

AVISO AO USUÁRIO

A digitalização e submissão deste trabalho monográfico ao *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia* foi realizada no âmbito dos Projetos (Per)cursos da graduação em História: entre a iniciação científica e a conclusão de curso, referente ao EDITAL Nº 002/2017 PROGRAD/DIREN/UFU e *Entre a iniciação científica e a conclusão de curso: a produção monográfica dos Cursos de Graduação em História da UFU*. (PIBIC EM CNPq/UFU 2017-2018). (<https://monografiashistoriaufu.wordpress.com>).

Ambos visam à digitalização, catalogação, disponibilização online e confecção de um catálogo temático das monografias dos discentes do Curso de História da UFU que fazem parte do acervo do Centro de Documentação e Pesquisa em História do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (CDHIS/INHIS/UFU).

O conteúdo das obras é de responsabilidade exclusiva dos seus autores, a quem pertencem os direitos autorais. Reserva-se ao autor (ou detentor dos direitos), a prerrogativa de solicitar, a qualquer tempo, a retirada de seu trabalho monográfico do *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia*. Para tanto, o autor deverá entrar em contato com o responsável pelo repositório através do e-mail recursoscontínuos@dirbi.ufu.br.

Universidade Federal de Uberlândia

Instituto de História

Umbanda: integração e legitimação

Minaldo Vilela Marques

Uberlândia - 12/04/2002

Minaldo Vilela Marques

UMBANDA: INTEGRAÇÃO E LEGITIMAÇÃO

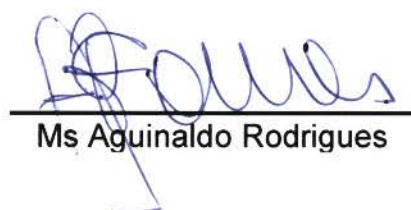
Trabalho monográfico apresentado como conclusão de curso de Graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia, elaborado sob a orientação do professor Dr Alcides Freire Ramos, para obtenção de créditos na disciplina monografia II.

Uberlândia - 12/04/2002

Banca Examinadora



Dr Alcides Freire Ramos



Ms Aguinaldo Rodrigues



Ms Marco Antônio Menezes

Índice

Agradecimento.....	02
Introdução.....	03
Metodologia.....	13
Capítulo I	
Histórico da Umbanda.....	19
Capítulo II	
Integração e legitimação da Umbanda.....	33
Capítulo III	
Sessão Umbandista.....	44
Anexos	
Descrições de alguns orixás.....	53
As diferenças entre a Umbanda e o Candomblé.....	58
Considerações Finais.....	60
Vocabulário.....	63
Bibliografia.....	66

Agradecimento

Agradeço a todos que me ajudaram nessa caminhada, apesar de alguns contratempos que passei no curso. Com a ajuda e a contribuição de todos, consegui chegar ao objetivo determinado, mesmo passando por certas dificuldades. Apesar destas dificuldades, o restante ocorreu muito bem, com excelente aproveitamento de aprendizado. Uma das pessoas que mais me ajudou nessa caminhada, foi Paulo Marques.

Outro colega que não posso deixar de falar é o Wilson (Soraya), um amigo que encontrei no curso. Será com muita saudade e boas recordações que o lembrarei. Que Deus o tenha ao seu lado. Se for falar de todos, escreverei uma nova monografia, por isso, só citarei os nomes: Sérgio, Kerly, Edilson, Ronaldo, Daniela, José Rosa, Marco Antônio, João Batista, Andressa e Adelaide.

O orientador Aguinaldo, com sua paciência de elefante, e sempre muito ocupado, mas excelente pessoa; os professores(a): Dra Rosângela, Dr. Alcides, Dr. Hermes, Dr Antônio de Almeida.

A todos vocês, muito agradeço, por essa etapa vencida na minha vida, são pessoas que ficarão guardadas no meu coração.

Agradeço também as casas de Umbandas, as quais me receberam com muita atenção, relatando com integridade a tudo que lhes foi questionado, pois sem o mesmo não seria possível realizar essa monografia.

Introdução

Essa pesquisa buscará pensar a religião Umbanda, sua formação, como também, sua afirmação em âmbito nacional, principalmente na cidade de Uberlândia.

Ao trabalharmos com um tema extremamente místico e carregado de preconceito sem precedentes, são grandes e diversificados os problemas que encontramos.

A Umbanda, será portanto, considerada na sua relação com um conjunto mais amplo, que é a sociedade. Estudamos assim, como se realiza a integração do mundo religioso afro-brasileiro na moderna sociedade. Dessa forma, poderemos esclarecer como os valores afro-brasileiros se transformam, para logo em seguida, compor uma nova religião, que será a Umbanda.

Percebemos então, que o nascimento da religião coincide, justamente, com a consolidação de uma sociedade capitalista. Com isso, há uma mudança dentro da Umbanda, conforme os valores legítimos de consumo.

Desejamos investigar os fatores que explicam a proliferação e a legitimação do culto umbandista, uma vez que o mesmo prevalece em meio hostil e em condições adversas, que não foram capazes de apagar dos descendentes, as crenças das religiões originais.

Ao direcionar a atenção para a prática umbandista, fomos movidos pelas variadas interpretações propostas por pensadores sociais, religiosos e ainda, pelas inúmeras influências e significações que as práticas umbandistas carregam.

O crescimento dos estudos sobre a Umbanda no Brasil, pode ser constatado através de um grande número de pesquisadores dos diversos ramos das Ciências Sociais, que se empenharam na tentativa de dar uma resposta ao porquê deste relevante fenômeno social.

Como se observou, autores clássicos como Nina Rodrigues, Arthur Ramos¹, Edison Carneiro² e Roger Bastide, mesmo partindo de abordagens diferentes

¹ Artur Ramos, por exemplo, divide os estudos sobre o negro em três fases: a fase pré-Nina Rodrigues, que abrange toda a contribuição esparsa de cronistas do período colonial, as contribuições lingüísticas e observações de cunho sociológico e antropológico de João Ribeiro e Sílvio Romero; a fase Nina Rodrigues, que inicia o uso do método comparativo no estudo das

como evolucionismo, culturalismo e a sociologia em profundidade, criaram certos paradigmas de análises induzidos por escolhas recorrentes dos objetos de pesquisa que, além de revelar uma simples reiteração no âmbito do empirismo, apontam para a continuidade de uma tradição discursiva cuja identificação torna-se importante para entendermos o tipo de apreensão da realidade proposta.

Nos anos 30, sob a influência do movimento de valorização do africano e de sua herança cultural, o Candomblé foi bastante trabalhado, servindo para orientar não só os estudos, mas a prática dos intelectuais. Estes não se limitaram a observar, descrever e interpretar os cultos, deles participavam às vezes como ogãs³, e tentavam intermediar as relações com a polícia. Um dos focos principais dos pesquisadores, foi a elaboração de uma cartografia da religião afro-brasileira.

culturas africanas e das suas “sobrevivências” no Brasil, método que seria seguido pelos seus discípulos, que dão início à terceira fase; esta começa por volta de 1962, com o reinício das pesquisas sobre o negro e a edição dos trabalhos de Nina Rodrigues (Ramos, 1961: 10-11).

² A postura teórica de Edison Carneiro em relação aos cultos afro-brasileiros e às manifestações culturais das camadas populares de modo geral modificou-se no sentido de se libertar da busca da origem e do culturalismo e de incorporar às análises uma perspectiva mais sociológica. Se são remotas suas preocupações com a situação social do negro no interior da sociedade brasileira e as tentativas de explicá-las recorrendo ao materialismo histórico, quando analisa a cultura, talvez mesmo pela dificuldade de encontrar nos escritos de Marx um enfoque teórico-metodológico relativo a esta, detém-se na identificação dos itens culturais dos terreiros (Carneiro, 1935). Na década de 50, já no Rio de Janeiro, sofre a influência de um grupo de intelectuais que viam os estudos do negro sob outro ângulo, mais social que cultural (Ramos, 1957). Juntamente com este e Edison Carneiro trabalha na organização do I Congresso Nacional Brasileiro do Negro (1950), que vai resultar numa cisão entre uma corrente mais africanista e outra mais orientada para o problema de classe (Carneiro, 1964: 116). Algumas constâncias observam-se contudo em sua obra. Deste modo é que, embora nos anos 50 Edison Carneiro tenha feito uma autocritica sobre a busca da África no candomblé, jamais conseguiu libertar-se da onipresença do modelo nagô como esquema de análise dos cultos. Assim é que, tentando uma visão de conjunto sobre os cultos de origem africana no Brasil, toma como ponto de partida de sua análise, que procura também incorporar elementos do materialismo histórico, a existência de um modelo nagô de culto que, partindo da Bahia, se teria irradiado para o resto do Brasil, sendo copiado em maior ou menor grau nas diferentes regiões, a depender do rigor dos cultos locais já estabelecidos (Carneiro, 1964: 121-142). Este artigo, intitulado “Os cultos de origem africana no Brasil”, foi publicado pela biblioteca Nacional em 1959, tendo inclusive uma versão francesa. Foi republicado em 1959 em *Ladinos e Crioulos* e com ligeiras adaptações, que não afetam a argumentação de base da expansão do modelo nagô, em 1972, na *Revista Planeta* número 01, editora Três.

³ Nina Rodrigues e Artur Ramos eram ogãs do terreiro do Gantois (Ramos, 1951:63). Edison Carneiro era, segundo Landes (Carneiro, 1967: 42), ogã do Axé Opô Afonjá, versão que ele apresenta nos seguintes termos: “Eu era então disputado como ogã pelo Engenho Velho e pelos candomblés de Aninha e de Procópio, mas não me confirmei em nenhum.” (Carneiro, 1967: 162). A “confirmação” implicaria em submeter-se a rituais de iniciação e estabelecer um laço permanente de proteção a uma filha de santo. Os ogãs não confirmados são protetores e fonte de dinheiro e prestígio para o candomblé, mas têm apenas posição honorífica na organização do grupo de culto.

A partir de Arthur Ramos⁴, a elaboração de uma cartografia religiosa, da ocorrência característica de determinados cultos em áreas privilegiadas do Brasil, por influência da “escola culturalista norte-americana”⁵ (preocupada com o agrupamento de traços culturais e sua descrição em termos de áreas culturais), resultou numa ênfase exacerbada na busca e definição de modelos idealizados de predomínio de determinados padrões de culto, não considerando o diálogo que cada um deles trava no interior do seu campo geográfico e social de atuação, com outras formas ou esferas de influência.

A cultura banto, mal delimitada, tem sido reconhecida apenas pela predominância angola-congolesa no Rio e na Bahia. Em Pernambuco, a influência banto se manifesta exclusivamente com marca angola-congolesa. Na Bahia, os nagôs assumiram a direção das colônias negras, impuseram a sua língua e as suas crenças. O modelo nagô de culto que, partindo da Bahia, foi irradiado para o resto do Brasil. Já o xangô é constatado um grande número em Pernambuco.

Pode-se afirmar, assim, que esses modelos estanques da Umbanda, enquanto construções textuais etnográficas, foram absorvidas pelo seu público leitor por excelência, e cristalizaram essa visão tradicional sobre o culto. Outros pesquisadores, criaram um senso de que determinadas modalidades do fenômeno religioso afro-brasileiro possuíam maior relevância etnográfica que outras e, em função disso, mereceriam ser preferencialmente descritas e procuradas nas diversas regiões do país, situação que, embora tivesse o mérito de ampliar a área geográfica das pesquisas, dando uma visão mais global dos cultos afro-brasileiros, não conseguiu desvencilhar-se do círculo vicioso de certas explicações, ou mesmo, ênfases recorrentes, como foi visto em autores como Roger Bastide⁶ e Edison Carneiro⁷.

⁴Ramos, Arthur. *O negro brasileiro*. São Paulo: Nacional. 1940.

⁵A escola culturalista americana, descreve a mudança cultural através do conceito de aculturação. Que define aculturação como um conjunto de fenômenos que resulta do contato direto e contínuo entre grupos de culturas diferentes, que acarreta mudanças subsequentes nos tipos culturais de cada grupo. Esta definição foi remanejada alguns anos depois; levou-se em consideração o fato de não ser necessário um contanto direto e contínuo para se realizar processo aculturativo; ele ocorre também por meio de contatos intermitentes e mesmo sem a presença física de um grupo diante de outro. (Ortiz, 1999: 12)

⁶Bastide, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional. 1978.

⁷Carneiro, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1978.

Permanece, ainda hoje, a necessidade de uma reavaliação em nível global das relações entre as várias formas de religiosidade de influência africana, não comprometida com os aspectos mais limitadores da “perspectiva culturalista”⁸.

Por outro ângulo, ainda que avolumadas as críticas à pureza nagô⁹, têm sido pouco os trabalhos que, de fato, se dediquem a resgatar a tradição banto através da valorização de suas formas derivadas como o Candomblé angola¹⁰ ou a Umbanda, mostrando também seu caráter de metafísica sutil ou a existência de um universo simbólico rico e estruturado, cuja marca essencial é procurar compatibilizar as várias contribuições com as quais se depara.

