algo à mão” (HEIDEGGER, 2013, p. 169), são *copresenças*. Assim, os outros são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está.

Ora, considerando que o mundo circundante representa os vários ambientes por onde a presença transita, é neste que se efetiva o encontro com-o-outro. Haja vista que eles vêm ao encontro a partir do mundo em que a presença se mantém, de modo essencial, empenhada em ocupações. Cumpre ressaltar que o *ser-com* determina existencialmente a presença mesmo quando um outro não é, de fato, dado ou percebido, como nos diz o filósofo: “mesmo o estar-só da pre-sença é *ser-com* no mundo. Somente num *ser-com* e para um *ser-com* é que o outro pode faltar. O estar-só é um modo deficiente de *ser-com* e sua possibilidade à prova disso” (HEIDEGGER, 2013, p. 172).

Remetendo aos participantes da pesquisa, o *ser-com* está caracterizado por todas as relações que estabelecem ou estabeleceram e ainda estabelecerão. São seus familiares, seu círculo de amizades, são seus filhos espirituais, serão aqueles outros que ainda advirão em suas vidas. Sob essa perspectiva é que compreendemos o que Heidegger revela: “*ser-com* é sempre uma determinação da própria pre-sença; *ser co-presente* caracteriza a pre-sença de outros na medida em que, pelo mundo da pre-sença, libera-se a possibilidade para um *ser-com*” (HEIDEGGER, 2013, p 354).

Cumpre aqui explicitar que o *ser-com* dá-se no sentido da *cura*. Esse outro não é um instrumento à mão na compreensão de ocupação. O ente com o qual a presença comporta-se como *ser-com* é também presença. Como referenda Heidegger (2013, p. 173): “Desse ente não se ocupa, com ele se *preocupa*.”

O termo *cura* é relativo ao cuidado, que pode ser vivenciado sob dois aspectos. Pode dar-se sob o viés da *substituição*, quando se retira o cuidado do outro e lhe toma o lugar nas ocupações, ou seja, quando esse outro é sufocado pelo excesso de cuidado, impossibilitando realizar suas escolhas; e sob o modo de ser da *anteposição*, caracterizado para devolvê-lo ao cuidado, em que é vivenciado o zelo, o desvelo, e o



outro é compreendido sob o aspecto de um ser-de-possibilidades.

As falas trazem de forma grandiosa a vivência do cuidado nessa segunda perspectiva. São unânimes em afirmar que é necessário cuidar, aliviar a dor desse outro, possibilitar que vá além da facticidade que se abate sobre sua vida, empreendem esforços no sentido de que se torne cada vez mais fortalecido e consiga superar as dificuldades que o levaram até o terreiro/barracão em busca de lenitivo para seus sofrimentos.

O cuidado é, no caso dos participantes, a vivência do lema dessas religiões: a prática da caridade e da fraternidade. Ora, quando recebem alguém em situação difícil, os participantes voltam-se para esse outro, oferecem o alívio, o acolhimento necessário para que possam seguir adiante em sua trajetória de vida.

Um ponto que aqui chama a atenção no que concerne ao cuidado com o outro é o que diz respeito ao termo *afetabilidade*, que representa o deixar-se afetar pelo outro, por sua historicidade, por seu modo de ser próprio. E, nesse aspecto, os participantes vivenciam o ser-afetado de modo que o cuidado direcionado ao outro propicia que este consiga ir além da facticidade, em aceitá-lo como é, em seu modo de ser. E, quanto a esse movimento, Heidegger (2013, p. 175) revela: “Enquanto ser-com, a pre-sença é, essencialmente, em função dos outros [...] o modo de ser na convivência.”

Algo que também se faz presente nesse cuidar é o preocupar-se com as atitudes do outro que está em dissonância aos parâmetros ensinados no terreiro/barracão. Um dos participantes expressa, a partir do termo *esquivamento*, sua impressão acerca desse comportamento. Heidegger (2013), por sua vez, caracteriza esse movimento como *o impessoal*. O membro da religião de matriz africana, inclusive os que estão na função de direção do terreiro/barracão, não se permitem, ou mesmo não assumem ser umbandistas no sentido de preservar-se do preconceito.

O *impessoal* é expresso no fato de “[...] a pre-sença, enquanto convivência cotidiana estar sob a tutela dos outros. Não é ela própria que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da pre-sença [...] o quem é o neutro, o impessoal” (HEIDEGGER, 2013, p. 179)

Realizar a caminhada em religiões de matriz africana, vivenciando todo esse arcabouço de situações, propiciou aos participantes da pesquisa redimensionar o terceiro



aspecto de mundo: *o mundo próprio*. Este diz respeito à relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo, no seu ser-si-mesmo, consciência de si e autoconhecimento, que vai ocorrer conforme sua trajetória de vida, na relação com o mundo circundante e com as pessoas que fazem parte dele, levando a atualização de suas potencialidades, culminando na descoberta e no reconhecimento de quem é.