Com relação à Umbanda, prenúncios desta postura têm marcado alguns estudos. Como Maria Laura Cavalcanti¹¹, liberta do peso de imputar origens à Umbanda, afirmou corretamente que não se trata de uma religião em busca de uma forma, mas uma religião com uma forma particular, na qual heterogeneidade

⁸O fenômeno dos contatos culturais, conhecido pelos franceses sob a denominação de interpretação das civilizações, foi sistematicamente estudado pela escola culturalista americana, que descreve a mudança cultural através do conceito de aculturação. O memorando de Linton, Redfield e Herskovits define aculturação como “um conjunto de fenômenos que resulta do contato direto e contínuo entre grupos de culturas diferentes, o que acarreta mudanças subsequentes nos tipos culturais de cada grupo”. Esta definição foi remanejada pelos autores alguns anos depois; levou-se em consideração o fato de não ser necessário um “contato direto e contínuo” para se realizar processo aculturativo; ele ocorre também por meio de contatos intermitentes e mesmo sem a presença física de um grupo diante do outro, por exemplo, a ação dos meios de comunicação de massa. Entretanto, a idéia central da definição continuou inalterada, valoriza-se a noção de cultura em detrimento da sociedade. O memorando de 1954 da escola culturalista reforça a posição relativa à autonomia da cultura em face da sociedade. Siegel e outros, realizando um inventário sobre o estudo da aculturação, a definem como “uma mudança cultural produzida pela conjunção de dois ou mais sistemas culturais autônomos”. Desta forma, a idéia de autonomia da cultura, que caracteriza a escola culturalista, aparece explicitamente na definição do fenômeno dos contatos culturais. O que interessa ao antropólogo culturalista é o processo de mudança que ocorre quando uma cultura A é posta em contato com uma cultura B, sendo as duas consideradas como autônomas e auto-suficientes. Arthur Ramos, representante desta escola no Brasil, desenvolveu um esquema segundo o qual o processo de aculturação deveria ser estudado. Conforme-se as linhas gerais traçadas pelo memorando de 1936, ele divide o estudo dos contatos culturais em seis etapas: a) a comunidade de origem; b) o contato cultural; c) a análise da aculturação; d) o papel do indivíduo no contato cultural; e) os resultados da aculturação; f) a comunidade atual. Arthur Ramos considera portanto um “ponto zero” antes do contato, para chegar, através de uma análise tipológica, à comunidade atual.

⁹ Crenças e práticas rituais através das quais se pretende estabelecer vinculação de certos candomblés às tradições religiosas de grupos africanos procedentes do Daomé e da Nigéria.

¹⁰ Nação de candomblé de origem banto, mais próxima da Umbanda em termos rituais. Seu linguajar vem de dialetos bantos. Cultua os mesmos orixás das nações de origem iorubana, mas os chama por outros nomes em sua língua ritual.

¹¹ Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro. “Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: CER/ISER, 12/2: 84-106. 1986.

e fluidez constituem características marcantes e compatíveis com a existência de um sistema simbólico estruturado.

Se considerarmos, que essa forma heterogênea e fluida também está presente na religião dos Bantos na África, veremos que a flexibilidade dos seus ritos e do panteão tanto lá, como aqui, é marca registrada de sua religiosidade, constituindo uma maneira específica de pensar suas representações simbólicas em novos contextos sociais. Nesse sentido, se o critério de valorização for a fidelidade, as religiões de influência banto no Brasil são tão fiéis às suas matrizes africanas quanto aquelas de influência nagô.

Imagens dos terreiros¹² de Quimbanda e de Umbanda enquanto cultos degenerados, patológicos, inautênticos, simulados, comercializados e associados ao crime, ainda que formulados pelo cientificismo de certos autores, representam as dificuldades destes em entender a mudança cultural e a transformação de valores dentro de certos padrões de pensamento, o mesmo se dando com relação à imagem distorcida da cidade que aparece como força voraz e homogeneizadora, que coíbe a reprodução das culturas de grupos sociais e economicamente dominados por uma estrutura de classes.

Assim, da mesma forma que o preconceito banto e a pureza do candomblé nagô devem ser revistos através de novas etnografias que reflitam o sentido de seus ritos, preservados ou transformados no interior dos terreiros, é preciso que a inserção destes no contexto urbano seja reconsiderada, mostrando o diálogo da cultura religiosa afro-brasileira com a cidade e o mundo moderno.

Já os estudos sobre a Umbanda carioca e paulista, mobilizaram principalmente a partir dos anos 50, o interesse de um grande número de pesquisadores em função do crescimento do número de terreiros deste culto, e sua crescente relevância etnográfica no campo de estudos sociológicos e antropológicos.

No geral, estes estudos avançam seguindo a perspectiva na qual a Umbanda em seus aspectos de religiosidade sincrética típica do meio urbano, é contraposta ao candomblé mais tradicional e comunitário. Essa perspectiva terá agora como

¹² Terreiro é o mesmo que casa de culto, é onde algumas pessoas se encontram para pedir a proteção dos orixás, sob a orientação de um pai ou mãe-de-santo.

pano de fundo, o acúmulo das múltiplas transformações econômicas e sociais que se refletem no cenário urbano e industrial das cidades do sudeste a partir dos anos 50.

Para Cândido P. F. de Camargo¹³, que estudou nesse período o Kardecismo e a Umbanda em São Paulo, as religiões mediúnicas atuando predominantemente nas cidades, eram fator de adaptação das personalidades, às exigências do mundo urbano devido a sua capacidade de ser fonte de orientação para os indivíduos, substituindo a tradição e sua autoridade, e propiciando uma mediação e aceitação dos valores urbanos e profanos – a busca de coerência entre religião e ciência.

A função integrativa verificava-se devido à dificuldade da tradição fornecer valores e modelos de ação para uma pluralidade de situações imprevisíveis, características da sociedade urbana. Camargo vê a Umbanda em São Paulo como religião internalizada em contraposição às religiões tradicionais, como o candomblé, típicas de áreas culturais do Brasil como o litoral baiano. Em seu texto permanece sem solução, o paradoxo de que se as religiões mediúnicas são um dos meios alternativos que facilitam a adaptação do homem brasileiro à vida urbana, então as religiões mediúnicas, como o candomblé, também deveriam atuar desta forma no contexto urbano das cidades nordestinas, o que Camargo não evidencia. Difere, porém, de Roger Bastide¹⁴, ao reabilitar através de uma perspectiva funcionalista, a imagem da macumba e da Umbanda, cultos praticados não apenas por classes marginalizadas, mas também por largos segmentos da classe média intelectualizada.

Posteriormente, Renato Ortiz¹⁵, também desenvolveu pesquisa sobre a Umbanda e o espiritismo no Rio de Janeiro e em São Paulo, apresentando no texto “Morte branca do feiticeiro negro”, algumas interpretações inspiradas sobretudo na obra de Roger Bastide. Para Ortiz, como para Camargo, a Umbanda reproduz em suas práticas mágico/religiosas as contradições da sociedade urbana brasileira, sendo uma alternativa encontrada, pelos seus adeptos, de atribuição de sentido de

¹³ Camargo, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira. 1961.

¹⁴ Bastide, Roger. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva. 1983.

¹⁵ Ortiz, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes. 1978.

mundo frente à crescente racionalização que representaria o estilo de vida nas cidades.

Ortiz, chega mesmo a considerar a Umbanda não mais como religião negra em oposição ao candomblé, cujo culto aponta para a sobrevivência da memória coletiva africana. Para ele, a Umbanda apresenta-se como síntese do heterogêneo pensamento religioso brasileiro, realizado pela ideologia da classe branca no processo de integração dos vários grupos sociais no interior da sociedade nacional. Assim, a cidade com seu estilo de vida urbano e racional, alteraria definitivamente os valores da tradição religiosa africana, sentenciando-as à morte fora dos terreiros de candomblé porém, refazendo-os nos centros espíritas de Umbanda.

Diana Brown¹⁶, apresenta numa perspectiva histórica, a formação da Umbanda nos anos 20 no Rio de Janeiro, e sua cooptação pela classe política dos anos 40, época de consolidação das federações umbandistas, e de grande difusão das estratégias populistas na política eleitoral brasileira.

A discussão proposta por seu texto refere-se ao movimento de surgimento da Umbanda a partir da depuração, realizada pelos setores Kardecistas médios da população, das práticas africanas da macumba, onde certos rituais desse culto foram abolidos por serem considerados primitivos e grosseiros, como o sacrifício de animais, o transe de divindades diabólicas, realizado num ambiente de bebedeiras e de exploração da credulidade alheia. Para a autora, a Umbanda surge como uma desafricanização da macumba ou, como diria Ortiz, “de um branqueamento seletivo dos elementos da tradição afro-brasileira”¹⁷.

Alguns autores contudo, foram mais críticos com relação à dicotomia que vinha se fazendo entre a pureza do candomblé nordestino e as mazelas da macumba e da Umbanda sulista.

Conforme Marco Aurélio Luz¹⁸ e Georges Lapassade¹⁹, procuram reabilitar os cultos de aproximação banto resgatando os de sua origem de culto degenerado.

¹⁶ Brown, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: *Umbanda & política*. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro: ISER e Marco Zero, 1987.

¹⁷ Ortiz, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 39.

¹⁸ Luz, Marco Aurélio. *Cultura negra e ideologia do recalque*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

¹⁹ Lapassade, Georges. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1972.

Consideram que o paternalismo etnográfico na exaltação do candomblé nagô da Bahia, teve como consequência positiva a reabilitação da cultura negra e, como consequência negativa, a desvalorização da macumba que na verdade não devia ser vista como um mal, diminuído ou empobrecido do candomblé, apenas porque é diferente. Fazendo apologia dos pretos-velhos, caboclos, orixás²⁰, exus²¹ e pombas-gira²² que baixam nas macumbas e quimbandas, os autores ressaltam o caráter contracultural e libertador desses cultos, mostrando seu lado positivo, seu valor social, cultural e artístico, que se articulam em resistência à cultura dominante. Atribuem contudo, à Umbanda, à macumba e principalmente à Quimbanda uma história de repressão sangrenta, o que reitera, no nível simbólico e ritual, a história de dominação de que têm sido vítimas os rituais negros desde o período colonialista.

Na perspectiva marxista dessa abordagem²³, as desigualdades entre o candomblé e a macumba tiveram suas raízes encontradas, também, nas diferenças de ritmo, de desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção da formação social. Na Bahia, o passado pré-capitalista garantiu o desenvolvimento de uma religião da natureza e da estabilidade cósmica, personificada na mística dos orixás do candomblé, enquanto no Rio e em São Paulo, essas religiões resvalaram para o culto de heróis da história e da revolta, representados nos caboclos e exus que descem nos terreiros de macumba para incorporar em negros proletários, marginais e habitantes das favelas.

Se no texto de Luz e Lapassade o preconceito reservado à macumba é rejeitado, foi inevitável sua substituição por outro direcionamento à Umbanda, cuja história de formação foi erroneamente associada a um processo de apropriação da cultura africana pelos brancos, resultado de uma visão simplista da relação entre dominantes e dominados e seu reflexo nas ideologias dos sistemas religiosos.

²⁰ Divindades tidas como africanas que entram em contato com os homens através da possessão, só ocorre no candomblé.

²¹ Entidade que serve indistintamente ao bem ou ao mal, identificam-no com o diabo.

²² Entidade feminina que pratica tanto o bem como o mal, considerada a companheira de exu.

²³ Hobsbawm, Eric J. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914 – 1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.



O candomblé em São Paulo, parece consolidar-se não apenas como reprodução das modalidades de cultos vindos de outras regiões do país, mas sobretudo, como rearranjos destas modalidades em função das novas realidades e demandas de um contexto diferenciado de uma sociedade tipicamente metropolitana.

Enfim, se a macumba, a Umbanda e principalmente o candomblé chegaram até os nossos dias como religiões atuantes e demograficamente representativas num Brasil que desponta para o século XXI, é porque são cultos que dialogam com a cidade e com os estilos de vida que nela se estabelecem. E o vaticínio enganado do desaparecimento do candomblé feito por seu retratista pioneiro, Nina Rodrigues²⁴, há exatamente um século atrás, aponta a necessidade de novos enquadramentos para algo que está aí de modo inegável.

Na Umbanda, os fracos e socialmente despossuídos, encontram uma possibilidade através do poder mágico e da sabedoria, virar pelo avesso as razões que concretiza a hierarquia social. Enfim, é possível afirmar que é a necessidade de ter uma explicação da vida e de participar embora, às vezes, inconscientemente da ação histórica que leva as pessoas a buscarem nas práticas umbandistas as respostas para questões desencadeadas no dia-a-dia.

Assim sendo, esse trabalho objetiva mostrar como se efetua a integração e a legitimação da religião umbandista no seio da sociedade. No entanto, falar da integração social da Umbanda é abordar um problema mais genérico, a saber, o da mudança cultural.

A presente pesquisa apresenta-se como uma contribuição para se pensar as manifestações locais, abrindo assim, um novo campo de investigação.

As problematizações foram levantadas a partir de leituras teóricas de livros, revistas especializadas e da análise de depoimentos de participantes dos cultos.

No primeiro capítulo discutimos a formação e a origem da Umbanda, no Brasil e em Uberlândia. Como a mesma surgiu na cidade, e qual foi sua importância para o desenvolvimento de outras casas de culto da Umbanda. E, por fim, o aparecimento da Federação em Minas Gerais.

²⁴ Rodrigues, Raimundo Nina. *O Animismo Fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

No segundo capítulo, procuramos mostrar como foi a integração e a legitimação da Umbanda.

E finalmente, no terceiro capítulo, apresentamos a partir das falas dos entrevistados, como é uma sessão umbandista e quais são os procedimentos do ritual.

Esses textos se colocam como uma contribuição, para aqueles que se interessam em conhecer a religião umbandista, um pouco mais de perto.

Metodologia

Na tentativa de fazermos uma nova abordagem de uma manifestação cultural e social que buscamos compreender, deparamo-nos com uma diversidade de perspectivas de análise, neste sentido buscamos a construção de um quadro teórico adequado ao tema escolhido, a que revelou-se uma tarefa nada fácil.

Transitando num universo conflituoso, que é o campo da religiosidade, apostamos na possibilidade de reconstituição da experiência cotidiana das pessoas, desvendando as relações históricas das travadas com o meio e com a transcendência, pois como afirma, Clifford Geertz:

“Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o tom, o caráter e a qualidade de vida de um povo, seu estilo e disposições morais, sua visão de mundo, o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias abrangentes sobre ordem.”²⁵

Entendemos, então, que religião é qualquer sistema grupalmente partilhado de pensamento e ação que ofereça ao indivíduo um esquema de orientação e um objeto de devoção. Apesar de ser uma manifestação extremamente rica foram poucos os estudos por parte dos historiadores, ou quase nenhum estudo, sobretudo quando se trata das religiões afro-brasileiras.

Penetrar na esfera da religiosidade, é para o historiador acostumado com fontes documentais que atestam transformações, mudanças, andar em terreno movediço. Religiosidade é prática cultural observável, mas situam-se no âmbito da esfera discursiva e não dos resultados. A temática não permite possibilidade de análise de um dado tipo de saber científico que lida com o conhecimento como verdade pronta e acabada, pois não há regras que garantam a produção do fenômeno religioso, sua repetição e verificação. Da perspectiva da História cultural pressupõe-se com as práticas religiosas como formas de representações que uma dada sociedade faz de si mesma, permitindo conhecê-la²⁶. Por isso, cabe

²⁵ Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p. 104.

²⁶ Chartier, Roger. *História cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1998.

a ressalva: se quisermos compreendê-la, há necessidade de se desvencilhar dos modelos oficiais, intelectualizados que, de cima para baixo, rotulam estas práticas como crendices e/ou superstições.

O nosso trabalho estará, sem dúvida, marcado pelo que hoje tem-se caracterizado como História cultural, à medida que trata de objetos pouco estudados e modos pelo qual as pessoas constroem o seu viver, contribuindo, dessa forma para a compreensão e articulação dessa temática no todo.

Ao abordamos, esse tema, constatamos a falta de estudos por parte da historiografia brasileira, com isso, deparamos com a necessidade de desenvolver trabalhos que motivem maiores reflexões sobre o tema.

Acreditamos que as pessoas constroem suas experiências a partir da cultura, das normas, obrigações familiares ou das convicções religiosas. O nosso objeto, caracteriza-se como marginal, e só será compreendido dentro de uma perspectiva de História que busca tirar do obscurantismo aspectos relevantes para a compreensão da história cultural, ou seja que busca resgatar aspectos até então considerados sem importância, no contexto histórico.

Nosso método de pesquisa, buscou unir o trabalho teórico ao empírico procurando utilizar os dados bibliográficos na leitura das fontes, confrontando-a com a história oral que foi de grande relevância para esse trabalho, pois permitiu um valorizar das experiências de vida dos praticantes da Umbanda, entendendo a integração da religião a sociedade.

Sistematizamos a leitura do material bibliográfico, que trata do tema, além disso, realizamos também observações nos terreiros de Umbandas.

Partido do princípio que os documentos são construções dos historiadores, encontramos-nos preparados para dialogar tanto com as fontes escritas, como principalmente com as fontes orais que vieram contribuir para o resultado final de nossas pesquisas.

“A história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes mas dentre a maioria desconhecida do povo. Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade. Ajuda os menos privilegiados, e especialmente os idosos, a conquistar a dignidade e a autoconfiança. Propicia contanto e, pois a compreensão entre classes sociais e entre gerações. E para cada um dos historiadores e outros que

compartilhem das mesmas intenções ela pode dar um sentimento de pertencer a determinado lugar e a determinada época. Em suma contribui para formar seres humanos mais completos. Paralelamente, a história oral propõe um desafio aos mitos consagrados da história, ao juízo autoritário inerente a sua tradição. E oferece meios para uma transformação radical do sentido social da história.”²⁷

A desatenção dada as fontes orais tem sustentação direta na teoria interpretativa. As fontes orais dão-nos informações sobre o povo iletrado, ou grupos sociais cuja história escrita é falha ou distorcida.

Fontes orais contam-nos não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo, e o que pensava que fez.

A importância do testemunho oral pode se situar não em sua aderência ao fato, mas de preferência em seu afastamento dele, como imaginação, simbolismo e desejo de emergir.

A adversidade da história oral consiste no fato de que afirmativas erradas, são ainda psicologicamente corretas, e que essa verdade pode ser igualmente tão importante quanto registros factuais confiáveis.

As fontes orais podem se aplica as gravações, minutas de reuniões, convenções e entrevistas. As fontes orais se situam distantes dos eventos e, por isso, submetem-se à distorção da memória imperfeita. Na verdade, esse problema existe para muitos documentos escritos, comumente elaborados algum tempo após o evento ao qual se referem, e sempre por não participantes.

Em nossa abordagem, procuramos compreender e desmistificar o lado de preconceitos que essa prática religiosa desperta na maioria da população. Nesse sentido o trabalho mais uma vez justifica-se, sendo também um de seus objetivos o de trazer ao esclarecimento de alguns pontos obscuros, que povoam o imaginário popular com respeito ao tema.

“Conhecer uma pessoa por suas lembranças é também conhecer certas formas de sua época. A vida está sempre atravessada pela vida social. Uma lembrança íntima, opera pelo coração e pela mente, carrega sempre consigo uma certa paisagem social.”²⁸

²⁷ Thompson, Edward P. *A voz do passado; História Oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p.44.

²⁸ Bosi, Ecléa. *Memória e sociedade- Lembranças de velhos*. São Paulo: Quero, 1979, p. 35.

De tudo isso podemos aferir que a construção da memória coletiva não se opõe o fazer histórico, muito pelo contrário, aproxima o historiador, que sempre à distância projeta uma reconstrução do passado, transformando a sua experiência em trabalhar com objetos, numa experiência mais rica ao poder abordar sujeitos históricos.

O trabalho com as entrevistas pudemos constatar que a memória do entrevistado pode falhar sobre alguns fatos, e ainda, que a experiência passada pode ir aos poucos sendo mesclada com a experiência posterior, o que poderia modificar em certa medida a memória e a visão que o sujeito tem do passado. Esse tipo de fonte, a entrevista oral, apresenta aspectos bastante singulares e variáveis, devido ao envolvimento tanto do pesquisador quanto do entrevistado no processo de produção do documento.

Alguns entrevistados podem responder de maneira diferente, dependendo da identidade de quem entrevista, fatores como: sexo, idade, classe, escolaridade e outros, podem interferir na relação entrevistado e entrevistador.

Outro problema com relação a essa fonte, é que lidamos quase que exclusivamente com os dados das entrevistas, por vezes não são muito ricos em informações sobre o tema, pois como trabalhamos com fatos passados nem sempre os indivíduos são os mais bem informados, por serem muito jovens ou por não terem acompanhado o processo de perto.

Devido ao problema apresentado anteriormente, devemos conduzir e analisar nossas entrevistas, com muito cuidado para que vejamos um pouco além do que os informantes vivenciaram.

O depoimento oral possibilita num primeiro momento ampliar o nosso corpus documental, superando a noção tradicional de que documento refere-se exclusivamente a material escrito. E que posteriormente devemos lançar mão desse recurso, com o intuito de possibilitar aos sujeitos que estão inseridos em nosso objeto de análise, um posicionamento frente as questões colocadas por eles próprios em nossa pesquisa.

Ao nosso entender, parece que o trabalho com a fonte oral propicia o resgate da história de grupos que não possuem uma documentação escrita. Além disso, apresenta-se como uma metodologia importante para os historiadores que rompem

com a tradição positivista, e que passaram a encarar os fatos históricos como representações da realidade. Quando entrevistamos uma pessoa, estamos mobilizando uma memória individual que fornece uma determinada representação do real, que em alguns momentos se contrapõe, e em outros se identifica com algumas representações que estão presentes em uma memória coletiva.

A história são interpretações, análises, tentativas de compreensão de fenômenos humanos, enquanto a memória é o vivido guardado em nossas lembranças.

Como historiador, estamos impossibilitados de compreender todos os trajetos da lembrança, cabe-nos tratar da memória como um suporte recorrente ao qual se volta o narrador, cabendo ao historiador a criação de um tipo de documento que trará subsídio para análise histórica.

A entrevista de campo, por conseguinte, não pode criar uma igualdade que não existe, mas ela pede por isso. A entrevista levanta em ambas as partes uma consciência da necessidade por mais igualdade, a fim de alcançar maior abertura nas comunicações. Por ter ligação com os informantes não torna um deles, mas sim, complica mais que simplifica, o relacionamento com os entrevistados.

Ao mesmo tempo que buscamos informações, sobre como se constituíram e como funcionam os terreiros de Umbanda de Uberlândia, estamos também querendo perceber como as pessoas se sentem em relação a eles.

Seguindo os princípios de utilização da fonte oral, seguimos o seguinte procedimento na preparação das entrevistas: primeiro selecionamos as pessoas a serem entrevistadas, com seguinte base de critérios: idade, sexo, função e o tempo que pratica.

Posteriormente elaboramos um questionário de entrevista:

- a) Qual a importância da religião em sua vida;
- b) Qual e a sua função dentro do terreiro;
- c) Quanto tempo pratica a religião;
- d) Teve alguma religião anterior, por que saiu;
- e) A religião exerce alguma contribuição para a comunidade;
- f) O terreiro pratica caridade, de que forma;
- g) Quais são os dias de sessão.

Essas foram algumas questões levantadas, mas conforme estamos tratando de depoimentos de pessoas, constatamos que nem todas as entrevistas saíram conforme o planejado. As entrevistas nunca poderão ser regidas por um questionário, por que cada pessoa responde de uma forma. Se o entrevistador força a pessoa responder um questionário, máximo que conseguirá será algumas respostas técnicas, sem envolvimento do entrevistado, não trazendo nenhum benefício para o esclarecimento do fato.

Tanto as fontes escritas como as orais têm suas especificidades ainda que ambas sejam parciais. Portanto, não devemos nos deixar seduzir por nenhuma delas, temos que tratar com máximo rigor teórico/metodológico todas elas. A depreciação, ou a super valorização das fontes orais acaba anulando suas qualidades específicas, tornando-as complementos para as fontes escritas.

Após esses procedimentos, partimos do cruzamento entre fontes escritas e orais, uma reflexão que se apoia no diálogo constante entre os pressupostos teóricos/metodológicos e a prática de pesquisa.

A partir da investigação dos sentimentos, motivações e concepções, buscamos compreender um fenômeno social e para isso precisamos apreendê-lo totalmente, tanto de fora quanto de dentro como uma realidade vivida, como os atores sociais a vivenciaram. Para entender a mentalidade de um povo é preciso ir ao encontro da experiência.

Capítulo I

O Histórico da Umbanda

Para compreendermos melhor o espiritismo, vamos levantar o histórico. Hippolyte Léon Denizard Rivail, Allan Kardec²⁹ foi pioneiro ao apresentar a teoria relativa aos fenômenos espíritas e a partir de observações deduzir as leis que os regem formando um corpo de doutrina metódica e regular. Convivendo com atos de intolerância, cedo concedeu a idéia de uma reforma religiosa, contudo faltava-lhe o elemento indispensável, o Espiritismo, que direcionou-o posteriormente.

Antes da publicação “O livro dos Espíritos”, a 18 de abril de 1857, a fundação do espiritismo só contara com elementos esparsos, sem coordenação. Ao ser exposta de forma clara, no referido livro, a doutrina reuniu simpatizantes em todas as classes sociais, em vários países. Esse livro tornou-se básico da codificação kardequiana, criando assim a Religião Espírita.

Ao invés da fé cega que anula a liberdade de pensar, o Espiritismo tem como premissa básica que: “Não há fé inabalável, senão a que pode encarar face a face a razão, em todas as épocas da humanidade”.

A fé cega já não é para esse século, para crer não basta ver, é preciso, sobretudo compreender segundo Allan Kardec, muitos acreditam e crêem ter sido a luz feita exclusivamente para eles, assim sendo dirige-se aos que não trazem idéias preconcebidas e firmadas contra tudo e contra todos, e procuram demonstrar que a maior parte das objeções opostas à doutrina são provenientes de observações incompletas dos fatos e juízo precipitado.

Relata de forma sucinta a série progressiva dos fenômenos que deram origem à doutrina espírita, apontando como fato primeiro a movimentação de

²⁹ Allan Kardec fundou a primeira sociedade espírita sob a denominação de Sociedade Parisiense de estudos. Allan Kardec nasceu em Lião, França, a 03 de outubro de 1808, sob a religião católica, mas foi educado num país protestante. Suas principais obras são: “O livro dos Espíritos”, “O livro dos Médiuns”, e o “Evangelho Segundo o Espiritismo”. Fundou a primeira Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas em meados de 1860.

objetos diversos, que foram, vulgarmente, designados por mesas girantes ou dança das mesas. Tal fenómeno foi observado primeiramente na América, e se propagou rapidamente pela Europa e pelo mundo. Contudo, a História prova que ele remonta a mais alta antigüidade, envolto a circunstâncias estranhas, como ruídos e pancadas sem causa aparente³⁰.

Ao analisar as possíveis causas dos movimentos dos objetos, Allan Kardec aventa possibilidade de natureza física, da eletricidade modificada por certas circunstâncias, as quais se descartam dadas as características bruscas, desordenadas e violentas, objetos suspensos contrariando as leis da estática.

O movimento dos objetos foi percebido, não se sabe por iniciativa de quem. Não era apenas o resultado de forças mecânicas, havia nesse movimento a intervenção de uma causa inteligente.

Inicialmente as mesas “respondiam” com determinados números de pancadas às questões que eram colocadas, posteriormente as respostas foram se desenvolvendo com o auxílio das letras do alfabeto, formando-se palavras e até frases.

Ao ser interrogado quanto a sua natureza, o ser misterioso se declarava espírito ou gênio, prestando diversas informações a seu respeito.