Valores foram sendo construídos no decorrer de sua historicidade. A presença está lançada em um mundo que pode ser considerado inóspito, característica do ser-no-mundo. Diante das facticidades que lhe ocorrem, o *Dasein* apropria-se de si mesmo por meio do estado de humor, a *disposição*. Esse existencial, a disposição, o humor, é apresentado por esse autor no sentido de que o *Dasein* está sempre em um estado de humor. Este abre o *Dasein* em seu estar-lançado no mundo, indicando o fato de ser e ter de ser, que significa que não se pode isentar da obrigação de ser. Assim, a disposição nos revela o nosso irreduzível aí no mundo, em que já nos encontramos lançados. O humor torna possível um direcionar-se, o “humor se precipita” (HEIDEGGER, 2013, p. 191).

É a disposição que abre o *Dasein* para o ser afetado pelo mundo, manifestado cotidianamente como emoções e sentimentos, que abrem o mundo sob diferentes perspectivas. Sintonizada com o humor, a compreensão é outro existencial e revelado como sendo parte do *Dasein* e, para ele, na compreensão “subsiste existencialmente o modo de ser da pre-sença [Dasein] enquanto poder-ser” (HEIDEGGER, 2013, p. 202). Assim, a presença é o que ela pode ser e o modo de ser em que é sua possibilidade, a partir da qual nos compreendemos.

Redimensionando para as falas dos participantes, percebo que, em sua trajetória histórica, cada um deles foi mergulhando no conhecimento acerca das religiões de matriz africana que professam, e o estado de humor propiciou a compreensão de seu papel, de suas possibilidades, de seu poder-ser. Concomitantemente, outra existencial se faz presente: a *interpretação* compreendida como a “*elaboração das possibilidades projetadas na compreensão* (HEIDEGGER, 2013, p. 214)”. Estabelece-se a indicação do *para quê*, desvelando o sentido. O sentido de ser membro de religião de matriz africana; o sentido de assumir as características de personalidade de seus mestres ou guias; o sentido para as facticidades vivenciadas cotidianamente que resultaram em ser



quem são hoje, dirigentes de terreiros/barracões, responsabilizando-se por cada um daqueles que os procuram, no objetivo de propugnar conhecimento, alívio, cuidado.

### **Considerações finais**

Falar de religião e religiosidade no meio acadêmico sempre gerou polêmicas e fez com que muitos pesquisadores fossem cautelosos ou desistissem de abordar essa questão. Aqui, faço questão de exprimir que o tema abordado é imenso e inesgotável, e este trabalho é um primeiro passo para que se busque compreender a religião, a religiosidade, os cultos com origem na matriz africana e sua relação com o ser que habita essa região imersa em um contexto místico cheio de mitos e mistérios.

Minha intenção é que, a partir do que expus acerca da minha convivência nos terreiros de umbanda e candomblé da cidade de Manaus, esse movimento venha permitir um olhar mais humano para com os adeptos dessas religiões, e a tolerância seja a primeira verdade a tomar frente, e, assim, possa-se fazer a compreensão desse ser de forma integral, levando em consideração o que para essa pessoa se faz necessário e primordial para viver com-o-outro de forma integral.

Não quero impor ao leitor meu ponto de vista, mas esta é uma possibilidade que respeita e aguarda outros posicionamentos, visando, assim, à discussão sobre a condição do homem amazônico e a constituição de sua subjetividade a partir de seu contato com os cultos de matriz africana.

O processo de imersão em um mundo que conheço e no qual sou afetado trouxe a questão que me indaguei ser possível ou não. Eu, enquanto adepto dos cultos afro-religiosos, tendo iniciado na umbanda e migrado para o candomblé tal como alguns entrevistados pontuaram, não esqueci minhas primeiras experiências. Geraram-se dúvidas ao longo desse caminho que ecoavam ao meu entorno de como poderia ouvir o que o outro queria me dizer, não tão somente em suas palavras, mas o que nelas estava implícito, se eu era um deles. Não foi fácil, mas foi possível.