Sendo demorado e incômodo esse meio de correspondência, o próprio espírito indica outro, aconselhando a adaptação de um lápis a uma cesta ou outro objeto, colocados sobre uma folha de papel. O lápis passa a movimentar-se rapidamente, formando muitas páginas sobre questões filosóficas, morais, metafísicas e de psicologia. Quando descobrem que a cesta ou objeto ligados ao lápis não passam de apêndice da mão, o médium toma o lápis e passa a escrever involuntariamente.

Designados a si mesmos pelo nome de espíritos ou gênios, declarando alguns terem pertencido a homens que viveram na terra, transmitiram os pontos principais da doutrina Espírita. Em síntese, são os seguintes princípios resultantes dos ensinamentos dados pelos espíritas superiores:

³⁰ Kardec, Allan. *O livro dos Espíritos: Princípios da doutrina espírita*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1981.

1. a existência de Deus, misericordioso Pai Criador;
2. “amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jesus);
3. “fazer aos outros aquilo que gostaria que lhes fosse feito”(Jesus);
4. a reencarnação do espírito;
5. a imortalidade do espírito;
6. lema áureo: “Fora da caridade não há salvação”;
7. a finalidade da vida: a transformação moral da humanidade conforme os ensinamentos de Jesus Cristo;
8. a evolução espiritual progressiva.

Os espíritos ensinam não haver entre eles igualdade de conhecimentos, nem de qualidades morais, compete as pessoas a separação do bem do mal. Aqueles que acreditam que só se comunicam seres malfazejos não conhecem a natureza das manifestações dos espíritos superiores.

No mundo dos espíritos também há uma sociedade boa e uma má, há aqueles que se aproveitam da fraca solidez de princípios de algumas pessoas e divertem-se em lhes satisfazerem a curiosidade. Aqueles que se dedicam ao estudo do que se passa entre os espíritos logo se convencerão de que a cidade celeste não abriga apenas a escória popular.

Segundo Allan Kardec³¹, insensato seria supor que Deus permitiria somente aos espíritos malfazejos a manifestação sem dar por contrapeso os conselhos dos bons espíritos. Tal crença é contrária aos elementos mais voltados para as noções do bom-senso e da religião.

A Ciência Espírita compreende duas partes: uma experimental e uma filosófica, e foi justamente a filosofia do espiritismo que demonstrou a existência de elos que ligam o homem a Deus, e esses elos são constituídos pelos espíritos dos homens, nos diferentes graus que levam à perfeição.

Essas são algumas considerações sobre o kardecismo, para melhor compreender o aspecto inovador da religião umbandista. Desde sua introdução no Brasil, o espiritismo teve sucesso como religião; ele se desenvolve rapidamente por volta dos fins do século XIX.

³¹ Kardec, Allan. *O livro dos Espíritos: Princípios da doutrina espírita*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira. 1981.

O que nos interessa entretanto, é conhecer a atitude desse movimento em relação às crenças afro-brasileiras. Se, o espiritismo kardecista toma desde seus primórdios no Brasil uma dimensão mais terapêutica do que científica, ele se demarca entretanto das práticas mágico-religiosas negras e até mesmo do baixo espiritismo.

Cuidadosamente, o kardecismo procura desvencilhar-se de toda conotação proletária, miserável, ou negra, que poderia assimilá-lo a esse gênero de prática. Os espíritos da macumba são pois eliminados das mesas brancas, que se recusam a aceitá-los. No melhor dos casos quando um espírito de preto-velho se aproxima de um diretor de sessão, ele é doutrinado para que possa continuar seu caminho na escala espiritual. Ele não pode ser confundido com um espírito de luz, como é um espírito de médico, de padre, de freira, ou de um sábio qualquer, posto que no universo kardecista a cultura do espírito corresponde à cultura de sua matéria (médium).

Existe oposição entre kardecismo e as práticas afro-brasileiras, oposição que se torna evidente quando se observam os ataques que espíritas e umbandistas se dirigem mutuamente. Enquanto estes insistem no aspecto puritano, na sobriedade moral do kardecismo, aqueles denunciam secamente o lado africano e mágico da Umbanda, para relegá-lo ao proibido das superstições populares. A oposição entre esses dois universos sagrados se processa, pois, no nível espiritual, pela recusa dos espíritos dos negros e dos índios, e no nível da prática, pela crítica ao despacho de Exu, das bebidas das divindades, dos charutos dos caboclos, da utilização da pólvora para afugentar os maus fluidos, práticas estas consideradas bárbaras, ignóbeis e atrasadas.

“Se o declínio da magia, o rompimento com determinados tipos de práticas místicas, a ascensão da ciência e a universalização de religiões racionalizadas ou internalizadas refletem as linhas de desenvolvimento do mundo urbano, como encarar, em nossos dias, a existência e a crescente expansão das religiões mágicas e o *revival* do misticismo cósmico da *new age* que virtualmente colocam em questão a legitimidade da gestão do sagrado”³².

³² Silva, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 27.

Se na religião espírita encontramos essa resistência ao contanto com as tradições mágicas, o mesmo não se dá no pólo das crenças afro-brasileiras. É claro que, paralelamente à desagregação da memória coletiva negra, existe um movimento de resistência: o candomblé representa bem essa corrente que quer preservar o mundo simbólico afro-brasileiro. Mas, na medida em que o negro se integra na nova sociedade brasileira, o movimento de desagregação se acentua.

As práticas do candomblé tornam-se incongruentes com as da sociedade ; a camarinha é para os fiéis um gasto de tempo excessivamente longo, numa sociedade onde o trabalho assalariado é a ocupação primordial. No nível dos símbolos, os sacrifícios de sangue são cada vez mais conotados como bárbaros; no plano individual, o candomblé exige ainda uma adesão e submissão incondicionais à personalidade do pai-de-santo, o que se opõe à liberdade recentemente adquirida pelos cidadãos.

Dois caminhos se abrem pois à gente de cor: o retorno à tradição, o que implica o enquistamento dos candomblés, ou a integração na sociedade, o que leva porém à renúncia da tradição, ao menos à reinterpretação dessa segundo novos valores sociais.

A Umbanda aparece pois, como uma solução original; ela vem tecer um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita. Sua originalidade consiste em reinterpretar os valores tradicionais, segundo o novo código fornecido pela sociedade urbana e industrial.

“A relação do sagrado, ou do divino, com o social, ou com o econômico, locus da ação racionalizante, se estabelece a partir do sentido que as crenças assumem para o agente religioso, ou, mais especificamente, como orientadoras para a ação das classes sociais”³³.

O que caracteriza a religião é o fato de ela ser o produto das transformações sócio-econômicas que ocorreram em determinados momento da história brasileira; a ausência de um local de origem bem definido ilustra esse aspecto do problema. No início, não há uma vontade deliberada e nítida de se formar uma nova religião.

³³ Silva, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 27.

“É provável que hoje em dia sejam raras as cidades brasileiras em que não haja pelo menos um terreiro. O terreiro, como é chamado o local de prática dos cultos afro-brasileiros, como o candomblé e a Umbanda, proliferaram por toda a parte e participam como instituição popularmente reconhecida e perfeitamente incorporada no cotidiano da vida urbana das cidades”³⁴.

Não existe, a princípio, a consciência de um movimento que se propõe a formar e difundir uma nova religião. É somente após o aparecimento de práticas mais ou menos semelhantes, mas tendo o mesmo sentido ideológico, que a religião preocupa em se organizar.

A Umbanda começou a ser empregada no Distrito Federal e Estado do Rio. Só muito tempo depois de se tornar corriqueira é que se emigrou para a Bahia, onde se incorporou aos candomblés e xangôs pelo Norte afora. É pois a prática popular que se transforma para se adaptar à ideologia da sociedade. Já em 1936, constata a presença difusa da religião Umbanda, que aceitava os espíritos de caboclos e de pretos-velhos, mas que tinha por finalidades uma ideologia espiritual mais elevada do que os estreitos e grosseiros círculos da magia negra, isto é, da prática da macumba.

A expansão e a crescente diversificação do quadro religioso brasileiro, em particular de suas vertentes afro-brasileiras (candomblé, Umbanda) e o Kardecismo, ocorrem justamente em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo, as mais urbanizadas e industrializadas, por isso mesmo tidas como os grandes pólos da modernização do país.

O caso da Umbanda, a nossa grande invenção religiosa, vista por muitos analistas como a única religião genuinamente brasileira, é fundamental para o delineamento do quadro que aqui se desenha. A Umbanda cresce rapidamente e se consolida em um período de nossa história – anos 1920, 1930 – que, mesmo profundamente marcada pelo ideário modernizador, já encontra um clima intelectual mais favorável ao sincretismo. O livro “Casa-grande e senzala”³⁵ enfatizam que nossa originalidade em termos de civilização é justamente oriunda do nosso sincretismo religioso, das interpretações de civilizações que aqui ocorreram. Se no século XIX, a heterogeneidade cultural era atacada, agora é, ao

³⁴ Silva, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 33.

³⁵ Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.

contrário, destacada. Se antes era motivo de escárnio e vergonha, agora é de vaidade e de orgulho.

A química religiosa que é a Umbanda, não somente realiza a integração do mundo religioso afro-brasileiro na moderna sociedade nacional, como também opera a transformação dos valores afro-brasileiros para compor uma nova religião. Enquanto o candomblé, mesmo já sendo um produto sincrético, isto é, afro-brasileiro, mantém em sua cosmologia a África como a terra mãe, significando um retorno nostálgico a um passado negro, a Umbanda tem a consciência de sua brasilidade, ela se quer brasileira. Assim sendo, aparece como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo. O primeiro centro da Umbanda no Rio de Janeiro foi fundado em meados da década de 1920.

Segundo Reginaldo Prandi³⁶, sua fundação enquanto uma dissidência pública e institucionalizada do kardecismo num primeiro processo de valorização dos elementos nacionais - o caboclo, o preto-velho, espíritos de índios e escravos - deve ter representado uma forma de acomodação seletiva entre os dois pólos fundantes. Um movimento de rearranjo entre duas alternativas não conflitantes, embora uma mais rica em conteúdos doutrinários e a outra mais centrada em práticas rituais. O kardecismo como religião de salvação, e da palavra, o candomblé como religião ritualística, e de manipulação do destino.

É justamente o mestiço, ou seja, o mulato em franco processo de ascensão social, na figura do bacharel, que será o grande agente da química religiosa umbandista.

Para Roger Bastide³⁷, são esses mulatos, em parte desafricanizados no seu estilo de vida, que adulteraram profundamente os cultos, neles introduzindo suas

³⁶ Prandi, José Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC. 1991.

³⁷ Em Roger Bastide, o uso da oposição entre religião e magia para caracterizar os cultos afro-brasileiros tradicionais do nordeste e os cultos desagregados do sudeste é explícito. Partindo da prática religiosa do candomblé, sobretudo do candomblé jeje-nagô do nordeste- caracterizado como meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão -, passa às práticas mágicas individualizadas da macumba, do catimbó etc., dando margem à “exploração, ao parasitismo social e ao afrouxamento moral”. A magia aparece assim como uma degenerescência cultural que acompanha a desorganização social do negro no mundo urbano-industrial. Considerando que para o autor o sincretismo religioso se faz por justaposição e o sincretismo mágico por adição, resulta que o candomblé, sobretudo o “mais puro”, o mais africanizado, é centro de religião, voltado para fins éticos e sociais, enquanto a magia, incorporando elementos

próprias concepções estéticas. Não somente seu principal agente é um híbrido social, como também a operação religiosa que realiza é mestiça. Afinal, no cerne da Umbanda encontramos a dupla interpretação entre as crenças afro-brasileiras e o kardecismo, as primeiras representando o que poderíamos chamar de moderno mundo branco - ciência, conhecimento pelo aprendizado - e o segundo, de tradicional mundo negro - magia, tradição oral. O triângulo de interpenetrações conta também com a presença do catolicismo.

Como bem observa Renato Ortiz³⁸, a influência do catolicismo é intrínseca ao kardecismo e ao candomblé: assim como Allan Kardec aplica a moral cristã ao mundo dos espíritos, o catolicismo se faz presente na Umbanda através do altar, das imagens dos santos, dos cânticos que tendem a substituir a música ritmada pelos atabaques. Vale a pena lembrar que a Umbanda adota o mesmo calendário litúrgico da igreja católica, ou seja, realiza as mesmas festas. A complexidade da hibridação operada pela Umbanda pode ser evidenciada também pelo fato de que é em grande parte pela mediação do espiritismo, feito religião, e altamente ética, no Brasil- o que a caridade, valor evangélico, entrou na constituição da Umbanda.

A formação da Umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. O movimento de consolidação da nova ordem social corresponde a organização da nova religião. Para os umbandistas, os anos 30 significam uma ruptura com o passado, mas permite a reinterpretação das antigas tradições. O nascimento da religião umbandista deve ser apreendido neste movimento de transformação global da sociedade. A Umbanda é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada. Ela exprime assim, através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial.

“A Umbanda situa-se como uma religião que incentiva a mobilidade social, porém mais importante do que isto é o fato de que essa mobilidade está aberta a todos, sem nenhuma exceção: pobres de todas as origens, brancos, pardos, negros, árabes... o status social não está mais impresso na origem familiar. Trata-se agora, para cada um, de mudar o mundo a seu favor. E essa religião é capaz de

culturais díspares, inclusive do branco, tornou-se perversa, voltada para a exploração da credulidade popular e derivando para o crime (Bastide, 1971: 376-417). Tal postura leva a uma idealização romântica dos cultos “mais puros”.

³⁸ Ortiz, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

oferecer um instrumento a mais para isso: a manipulação do mundo pela via ritual.”³⁹

A análise de sua origem deve pois se referir dialeticamente ao processo das transformações sociais que se efetuam. Não se trata portanto de reencontrar o seu foco de irradiação, mas de compreender como um movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras pode ser canalizado para formar uma nova modalidade religiosa.

Em última instância, foi este fenômeno de canalização o responsável pela implantação e difusão da Umbanda, sem a qual os fragmentos da tradição se pulverizariam em uma multiplicidade de práticas, individualizadas na pessoa. Esse fenômeno de individualização deu-se, aliás, em São Paulo e reproduziu-se em outras regiões, desde que a sociedade urbano-industrial aí se instalasse. A síntese umbandista pôde assim conservar parte das tradições afro-brasileiras; mas para estas perdurarem, foi necessário reinterpretá-las, normalizá-las, codificá-las. Foi esse o trabalho dos intelectuais umbandistas: canalizar uma situação de fato para constituir uma nova religião.

Na década de 1920 surge no Rio de Janeiro a Umbanda, decorrente das dificuldades de negros, mulatos, imigrantes pobres em se integrarem numa sociedade em rápida transformação. O processo de institucionalização se dá no momento em que alguns elementos egressos do Espiritismo kardecista, insatisfeitos pela excessiva intelectualização do Kardecismo, voltam-se para esses cultos, apropriam-se de ritos, impõe-lhes uma nova estrutura e os une no interior de um novo discurso.

“A umbanda certamente não é uma espécie de degeneração de antigos cultos africanos ou do espiritismo kardecista. É, sim, o resultado de um processo de reelaboração, em determinada conjuntura histórica de ritos, mitos e símbolos que, no interior de uma nova estrutura, adquirem novos significados.”⁴⁰

³⁹ Prandi, José Reginaldo. *Os candomblés da São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC, 1991, p. 58.

⁴⁰ Magnani, José G. Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986, p. 13.

Enfim, a Umbanda se constitui a partir de um duplo movimento: apropria-se de elementos existentes no seio dos cultos, ritos e valores religiosos do espiritismo assim como os da macumba e do baixo espiritismo e submete-os a um processo de depuração e os reinterpreta dentro da lógica do kardecismo. Os novos líderes passam a reivindicar para a Umbanda um lugar legítimo e próprio ao lado de outras religiões. Surge um novo culto diferenciado de suas matrizes originais.

O processo de institucionalização não foi livre de conflitos, houve ataques por parte da igreja, imprensa, instituições médicas e da polícia. Na tentativa de desqualificar a umbanda, tais instituições dirigem suas baterias com o intuito de desmoraliza-la.

“A macumba é um dos maiores atentados contra a fé, contra a moral, contra nossos foros de educação, contra a higiene e contra a segurança. É o atestado alarmante de nossa ignorância religiosa e científica, e de nossa falta de policiamento.”⁴¹

No início do século XX, Zélio de Moraes dirige, em Niterói, um movimento que atribui para si a missão de salvar a mediunidade das influências nocivas das práticas africanas, tentando implementar a verdadeira religião brasileira. Queria uma Umbanda Cristã única e verdadeira, excluindo centros e terreiros africanizados.

Desde então, tentativas tem sido feitas por parte dos setores intelectualizados no sentido de uma homogeneização da Umbanda. Tentam fazer por conseguir a codificação e o estabelecimento de um centro decisório único, que subordine os terreiros, e do qual emane os princípios doutrinários.

Com propósitos de organizar os cultos afro-brasileiros num conjunto articulado, e com um centro decisório, e ainda enfrentar a repressão do Estado, surgem as Federações de Umbanda.

Em 1937, na tentativa de criar uma hierarquia religiosa para o conjunto dos umbandistas, Zélio de Moraes funda a União Espírita de Umbanda propondo uma

⁴¹ Magnani, José G. Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986, p. 27.

religião destituída dos símbolos africanos, priorizando a orientação doutrinária com base no evangelho.

O movimento que pretendia a disciplinarização da Umbanda foi fruto do interesse crescente da classe média, onde até então predominavam segmentos populares.

As propostas da União Espírita de Umbanda não foram bem sucedidas, e sofreu o impacto de um movimento inverso por parte dos terreiros e do surgimento de outras federações.

Não conseguiram nem ao menos preservar internamente a pureza ideológica que pretendiam, como também fracassaram na tentativa de união entre elas no sentido de formar uma espécie de confederação, mas a dinâmica da dispersão se perpetua, de um lado as tentativas de unificação, de outro, movimentos de separação das cúpulas. E juntamente com as oscilações, a presença da Umbanda continuava a aumentar na sociedade.

Enquanto isso, foram criados uma série de órgãos confederativos que multiplicaram as confederações, juntamente a proliferação de Federações. Enfim, a união entre os umbandistas tornava-se cada vez mais difícil de ser efetivada.

Com a formação de um órgão colegiado, CONDU (Conselho Deliberativo de Umbanda), no início da década de 70 se deu mais uma tentativa no sentido de congregar as federações existentes.

Sem um centro aglutinador, sem uma única doutrina e com cada centro mantendo sua autonomia, a Umbanda prossegue e avança em sua tortuosa trajetória. Reflexo disso, foi a fundação em 1972, da Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais, na cidade de Uberlândia, cuja prática vem desde 1947.

A origem do culto umbandista na cidade de Uberlândia remeteu-nos à história de Irene Rosa, que foi a fundadora do culto nesta cidade. A história de Irene Rosa na umbanda tem seu início com os seus quinze anos de idade, quando fica enferma. A sua família, não tinha condição financeira para pagar o tratamento, começou a desesperar-se pois ela encontrava-se muito mal. Irene Rosa foi levada a um Centro Espírita Kardecista, onde começou um tratamento espiritual com Dr. Bittencourt, um médico espiritual e, logo no terceiro dia

começou a dar sinais de melhora. Foram três meses de difícil tratamento. Assim passou a frequentar os trabalhos. Até ser convidada pelos espíritos de luz para fazer parte da corrente. Um dia, os Pretos-Velhos Pai Mateus e Pai Josué, disseram que Irene Rosa tinha uma luz brilhante ao seu lado, e esta luz tinha um nome que era Pai João. Em um dia de trabalho em sua casa em 1945, recebeu o espírito de Pai João, que realizou um maravilhoso trabalho. Daí em diante começou a trabalhar com a entidade.

Após esse fato Pai João pediu-a para construir o seu próprio centro, mas não possuía recurso financeiro, teve que contar com o apoio da comunidade, e dos filhos de santo, para a construção de seu centro que foi inaugurado em 1946.

Construída a Tenda, Irene Rosa passou a dar aulas de alfabetização para adultos e fornecer sopa para pessoas carentes, passou a recolher em sua casa crianças abandonadas. Era também, parteira e realizou vários partos em sua comunidade, além disso era muito caridosa, não deixava de prestar ajuda para aquelas pessoas que precisavam.

Segundo Aguinaldo Rodrigues⁴²; no ano de 1947, Dona Irene Rosa fundou o internato Coração de Jesus que atendia um número de 350 crianças. No período noturno, passou a dar aulas de alfabetização para adultos e fornecia sopa e pão para as pessoas carentes.

Irene Rosa foi líder do movimento umbandistas em Minas Gerais, e também influenciou outras mães-de-santo, foi uma das pessoas que mais contribuiu para a proliferação do culto umbandista em Uberlândia.

Conforme Aguinaldo Rodrigues⁴³; outra personalidade importante foi Mãe Delfina a pioneira na divulgação do Omolocó, mistura de Umbanda e Candomblé. Ela iniciou-se no culto em São Paulo, onde morou algum tempo, ao retornar para Uberlândia em 1961, começou a praticá-lo na cidade, até então desconhecido. Considerada uma das mulheres mais determinadas na divulgação do culto, foi a primeira a falar sobre o mesmo na televisão; deu palestras em escolas e

⁴² Gomes, Aguinaldo Rodrigues. *As Relações de Gênero no Candomblé*. Uberlândia: UFU. Monografia, 1997 (Mimeo.)

⁴³ Gomes, Aguinaldo Rodrigues. *As Relações de Gêneros no Candomblé*. Uberlândia: UFU. Monografia, 1997 (Mimeo.).

Universidades. Por causa de sua atuação ativa acabou por se tornar um ponto de referência obrigatória para todas as praticantes do culto nesta localidade.

A fundação da Federação Umbandista do Triângulo Mineiro e Vale do Paranaíba, teve por iniciativa de José Marques, sendo o primeiro Presidente e Dra. Helena Garcia a Vice-Presidenta no ano de 1970. Foram associados cinco casas umbandistas inicialmente e que as propostas dessa Federação poderiam ser, mas não foram bem sucedidas, uma vez que a ganância de pessoas menos avisadas a fizeram cair por terra, até que deixou de funcionar.

Posteriormente, foi fundada em 29/06/72 a Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais, sendo Presidenta, Dra. Helena Garcia. De acordo com os estatutos da Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais, em Uberlândia, sendo o prazo de duração indeterminado, é uma associação Espírita Cristã, destinada à prática da religião espírita umbandista para ambos os sexos. Tem por finalidade:

- a) A prática religiosa, propugnando sempre pela caridade material, intelectual e moral, dentro dos princípios e luz da doutrina espírita umbandista.
- b) Congregar todas as Tendas, Terreiros e Centros Umbandistas no Estado de Minas Gerais a fim de estreitar os laços de fraternidade Cristã e a prática da caridade segundo ensina Jesus.
- c) Propugnar sempre a educação e trabalho como fatores de progresso social, dentro das normas espíritas cristãs.
- d) Fazer tudo para o bem da humanidade, preconizando a paz e harmonia, amparando a infância e a juventude à luz da doutrina espírita umbandista.
- e) Respeitar e acatar a Constituição e as demais leis do país.
- f) Fundar e manter obras assistenciais de acordo com suas possibilidades.
- g) Exemplificar o trabalho, a tolerância e a solidariedade.
- h) Organizar e cumprir o programa da Federação, visando o esclarecimento e o progresso de todos.
- i) Estudar obras espiritualistas que concorram para o aprimoramento moral e intelectual.

Atualmente são 40 casas umbandistas da cidade de Uberlândia associadas à Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais, além de um grande número que atua autonomamente, segundo dados da própria Federação.

Capítulo II

Integração e legitimação da Umbanda

O reconhecimento social da religião umbandista aparece hoje como um fato incontestável; sabemos que sua história não se desenrolou sem conflitos. No processo de integração e legitimação, a resistência da sociedade se manifestou em diversas ocasiões e sob diferentes formas.

Optando pela integração, a única possibilidade que lhe restou foi a de interiorizar “as críticas feitas pelas instâncias legítimas da sociedade”⁴⁴, transformando-se em seguida em fatores dinâmicos de integração e da legitimação da religião.

“Entre os males sociais que se apontam em nosso país como grandes fatores de loucura, está o espiritismo grosseiro que se desenvolve num terreno adubado pela ignorância e pelas superstições- em meio profundamente tarado (...). É um mal que se alastra não somente nas camadas inferiores – incapazes de controle e resistência – senão que se estende alcançando as camadas superiores da sociedade.”⁴⁵

Dessa forma, a Umbanda é eclética, fundada em múltiplas identidades, crenças e raças, busca a solução dos problemas imediatos através de fórmulas místicas, revelando ao imaginário popular, um outro tipo de prática social que auxilia o cotidiano das pessoas.

Ao lado da questão mística, a Umbanda apresenta ainda o aspecto social. A inserção espontânea da pessoa dentro de um grupo religioso marginalizado pela sociedade. Isso mostra em parte a necessidade de integração dessas pessoas na sociedade, ou seja de pertencer a um grupo. A religião cria então uma relação familiar entre os participantes. Esse é um dos fatores que contribui para o

⁴⁴ Segundo Renato Ortiz, o movimento de oposição social, que era considerado legítimo pela sociedade, trata exatamente da oposição da igreja católica, e a grande imprensa. Nos mostra a repressão policial aos terreiros afro-brasileiros e posteriormente às tendas umbandistas, no começo do século XX.

⁴⁵ Magnani, José G. Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986, p. 28.

constante crescimento da Umbanda em nossos dias de um capitalismo selvagem, competitivo e individualista. Sendo assim, a Umbanda ao ser mostrada como fonte canalizadora das aspirações dos oprimidos, pode ser percebida como um movimento popular de resistência e de rejeição do modelo político religioso hegemônico.

A Umbanda no imaginário brasileiro está quase sempre associada a rituais satânicos (coisa do diabo), ou em alguns casos a uma prática arcaica com resquícios tribais. Essa associação, é uma visão míope e etnocêntrica que se tem das religiões e culturas afros, que aliás, na virada do século XX, encontramos pessoas que não possuem o mínimo de conhecimento para julgar, e logo em seguida condena-la.

“ A importância exagerada dada a uma sacerdotisa de cultos afro-brasileiros é a evidência mais chocante que não basta ao Brasil ser catalogado como a oitava maior economia do mundo, se o país está preso a hábitos culturais arraigadamente tribais... o Brasil infelizmente, exibe a face tosca de limitações inatas, muito dificilmente corrigíveis por processos normais de educação a curto prazo. Enquanto o mundo lá fora desperta para o futuro, continuamos aqui presos a conceitos culturais que datam de antes da existência da civilização.”⁴⁶

Sabemos que o preconceito é uma resistência por parte da população em admitir que esta prática está relacionada à nossa cultura e com o cotidiano.

A religião será portanto considerada na sua relação com um conjunto mais amplo, que é a sociedade. Assim como se realiza a integração do mundo religioso afro-brasileiro na moderna sociedade nacional. Podemos esclarecer como os valores afro-brasileiros se transformam para compor uma nova religião: a Umbanda. Nesse processo de química religiosa reencontramos os mecanismos que caracterizam o fenômeno da aculturação: reinterpretação, adaptação, fusão.