A questão da migração se apresenta comumente nas respostas e na constituição desse novo ser, agora não mais só da umbanda, mas também do candomblé. Gera inquietação, pois, a partir das leituras e dos conhecimentos prévios, sabe-se que em outros locais, outras cidades deste país, as duas vertentes dos cultos não se misturam. E por que aqui se faz dessa maneira? Aqui, neste contexto amazônico, observei uma



participação que considero fundamental: a questão cultural. Abandonar a umbanda, que tem seus preceitos estabelecidos na cultura indígena, e me ater apenas ao candomblé, que, mesmo criado no Brasil, tem sua fundamentação na religião africana, seria de alguma maneira deixar de ser eu mesmo, pois estaria aqui negando não só a minha ancestralidade, mas também raízes indígenas. Vale ressaltar que, quando falamos dos cultos com origem na matriz africana, os escritos exaltam sempre o estado do Pará e do Maranhão com o tambor de minas, o terecô, e a própria umbanda, e não encontramos dados sobre o aparecimento destes no Amazonas. O que se sabe é a partir da transmissão oral-transgeracional. Logo, aderir ao culto, migrar para outro e deixar de lado minha cultura ancestral seria perder minha história, minha trajetória de vida.

E esse foi um dos fatores motivacionais que me impulsionaram à compreensão da temática.

Outro ponto que me chamou atenção foi a necessidade de seguir os caminhos da religião, pois o chamado deu-se a partir da doença, sua ou de outro, e o levava à busca de lenitivo no terreiro/barracão. Porém não sem antes ter procurado todas as outras formas de ajuda, sendo, então, os cultos, os atendimentos, os centros, as searas, terreiros, roças ou barracões o último espaço de busca para a cura de suas mazelas e de seus sofrimentos, e, após isso, a partir do renascimento na religião, esse ser passa a ter um mundo vivido muito melhor do que o que até então havia experimentado. A busca pela saúde, no entanto, não era a única razão, pois encontrei respostas que traduzem a religião como o ponto de apoio que não o permitiu adentrar situações que culminariam em sua ruína, ou, ainda, outros discursos trazem que buscavam simplesmente viver um processo sagrado de cuidar do outro.

Lutar contra o preconceito se faz necessário. Porém é fácil de perceber que essa luta não é tão simples, pois se faz necessário que primeiro se combata o preconceito existente dentro de cada indivíduo e que, em muitos momentos, aparece a partir do que foi muito colocada como falta de união, discórdia e disputas muitas vezes minimizadas para que não se ferisse o que prega a religião. O preconceito se fez presente, não nos relatos, mas no processo das rodas de conversa, quando aqueles oriundos da umbanda, agora no candomblé, faziam questão de mostrar que esse último é superior à primeira, e esqueciam que quando em festas suas divindades se manifestavam e logo após os



encantados vinham à Terra para festejar com o homem em uma relação de ser-com-o-meu-orixá, ou ser-com-o-meu-caboclo, em que, a partir dessa relação, não se sabia mais onde se iniciava o sagrado e onde terminava o humano, uma lição bem grande que não era percebida por alguns dos adeptos.

Não aceitar comportamentos que denegriam a imagem ou comportamentos que vão contra os preceitos apareceu como uma forma de cuidar do outro e assim cuidar de si próprio. Traz aquilo que Heidegger (2013) pontuou como o processo de se deixar afetar, de se permitir buscar novas possibilidades.

Assumir a sua religiosidade, quem é adepto de cultos de matriz africana, é se permitir a possibilidade de se tornar o que Heidegger (2013) chama de ser-no-mundo e se lançar neste mundo vivenciando não só aquele momento, mas vivendo cada situação de forma a redimensionar sua vida a um processo de buscar saber quem é, e onde está construindo, assim, sua subjetividade, que permitirá a esse ser se jogar e se lançar neste mundo e, assim, ressignificar a sua vida tal como ele mesmo o faz, a partir do processo da feitura no candomblé, ou seja, renascer para *ser com o outro*.

Cumpre, diante desse ponto, ressaltar que outros olhares devem ser lançados pela Psicologia sobre essa temática. Poder, futuramente, desenvolver outras questões que surgiram a partir desta pesquisa, tais como: como os membros que não estão na direção de um terreiro/barracão – como os participantes deste trabalho – percebem a si mesmos no seu processo de inserção em religião de matriz africana? Como se percebe a questão da corporeidade nos ritos e rituais dessas religiões? Que perspectivas os adeptos têm acerca do futuro da religião diante das tecnologias ultracontemporâneas que estão estabelecidas em nossa sociedade de consumo e de elementos fugazes e frágeis? Como é lidar com a religiosidade e a espiritualidade em tempos de nanotecnologia? Creio que podem servir de elemento disparador para pesquisas futuras.