Entretanto, considerando que o social e o cultural são indissolúveis, com isso devemos situar o processo de mudança cultural no quadro da transformação da sociedade. Constataremos assim, que o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes.

⁴⁶ Silva, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995, p 19-20.

A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tornando um novo significado dentro do conjunto da sociedade. Nessa dialética entre social e cultural, observamos que o social desempenha um papel determinante.

A sociedade aparece então como modelo de valores, e modelo da própria estrutura religiosa umbandista. Isso faz com que as transformações do mundo simbólico afro-brasileiro se realizem sempre em conformidade com os valores legítimos da sociedade. Valores como a moral católica (noção de bem e de mal), a racionalização, a escrita, se integrem a um outro tipo de moral e racionalidade, características estas dos cultos afro-brasileiros.

“O processo de apropriação de elementos e de sua reelaboração numa nova estrutura, que caracterizou a formação da Umbanda, não se realizou, como foi mostrado, sem conflitos. Contudo, além dos ataques por parte da igreja, imprensa, instituições médicas, polícia etc. houve resistências no interior do próprio movimento umbandista.”⁴⁷

À noção de legitimação a religião umbandista se afirma na medida em que integra os valores propostos pela sociedade. Gradativamente, passa-se da recusa inicial oposta pela sociedade à aceitação social da religião. A legitimação é sensível no que diz respeito ao mercado religioso, onde a Umbanda considerada num passado recente como heresia, torna-se, pouco a pouco, num sistema religioso aceito pelas outras profissões de fé. A partir de um ramo da macumba, prática negra e ilegítima, assiste-se à emergência e ao reconhecimento social de uma nova religião que se desenvolve hoje através de toda a nação brasileira.

A Umbanda torna-se uma realidade em relação a qual não se pode mais fechar os olhos, dito de outra forma, ela se transforma em parceiro legítimo dentro do mercado concorrencial religioso.

A aceitação do movimento umbandista, pela igreja, não se faz pois ao acaso, ela segue a linha histórica dessa religião que se bate por sua legitimação social.

⁴⁷ Magnani. José G. Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática. 1986, p. 41.

Fruto das transformações sociais que ocorrem no Brasil no início do século XX, a Umbanda se impõe hoje com toda sua força. Dotada de meios modernos de comunicação de massa, livros, jornais, revistas, rádio, acesso à televisão, a Umbanda desponta como uma religião nacional, a única a reivindicar uma nacionalidade 100% brasileira, em oposição às crenças importadas.

“Essa legitimidade de elementos de uma cultura negra, ou de origem africana, cujo celeiro mais importante é a Bahia, essa legitimação da raiz, gestada pela classe média intelectualizada do Rio de São Paulo, que adota os artistas e intelectuais baianos, inclusive, propaga-se pela mídia eletrônica e chega a todas as classes sociais, também entre os pobres, que não viviam esse desejo de retorno e rebeldia que atracou no Porto da Barra; subiu a ladeira do Gantois na Federação e se embrenhou pelo Matatu de Brotas. E se alastrou inclusive entre umbandistas, que com esforço buscavam desde muito apagar justamente essa origem não-branca de sua religião, essa Bahia, essa África”⁴⁸.

A Umbanda aparece dessa forma como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo. Não encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião “endógena”⁴⁹.

Derivando em parte do kardecismo, a Umbanda vai conservar e modificar a relação ciência-religião. Mais modesta do que o espiritismo, que concebe a religião como possibilidade de realização da ciência, a Umbanda, ao contrário, utiliza a ciência como fundamento de seu mundo religioso. A ciência, tal qual é compreendida pelos umbandistas, transforma-se em argumento de legitimação do sagrado; o discurso religioso aparece dessa forma sobrecarregado de uma vontade pseudocientífica procurando justificar de qualquer maneira os rituais mágico-religiosos.

“Entre ciência e religião existe portanto complementaridade, possibilitando o espiritismo a exploração e a explicação dos fenômenos para os quais as leis da matéria não se aplicam. A relação entre campo religioso e campo científico é dialético, e Kardec pensa que sem ciência o espiritismo não existiria, pois lhe faltaria apoio e controle. O método científico confere desta forma a cientificidade

⁴⁸ Prandi, José Reginaldo. *Os candomblé de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. Os São Paulo: HUCITEC. 1991, p. 74.

⁴⁹ Ortiz, Renato. “Ética, Poder e Política: Umbanda, um Mito- Ideologia”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Campus Ltda. 1984, p.89-97.

à religião, separando-a nitidamente da magia e feitiçaria, onde também se dá a invocação dos espíritos.”⁵⁰

A ciência funciona portanto, como fator de legitimação da religião; o resultado é que a Umbanda pode, dessa forma, demarcar seu campo de atuação, distinguindo-se nitidamente das práticas afro-brasileiras. Na medida em que a religião umbandista integra a linguagem científica, ela se separa das superstições que constituem os cultos do candomblé. A relação Umbanda-ciência coloca um problema já bastante discutido na sociologia da religião, o da contradição entre crença e secularização. Durkheim⁵¹, tem razão quando insiste sobre o fato de que religião e ciência são antagônicas quando concorrem por um mesmo domínio do real. Entretanto, uma vez que a divisão do trabalho assegura ao campo religioso uma região que lhe é própria, a relação entre essas duas instâncias não será mais de causa e efeito, não implicando o desenvolvimento da ciência necessariamente no desaparecimento da religião. A Umbanda fornece um exemplo interessante onde a crença, ao invés de desaparecer, ao contrário, é ironicamente reforçada, agindo o objeto legítimo (a ciência) como força legitimadora de uma nova religião.

Para o umbandista, a educação não é somente um valor indispensável para sua integração no mundo urbano, é também sinal de evolução que tem certamente sua contrapartida na hierarquia espiritual. Existe uma afinidade estreita entre a cultura do médium e o grau de espiritualidade da entidade que o possui.

Analisando a literatura religiosa, constata-se que a escrita, ou melhor, o discurso cultivado, desempenha uma importante função legitimadora da religião umbandista. Dessa forma repete-se o mesmo processo de justificação dos rituais mágico-religiosos que se desenvolve no discurso científico, só que as provas provêm agora do domínio do homem erudito. Assim, a utilização dos banhos de ervas, dos defumadores, reencontra sua origem legítima na história.

“O discurso científico-religioso se articula portanto em dois níveis: por um lado o êxito das ciências, seus princípios e explicações são assimilados ao

⁵⁰ Ortiz, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense. 1999, p. 169.

⁵¹ Durkheim, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas. 1989.

pensamento religioso, por outro, uma utilização exagerada do vocabulário científico. Estes dois momentos são complementares e inseparáveis; é impossível falar de ciência sem utilizar uma terminologia científica. São essas palavras-fetiches que desempenham o papel cientificador do discurso umbandista”.⁵²

Na Umbanda a magia se disfarça sob a forma de um novo discurso, cultivado e pseudocientífico. Nesse sentido podemos afirmar que ela se torna mais eficaz, uma vez que é concebido nos termos de um discurso socialmente legítimo. É claro que as práticas mágicas se transformam, mas sua essência permanece a mesma.

“O ritual que a Umbanda não tem, matança, sacrifício, iniciação; isso se dizer que tem é mentira. A Umbanda tem cânticos, orações da igreja católica, defumação, lavagem da cabeça na cachoeira, velas de diversas cores, charutos.”⁵³

A Umbanda é uma religião essencialmente urbana, seu crescimento é até mesmo paralelo ao crescimento dos grandes centros urbanos brasileiros. A cidade é, por assim dizer, o local privilegiado de florescimento da religião umbandista.

A Umbanda reproduz em suas práticas mágico-religiosas as contradições da sociedade urbana, sendo uma alternativa encontrada pelos seus adeptos, de atribuição de sentido de mundo frente à crescente racionalização que representa o estilo de vida na cidade. A Umbanda apresenta-se como síntese do heterogêneo pensamento religioso brasileiro, realizado pela ideologia da classe branca no processo de integração dos vários grupos sociais no interior da sociedade.

Imagens dos terreiros de Umbanda enquanto cultos degenerados, patológicos, inautênticos, simulados, comercializados e associados ao crime, ainda que representam as dificuldades destes em entender a mudança cultural e a transformação de valores dentro de certos padrões de pensamento, o mesmo se dando com relação a imagem distorcida da cidade que aparece como força voraz e homogeneizadora, que coíbe a reprodução das culturas de grupos sociais e economicamente dominados por uma estrutura de classes. Nesta perspectiva estes

⁵² Ortiz, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.172.

⁵³ Silva, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995, p 98.

grupos não encontram meios de atuação, porém permite perceber o vasto campo de manobra no qual se dão as variadas estratégias de negociação destes grupos.

Assim, da mesma forma que o preconceito, que reflita o sentido de seus ritos, preservados ou transformados no interior dos terreiros, é preciso que a inserção destes no contexto urbano seja reconsiderada, mostrando o diálogo da cultura religiosa afro-brasileira com a sociedade e o mundo moderno.

A Umbanda chegou até os nossos dias como religião atuante e demograficamente representativa. Talvez porque são cultos que dialogam com a cidade e com os estilos de vida que nela se estabelecem.

“À medida que a Umbanda se expande, saindo do estado de anonimato para uma situação de visibilidade, passa a ocupar um espaço e reivindicar legitimidade. Como sua emergência se dá através de um processo de apropriação de elementos heterogêneos, uns legítimos, outros não, torna-se alvo da hostilidade da igreja Católica, de instituições médicas e científicas, da imprensa, da polícia.”⁵⁴

A Umbanda se apoderou dos valores socialmente legítimos, para se impor enquanto religião numa sociedade que lhe foi hostil desde seu nascimento, encontrou obstáculos importantes no decorrer de sua legitimação.

O cosmo religioso umbandista reproduz assim as contradições da sociedade brasileira; a religião encontra no social os princípios de conhecimento que classificam definitivamente o mundo religioso. Não é por acaso, e nós o repetimos mais uma vez, que a Umbanda nasce justamente num momento em que a sociedade de classes se consolida; estes traços sociais encontram-se na própria síntese da nova estrutura religiosa.

A análise da religião umbandista mostra assim que no processo de integração social existe um duplo movimento de absorção de valores da sociedade: são valores culturais e valores de classe. Como sublinha Cândido Procópio de Camargo, a “doutrina da evolução serve de instrumento ideológico de adaptação da tradição africana para uma prática religiosa mais em harmonia com o estilo de vida urbano e racional”⁵⁵. Entretanto Marco Aurélio Luz assinala, a

⁵⁴ Magnani, José G. Cantor. Umbanda. São Paulo: Ática, 1986, p. 26.

⁵⁵ Camargo, Cândido Procópio de. *Kardecismo e Umbanda: Ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961, p.43.

propósito desta integração, “que evoluir significa procurar se assemelhar ao branco burguês ou pequeno-burguês”⁵⁶. À oposição cultural se interpõe assim uma oposição de classe.

Da idéia de integração chega-se então à noção de legitimação da religião; para isso insiste que não é suficiente que os grupos ou instituições simplesmente funcionem; é necessário ainda que ambos se legitimem. Para a Umbanda, a sociedade urbano-industrial e de classes é a fonte dos valores legítimos. São esses valores que, incorporados ao pensamento religioso, vão orientar a reinterpretação das práticas de origem afro-brasileiras.

Como todo sistema simbólico, a Umbanda tende a legitimar a objetivação dos elementos de ordem sagrada que se encaixam dentro da lógica de seu universo religioso. Esse esforço de legitimação, de explicação do mundo, é necessário, pois não se deve esquecer que a religião umbandista é um valor novo que emerge no seio da sociedade. Isto faz com que a religião se aproprie dos valores dominantes da sociedade como elementos legitimadores, num sentido que muitas vezes se assemelha.

O processo legitimador situa-se assim dentro de uma perspectiva histórica; ele determina o momento em que a religião busca um status, em conformidade com o conjunto de valores da sociedade. Encontramo-nos portanto, diante de um processo de integração, mas de uma integração legitimada pela sociedade; daí a recusa e o horror das práticas negras e dos preconceitos da classe. O discurso umbandista na busca de um status que corresponda aos valores dominantes da sociedade. Ensina ainda de que forma estes valores dominantes agem como elementos e legitimação de uma religião emergente.

“Por esta forma de ver mundo, a Umbanda situa-se como uma religião que incentiva a mobilidade social, porém mais importante do que isto é o fato de que essa mobilidade está aberta a todos, sem nenhuma exceção: pobres de todas as origens, brancos, pardos, negros, árabes... o status social não está mais impresso na origem familiar. Trata-se agora, para cada um, mudar o mundo a seu favor. E essa religião é capaz de oferecer um instrumento a mais para isso: a manipulação do mundo pela via ritual”⁵⁷.

⁵⁶ Lapassade, G.; Luz, M. A. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p.90.

⁵⁷ Prandi, José Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole*. São Paulo: HUCITEC, 1991, p. 58.

Nos cultos afro-brasileiros, a hierarquia religiosa e as relações entre os homens reproduzem a tradição do mundo místico; na Umbanda vemos aparecer uma nova ordem: a da dominação racional. Paralelamente a um “código do santo”, surge um “código burocrático” que tende cada vez mais a impor sua presença dominadora.⁵⁸ Desta forma a legitimidade das ações e do comportamento dos médiuns decorre diretamente de um código racionalmente estabelecido. A legitimidade adquire então um novo sentido, ela não será mais a simples justificativa de um mundo, mas o exercício de uma dominação, no caso racional, que tende a perpetuar as práticas religiosas.

Na medida em que os laços da comunidade afro-brasileira se atomizam, o tipo de dominação tradicional (herança africana) se enfraquece; resta somente uma legitimidade carismática que o dirigente confirma nas sucessivas comunicações que ele estabelece entre sua pessoa e o sagrado.

A integração pessoal é um processo de personalização: realiza-se, sobretudo, através de uma tomada de consciência individual que leva à autoconfiança e à auto-decisão.

Durante o rito, no momento da consulta, o fiel procura o médium incorporado, para apresentar-lhe suas saudações, informá-lo de sua situação e, se for preciso, consultá-lo sobre seus problemas. A atitude de quem procura, em geral, é de fé na força do médium e de esperança na possibilidade de solução. Também o médium, com exceção dos casos considerados de mistificação, tem a mesma fé e esperança. Esta convergência de atitudes cria um fato novo: uma interação qualitativa, ou transação, que gera condições favoráveis para o conseguimento dos objetivos desejados.

É a inserção espontânea da pessoa dentro de um pequeno grupo ou dentro de uma casa de Umbanda. Realiza-se através do processo de grupalização que a pessoa experimenta durante o rito, por meio de cantos e preces, na doutrinação, em bater palmas para acompanhar os cantos, em dar-se as mãos para formar a

⁵⁸ Velho, Yvonne. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

corrente, nas conversas informais dos corredores e quintais, na cozinha participando da comida da casa, etc.: um conjunto de detalhes que leva a pessoa a não sentir-se só, a crer em alguém que se diz amigo, a contar com alguém que dá segurança.

O fato sócio-grupal marca emocionalmente a vida da pessoa que assim é levada a aceitar com naturalidade o corpo de crenças e as normas de comportamento, e é levada a enfrentar o mundo externo ao grupo, de maneira descontraída.

Também esta é uma forma de terapia grupal, onde as pessoas amigas confirmam sua amizade; outras pessoas, visitantes ou espectadores, entram na roda. Os que estão com problemas familiares, no trabalho ou nos negócios, encontram condições para achar as soluções ou diminuir as frustrações.

A terapia grupal, integrada com a terapia pessoal, leva a pessoa a ter confiança no outro, a sentir-se bem num grupo que não só a compreende, como a ajuda. A técnica utilizada é a própria experiência de vida grupal.

A grupalização é um momento forte de integração, pelo reforço que dá à integração pessoal e pela preparação que oferece para a integração social.

É a capacidade de inserção consciente do indivíduo e do grupo na sociedade, em todos os sistemas sociais específicos que constituem a organização social. Realiza-se através do processo de socialização, isto é, de aprendizagem para enfrentar o mundo externo.

Os processos de personalização e grupalização ficam incorporados por este novo processo, caracterizado por um conjunto de ritos, esclarecimentos e atitudes que levam a ter confiança, a sentir importante a própria função na sociedade e a ver com otimismo o futuro.

Essa terapia social visa resolver desajustes sociais, oferecer uma explicação fundamental da problemática da vida, favorecer a assimilação dos valores e crenças apresentados, ser uma resposta prática à massificação e robotização, levar a acomodar-se ao inevitável e harmonizar as aspirações com as limitações.

A integração social está intimamente relacionada à integração pessoal e grupal, constituindo o único processo aberto, em níveis diferentes, da integração humana.

A Umbanda, no contexto histórico repressivo em que se desenvolveu no Brasil, representa um movimento popular de resistência à violentação e sociocultural e de aspirações liberais e igualitárias para uma nova sociedade. Sua subsistência manifesta uma nova emergência de uma antiga fé: a fé na liberdade.

Neste sentido a Umbanda é um monumento vivo à liberdade humana que, ainda que reprimida e oprimida, não pode deixar de se expressar, qualquer que seja sua forma.

Se constata que, dentro da complexidade social brasileira, no atual momento histórico, a Umbanda canaliza as aspirações populares para um modelo de integração que seja humano; torna-se um movimento de busca de um modelo de integração que parte da base, especialmente dos setores marginalizados da população, qualquer que seja o status social aparente.

Neste sentido, a Umbanda apresenta-se essencialmente como a religião dos oprimidos.

Capítulo III

Sessão Umbandista

Os umbandistas distinguem dois tipos de sessões públicas que diferem uma da outra segundo suas funcionalidades: sessão de caridade e sessão de desenvolvimento mediúnico. A primeira se caracteriza pela presença dos espíritos que descem do Astral para atender aos pedidos dos homens; o público pode desta forma entrar em contato direto com os espíritos, seja através do passe ou da consulta. No segundo tipo de sessão não há participação da assistência, o dirigente fica assim mais livre para instruir os médiuns a respeito da doutrina e do aprendizado do transe.

“Na minha casa, a Segunda-feira é de desenvolvimento dos médiuns, para desenvolverem é poder controlar as suas respectivas entidades, e também de purificar, tirar as coisas ruins do mundo profano. Uma das coisas que fazemos em todas as Segundas-feiras, e refletir sobre o que está acontecendo no mundo, e principalmente em Uberlândia, além de lermos alguns trechos do livro de Allan Kardec”.⁵⁹

Gradativamente o cavalo aprende a domesticar seu estado de possessão pelos espíritos, e pouco a pouco o transe desordenado do início é canalizado dentro das normas do quadro religioso. Não se deve pensar porém, que o domínio do transe se realiza exclusivamente nas sessões de desenvolvimento mediúnico; o importante é que o indivíduo esteja à disposição dos espíritos; isto também ocorre nas sessões de caridade.

Na verdade a divisão do ritual em dois tipos de sessões diferentes é puramente formal, muitas tendas não obedecem a esta separação das cerimônias religiosas.

⁵⁹ Entrevista: Ao pai-de-santo Juscelino de Ogum, da Tenda Caboclo Sete-Flechas no dia 01/01/2001.

Nos terreiros menos ocidentalizados⁶⁰, a primeira preocupação ritual é despachar Exu, para que este não venha perturbar a cerimônia durante a celebração do culto. Canta-se então:

*Quem é que atravanca a rua
Guarda a encruzilhada
É a Pomba-Gira
Que trabalha na estrada.*

O canto é freqüentemente entoado, estando os médiuns e a assistência de costas para o altar, olhando em direção à porta de saída; inverte-se assim o sentido normal da sessão.

“Em primeiro lugar as cortinas do altar se fecham, o que denota uma ruptura entre os santos do congá e os exus que descem. Na minha casa a inversão da ordem religiosa é fortemente marcada; as cadeiras têm suas posições invertidas, o que obriga o público a voltar as costas para o altar. A entrada profana da sala do culto transforma-se em culto onde se manifestam as entidades”.⁶¹

A cortina que separa o altar da sala de culto acha-se fechada neste momento. Vem em seguida o ritual da defumação onde cada médium é defumado individualmente; algumas vezes esta cerimônia se estende à assistência, e cada fileira de bancos, onde se amontoa o público, é defumada separadamente, outras vezes somente os quatro cantos profanos da sala são purificados pela fumaça que escapa do turíbulo. O exorcismo dos maus fluidos é acompanhado por um cântico:

Corre, gira, Pai Ogum

⁶⁰ As análises de Roger Bastide, Cândido Procópio e Beatriz de Sousa nos permitem estabelecer um critério de classificação do culto umbandista. Para apreender a complexidade deste ritual, o consideramos como um gradiente religioso entre dois pólos: o mais ocidentalizado e o menos ocidentalizado. Estes dois conceitos se referem às diferentes posições que pode ocupar a prática religiosa dentro da sociedade brasileira. O pólo menos ocidentalizado se encontra mais próximo das práticas afro-brasileiras, enquanto o mais ocidentalizado tende a se distanciar. No pólo mais ocidentalizado, uma maior integração com a ideologia dominante; no pólo menos ocidentalizado esta integração se realiza de maneira menos pronunciada. No pólo menos ocidentalizado as filhas-de-santo vestem saias compridas superpostas que recobrem uma espécie de calça que desce até os joelhos: esta vestimenta típica de baiana é caracteriza dos cultos afro-brasileiros. No pólo mais ocidentalizado as mulheres vestem calças ou vestidos compridos brancos: observa-se uma simplificação da indumentária, o que torna a fabricação dos uniformes mais barata. Nesses terreiros os médiuns calçam geralmente tênis, rompendo assim com a tradição popular de dançar sem sapatos.

⁶¹ Entrevista: Ao pai-de-santo Juscelino de Ogum, da Tenda Caboclo Sete-Flechas no dia 12/01/2001.

*Filhos vêm se defumar
Umbanda tem fundamento
É preciso preparar
Cheiro incenso e benjoim
Alecrim e alfazema
Ah! Defumar filhos de fé
Com as ervas de Jurema.*

Quando o pai-de-santo termina de despachar os exus⁶², abrem-se as cortinas do altar; se por acaso Legba, senhor das trevas, não é homenageado, segue-se o ritual de defumação da sala.

Na tenda Caboclo Sete Flechas, antes do início da cerimônia religiosa, escuta-se o disco de Ave-Maria: durante este tempo os participantes e a assistência se recolhem silenciosamente numa atitude de respeito. Nota-se aí a influência kardecista⁶³, que transplantou certos hábitos para a tenda umbandista.

Reza-se em seguida o Pai-Nosso ou a Ave-Maria; algumas vezes o dirigente do culto, ou um fiel qualquer que possui o Dom da oratória, lê um texto onde geralmente se exalta o espírito de resignação e a prática da caridade.

Uma vez terminada as preces, abre-se realmente a sessão; canta-se então:

*Eu abro a nossa gira
Com Deus e Nossa Senhora
Eu abro a nossa gira
Samborê vem lá de Angola*

*Quem vem, quem vem lá de tão longe
São os guias que vêm trabalhar
Oh! dai-me forças pelo amor de Deus, meu Pai*

⁶² Analisando a posição de Exu na Umbanda-Quimbanda, Renato Ortiz chama a atenção para o fato de que a “sociedade global funciona como modelo de classificação; identificando-se a magia negra à magia do negro”, base do raciocínio que identifica Exu com o diabo o tente domesticá-lo através do Exu batizado, conclui que Exu é o que “resta de negro, de afro-brasileiro”, de “tradicional” na “moderna” sociedade brasileira, e que a tentativa da Umbanda de eliminar o mal (Exu) é uma tentativa de “desfazer-se dos antigos valores afro-brasileiros, para melhor se integrar na sociedade de classes” (Ortiz, 1978: 122).

⁶³ A influência kardecista na Umbanda, e notada a partir da leitura de alguns trechos de livros kardecista. Isso acontece no início da sessão, a onde os participantes debatem esses trechos com

Oh! dai-me forças para trabalhar.

Iniciam-se em seguida os cânticos que chamam os espíritos. Deve-se observar que os cantos umbandistas têm uma dupla função: eles louvam a existência e a manifestação das entidades espirituais, ao mesmo tempo que se impregnam de uma força mágica que tem o poder de atrair as divindades para o mundo dos homens.

Cada espírito tem seu ponto cantado⁶⁴; escutando a música que lhes é própria, ele responde ao chamado dos cânticos e desce para montar sobre seu cavalo.

O primeiro espírito que se manifesta é geralmente o do pai-de-santo, pois trata-se da autoridade máxima do terreiro, mas existe casos que somente os filhos vão incorporar.

“A exceção que o pai-de-santo não incorpora, é quando chega uma visita. É quer ser atendida por uma entidade, que se manifesta em um dos seus filhos da casa. Isto acontece em casos urgentes em que a pessoa precisa de ajuda da entidade, para resolver o seu problema. Mas somente aqueles filhos que estão preparados e desenvolvidos, que tem a permissão do pai-de-santo, para atender as pessoas que necessitam de ajuda”.⁶⁵

Evidentemente o ponto cantado difere segundo o tipo de espírito que é dono da cabeça do dirigente do terreiro. Caso o pai-de-santo tenha um auxiliar que se destaque dos outros, ou se existe um grupo de médiuns cuja mediunidade seja bastante desenvolvida, canta-se separadamente para os espíritos; um a um, os médiuns são incorporados por suas respectivas entidades espirituais. Porém, o que ocorre normalmente é que, após a descida do guia da casa, canta-se anonimamente aos caboclos, pretos-velhos ou crianças, isto dependendo do tipo de sessão que está sendo celebrada. Algumas vezes os cantos são divididos de acordo com as linhas da Umbanda.

alguns acontecimentos que ocorreu. Mas isso não ocorre em todos terreiros, somente aqueles que tem influência do kardecismo.

⁶⁴ Na Umbanda o ponto cantado tem como finalidade chamar as entidades para incorporar no médium, a também para subir. A também na Umbanda o ponto cabalístico, que tem como objetivo evocar as diferentes entidades, cada entidade de o seu ponto riscado.

⁶⁵ Entrevista: A filha de santo Maria da Silva Andrade, da Casa de Caridade Maria Baiana no dia 16/01/2001

“Na Umbanda tem sete linhas, é cada linha é composta de sete legiões, dirigidas por sete Orixás que não descem no corpo dos adeptos. As linhas formam redes de comunicação onde circulam as informações divinas. Cada linha é composta por um guardião e seis chefes de legiões, denominados intermediários diretos, que asseguram a intercomunicação sagrada com as demais vibrações. Os guardiões não são considerados como intermediários, seu papel é de preservar a unidade de cada linha”.⁶⁶

A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação desses, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é portanto o elemento central do culto, permitindo a descida dos espíritos do reino da luz, da corte de Aruanda, que cavalgam a montaria da qual eles são os senhores.

Na Umbanda as divindades negras não descem mais, nem dançam alegremente lado a lado com os homens; elas são substituídas por espíritos que cavalgam o corpo dos médiuns.