Meu propósito atual: retornar com cada um daqueles que se disponibilizaram a participar da pesquisa e expor a que considerações cheguei para que, a partir daí, de posse dessas considerações, discutam com seus filhos e filhas e tornem, cada vez mais, o diálogo e o cuidar elementos fundamentais dessas práticas religiosas. E tomo a ousadia de dizer:

É premente ir além de mim mesmo, de meus conceitos e pré-conceitos;



REH- REVISTA EDUCAÇÃO E HUMANIDADES e-ISSN 2675-410X

É mister, sem dúvida alguma, redimensionar minha trajetória de vida,  
que não é apenas a busca por mim mesmo, mas  
a busca pelo outro que sonha, que vive, que cuida e  
que me remete a mim mesmo!

(E. H. B. C.)

## Referências

RADCLIFFE- BROWN, R. **Structure et fonction dans la société primitive**. Paris: Editions de Minuit, 1968. p. 231.

COSTA, S. **Psicologia da religiosidade: nações, religiões e profecias**. Rio de Janeiro: Silvacosta, 2010.

GOMES, M. P. **Antropologia: ciência do homem – filosofia da cultura**. 2. ed. 3ª reimp. São Paulo: Contexto, 2012. p. 138.

SOUZA, M. **História da Amazônia**. Manaus: Valer, 2009.

DALGALARRONDO, P. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante -.11. ed. - Petrópolis: Vozes, 2013.

ZACHARIAS, J. J. **O compadre: uma análise psicológica possível de Exu**. São Paulo: Vetor, 2010.

ANGERAMI-CAMON, V. A. **Psicologia e Religião**. São Paulo: Cengage Learning, 2008.

MEZAN, R. **Subjetividades contemporâneas?** São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae, ano 1, nº1, Janeiro, 1997.

AMATUZZI, M. M. **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.

<sup>1</sup> HOLANDA, A. **Psicologia, religiosidade e fenomenologia**. Campinas: Alínea, 2004.

ZANGARI, W. **Psicologia da religião no Brasil: A produção em periódicos e livros**. **Psicologia, Teoria e pesquisa**, v. 25, n. 3, p. 441-446, jul./set. 2009,

SILVA, V. G. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

COSTA, H. S. C. **Cabula e Macumba: Fases do Sincretismo Afro-Brasileiro**. In: OLIVEIRA, I. D.; GARCIA, G. G.; ARAÚJO, C. S. (Orgs.). **As religiões Afro-Brasileiras pedem passagem**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

D'OGUN, S. **Umbanda um encontro da diversidade racial: uma instituição a serviço do bem**. São Paulo: Ícone, 2011.





REH- REVISTA EDUCAÇÃO E HUMANIDADES e-ISSN 2675-410X

NUNES, J. C. P. O Pai da Umbanda. **Revista de História.com**. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/o-pai-da-umbanda>>. Acesso em: 26 jun. 2014

MAURÍCIO, G. **O candomblé bem explicado**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

COSSARD, G. O. **Awô o mistério dos Orixás**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BENCHIMOL, S. **Amazônia: formação social e cultural**. Manaus: Valer/Ufam, 1999.

RIBEIRO, A. C. **Ser-adolescente que tem HIV/AIDS em seu cotidiano terapêutico: perspectivas para o cuidado de enfermagem**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Santa Maria, Rio Grande do Sul, 2011.

BERNAL, R. J. **Índios urbanos: processo de reconfirmação das identidades étnicas indígenas em Manaus**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009. p. 48.

PONTES FILHO, R. P. **Estudos de História do Amazonas**. Manaus: Valer, 2000.

NORONHA, M. **Geoespaço: o espaço geográfico do Amazonas**. Manaus: Concorde, 2003.

BATISTA, D. **Amazônia, Cultura e Sociedade**. 3. ed. Organização de Tenório Telles. Manaus: Valer, 2006.

SOUZA, M. **História da Amazônia**. Manaus: Valer, 2009. p. 20.

PRANDI, R. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

GOMES, M. P. **Antropologia: ciência do homem – filosofia da cultura**. 2. ed. 3ª reimp. São Paulo: Contexto, 2012. p. 138.

**Recebido: 20/10/2020.**

**Aceito: 8/12/2020.**



**Autores:**

**Enio José de Andrade Rodrigues-** Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia – PPGPSI/UFAM. Especialista em Psicologia Clínica Social Ampliada pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM Docente do curso de graduação e Pós-graduação do Instituto Metropolitano de Ensino no - IME/ (FAMETRO) Manaus.

**E-mail:** enio40@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6393-304X>

**Ewerton Helder Bentes de Castro-** Doutor em Psicologia pela FFCLRP/USP. Docente do curso de graduação e pós-graduação em Psicologia FAPSI/UFAM. Coordenador do Labfen.

**E-mail:** ewertonhelder@ufam.edu.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2227-5278>