Em princípio existem quatro gêneros de espíritos que compõem o panteão umbandista; podemos agrupá-los em duas categorias: a) espíritos de luz: caboclos, pretos-velhos e crianças- eles formam o que certos umbandistas chamam de “triângulo da Umbanda”⁶⁷; b) espíritos das trevas- os exus. Esta divisão corresponde à concepção cristã que estabelece uma dicotomia entre o bem e o mal; enquanto os espíritos de luz trabalham unicamente para o bem, os “exus, em sua ambivalência”⁶⁸, podem realizar tanto o bem quanto o mal, mas representam sobretudo a dimensão das trevas.

⁶⁶ Entrevista: Ao pai-de-santo Juscelino de Ogum, da Tenda Caboclo Sete-Flechas no dia 23/01/2001

⁶⁷ Antônio, Alves Teixeira Neto. *Umbanda dos pretos-velhos*. Rio de Janeiro: Eco. 1965, p. 58.

⁶⁸ Segundo Cavalcanti Bandeira: “São situações que os próprios nomes definem, pois o exu-pagão é tido como o marginal da espiritualidade, sem luz, sem conhecimento da evolução, trabalhando na magia do mal e para o mal, em pleno reino da Quimbanda, sem que, necessariamente, não possa ser despertado para evoluir de condição. Já o exu-batizado, caracteristicamente definido como alma humana, sensibilizada pelo bem, palmilhando um caminho de evolução, trabalha, como se diz, para o bem, dentro do reino da Quimbanda, por ser força que ainda se ajusta ao meio, nele podendo intervir, como um policial que penetra nos antros de marginalidade” (Bandeira. 1970, 138). Exu se qualifica portanto como uma divindade ambivalente, podendo realizar tanto o bem quanto o mal; esta propriedade lhe confere o poder de interligar dois compartimentos religiosos: Umbanda/ Quimbanda. A Umbanda rejeita o exu-pagão, só admite os que tenham sido batizados.

Os caboclos são os espíritos de nossos antepassados índios que passaram depois da morte a militar na religião umbandista. Eles representam a “energia e a vitalidade”; podem-se encontrar facilmente estas características de arrojo no mimetismo do transe. A chegada de um caboclo vem sempre acompanhada de um grito forte que denota a energia e a força desta entidade espiritual: eles são espíritos indóceis, rebeldes (traços do selvagem?) que batem fortemente os punhos cerrados contra o peito à guisa de saudação.

Gostam de charuto e fumam muito durante as sessões religiosas. Os médiuns em transe encarnam assim a altivez e passeiam, cabeça erguida, numa atitude de orgulho e arrogância.

Os pretos-velhos são os espíritos dos antigos escravos negros que pela sua humildade tornaram-se participantes da “Lei da Umbanda”. Quando eles descem, o corpo do médium se curva, retorcendo-se como o de um velho esmagado pelo peso dos anos. Envolvido pelo espírito, o médium permanece nesta posição incômoda durante horas.

Em deferência à idade dos pretos-velhos lhes é oferecido sempre um banquinho onde eles podem repousar da fadiga espiritual; ficam assim sentados, fumando calmamente o cachimbo que tanto apreciam. Falam com uma voz rouca, mas suave, cheia de afeição, o que transmite uma sensação de segurança e familiaridade àqueles que vêm consultá-los.

Se os espíritos de caboclos celebram o homem adulto, o dos pretos-velhos, a velhice, as crianças, como o seu nome indica, introduzem no ciclo da vida o momento da infância. Elas representam a idéia de pureza e inocência, e dão ao culto umbandista uma dimensão de alegria e folguedo. Quando os espíritos das crianças descem, os médiuns adotam as atitudes de uma criança que ainda não sabe andar; engatinham pelo chão, choram, chupam o dedo e falam num linguajar infantil. Nesse momento, os auxiliares do culto lhes oferecem bonecas, brinquedos, apitos, objetos com os quais eles brincam alegremente uns com os outros. Frequentemente a assistência lhes oferta bombons, balas, doces, que eles comem avidamente com prazer infantil.

Na Umbanda, as crianças são espíritos individualizados, e a noção de um estado intermediário do transe se perdeu completamente.

As relações que se estabelecem entre os espíritos de crianças, caboclos e pretos-velhos reproduzem a linha de separação entre a infância e o mundo adulto. Na realidade, apesar de sua natureza sagrada, as crianças têm um papel pouco importante nas sessões de consultas, sendo estas reservadas principalmente às entidades mais velhas.

Os espíritos das crianças associam-se então a certos ritos de purificação, pois a vida é freqüentemente maculada pelo contágio com o mal. Assim, para limpar o terreiro depois de uma descida dos exus, chamam-se algumas vezes as crianças, que com seus sorrisos e folgedos inocentes purificam um possível resíduo do mal que esteve há pouco presente na forma de um espírito das trevas.

Indistintamente, os médiuns são incorporados pelas entidades espirituais: é a partir deste momento que os trabalhos realmente se iniciam. O público, que até então se mantinha numa atitude de espera, passa a participar da cerimônia litúrgica. O indivíduo deixa a parte profana da sala de culto e se dirige ao espaço sagrado onde as entidades trabalham.

Como o sagrado e o profano são zonas heterogêneas que se opõem, a passagem de um compartimento para outro deve ser feita com uma certa cautela. Para isso é necessária a execução de determinados ritos que demarcam a separação entre esses dois hemisférios. O indivíduo se descalça, tira os óculos e o relógio, simbolizando, desta forma, sua passagem do domínio do profano ao domínio do sagrado.

Durante as consultas, as pessoas expõem seus problemas particulares aos espíritos, variando os temas desde os problemas de saúde, finanças, desconsolo, até as desavenças amorosas e familiares.

Como as entidades falam numa linguagem estereotipada e rudimentar, muitas vezes o consultante nada compreende a respeito das prescrições mágico-religiosas; nesse caso, um cambono desempenha o papel de tradutor, servindo de intermediário entre o cliente e a força espiritual.

O passe é um tipo de prática mágica de origem espírita que tem por finalidade expulsar os maus fluidos do corpo das pessoas. Ele é de natureza essencialmente mecânica e situa-se aquém das consultas, pois o cliente não conversa com os espíritos.

“O passe tem a função de afastar influências negativas das pessoas. São realizados pelos pretos-velhos. É uma maneira de praticar o bem. Quando uma pessoa está tomando um passe, sempre tem um assistente para auxiliá-la. Isso deve-se ao linguajar dos pretos-velhos, que nem todas as pessoas entendem.”⁶⁹

Os indivíduos são colocados em frente ao médium que inicia imediatamente seu trabalho; o contato com o corpo profano lhes é penoso; eles fungam, crispam o rosto, como se os maus fluidos que emanam do consultante entrassem numa luta renhida contra a matéria divina. Com as mãos, eles alongam o corpo do fiel, as pernas, os braços, a cabeça, as costas, drenando para si os maus fluidos que ali repousam. Há portanto transferência de forças que se dirigem do transmissor (médium) ao receptor (divindade). Uma vez realizada a operação, o médium sacode fortemente suas mãos na direção da terra; desta forma, as faíscas do mal são absorvidas pelo solo sagrado.

Algumas vezes julga-se que o corpo do consultante encerra uma dose excessiva de maus fluidos: nesse caso, como se trata de um trabalho mais delicado, o espírito pede ajuda a outros médiuns que não estejam possuídos por suas respectivas divindades. Ele os coloca em contato com o pólo de energia maléfica e realiza a descarga; gritando, os “médiuns rolam pelo chão”, possuídos por esta corrente de caráter negativo⁷⁰. Trata-se evidentemente de uma possessão teatral, pois mesmo os cambonos, que normalmente não caem em transe, participam desta operação.

Durante o desenrolar da cerimônia religiosa “os cantos continuam, sem interrupção”; esta tarefa cabe aos curimbeiros, que não são, em nenhum momento, montados pelas divindades⁷¹.

Terminadas as consultas públicas nada mais resta a fazer, os espíritos cumpriram corretamente sua missão caritativa de atendimento aos homens e

⁶⁹ Entrevista: A filha de santo Maria da Silva Andrade, da Casa de Caridade Maria Baiana no dia 03/02/2001.

⁷⁰ Esta maneira de fazer a descarga da energia negativa, quase não é usada. Usa-se as entidades dos pretos-velhos, caboclos, e as crianças, para fazer a limpeza dos médiuns e do terreiro.

⁷¹ Os cantos na Umbanda, variam de terreiro para terreiro, alguns terreiros não usam instrumentos, mas sim, as palmas, batendo e girando para iniciar ou terminar a sessão. Já outros usam em sessões especiais.

preparam-se para voltar. Canta-se então para a subida das entidades que retornam ao reino de Aruanda:

*Quando o atabaque toca
Filho de Umbanda chora
Adeus, adeus, caboclo,
Filho de Umbanda, vá-se embora.*

A subida é efetuada normalmente na ordem inversa da descida, sendo o guia do pai-de-santo o último a partir. Rezam-se em seguida algumas preces, agradecendo a atenção divina; de costas voltados para o altar, canta-se ainda a Exu, que encerra a sessão.

Pode-se observar que as sessões umbandistas se caracterizam sobretudo pelo seu cunho pragmático, desenvolvendo-se o culto num sentido essencialmente utilitário. Nada é gratuito, os espíritos descem do além única e exclusivamente para ajudar nos negócios e problemas terrestres; é porque os homens necessitam da assistência divina que os deuses se interessam pela sorte humana.

O trabalho se realiza portanto em função do público; por outro lado, a assistência participa do culto na medida em que os umbandistas trabalham para ela. Dessa forma, a prática religiosa vincula-se à orientação doutrinária que concebe a caridade como fator de mobilidade espiritual. A Umbanda de caráter acentuadamente profano conforme os padrões católicos, convive de maneira mais estreita com a miséria da sociedade humana.

Descrições de alguns orixás

Exu: os filhos de Exu são agitados. Gente irônica, manhosa, perigosa, viril-o malandro do morro. É gente que fala fácil; sexualmente ativado. Gente de Exu adora a rua, adora a cachaça. E é gente muito rápida. Pensou, já fez. Gente de Exu é perturbada, vive tendo problema com a polícia. É gente perversa, matreira, que gosta de pegar as pessoas à traição. Tem que saber levar. Exu, pra bagunçar uma casa, só ele. Mas não guarda rancor.

Tipo mítico-geral: Ambivalente, inclinado à maldade, depravação e corrupção. Intriguento e egoísta.

Ogum: É briguento, conquistador. Gente de Ogum adora pisar nos outros. Não é do tipo carinhoso, mas, sendo irmão de Exu, é muito potente sexualmente. É guerreiro, mas é covarde: é o tipo do cara que bate na mulher. E é o tipo da mulher teimosa feito a peste. Ogum é sempre do contra. Vai sempre em frente: é ganancioso e autoritário. É do tipo: “que que é, não gostou?” quando se sente observado por alguém. Desconfiado. Apesar de amante da ordem e da organização, não é afeito ao trabalho intelectual.

Tipo mítico-geral: Violento, briguento, impulsivo. Obstinado, arrogante e indiscreto, sincero e franco.

Oxóssi: É o provedor. Mas trabalha hoje pra comer hoje; jamais fica rico. Gente de Oxóssi é desconfiada; está sempre à espreita. É solitário, gosta da solidão, de estar só. Mas não vive sem amor; precisa dele embora não confie no parceiro. Os filhos de Oxóssi são curiosos, observadores, percebem tudo com rapidez. Sentem-se os donos, bonitos, acham-se lindos e gostam do que é bom. São espontâneos. Um filho do Oxóssi é magro e quieto. Concorde agora e discorde depois.

Tipo mítico-geral: Esperto e rápido, sempre alerta. Curioso, hospitaleiro, amante da ordem. Sempre buscando coisas novas e novas moradias.

Omulu/ Obaluaiê: Gente pessimista. Deprimida e depressora. Aquele tipo que é capaz de baixar o astral, mas é um cara muito verdadeiro, muito na dele. Filhos de Omulu oscilam entre a docilidade e a rabugice. Povo de Omulu não fica

rico nunca, nem é guloso. Ruim, porém honesto. Não gosta de conversa. Convive com problemas de saúde. Acha que é sempre o sofredor, que ninguém o compreende. Gosta de tudo dentro da linha. Mas está sempre reclamando. É perverso e prestativo ao mesmo tempo.

Tipo mítico-geral: Masoquista, insatisfeito, mas que pode bem ser altruísta.

Xangô: O povo de Xangô é cheio de conversas. Adora o poder, mas são desajeitados. É difícil lidar com gente de Xangô. Como se sentem reis, são invejosos. Não têm meio-termo, e são de uma teimosia atroz. Xangô é justo à moda dele, pois ele visa sempre o poder. Adora hierarquia- quando está por cima. Os de Xangô são fisicamente fortes e têm tendência a enriquecer, como os de Oxum. É gente estourada. Um filho de Xangô gosta de ter muitos casos de amor. São intransigentes e não gostam do que não entendem. Eles sempre falam com você com um pé atrás. São gananciosas. São vaidosos, mas não sabem se vestir bem. Têm afinidade com engenheiros, juizes e professores. Fala pouco, escreve muito e age ocultamente.

Tipo mítico-geral: Voluntarioso e enérgico. Sedutor e amante da coerência. Severo, benevolente e com senso de justiça.

Oxum: Gente de Oxum é a vaidade, a coquetaria. É o padrão da mulher brasileira. Gosta de luxo, riqueza, pois Oxum é o orixá do ouro. Os homens de Oxum também são a vaidade em pessoa, às vezes vaidade puramente intelectual. Mas toda a gente de Oxum leva aquele tipo físico de formas arredondadas, o tipo quase gordinha. Gente de Oxum é extremamente sedutora, ardilosa no amor, mas acaba sempre sozinha. Adora uma pirraça. Oxum não leva desaforo para casa. Gente compulsiva economicamente (gosta de comprar muito, sem necessidade), mas que nunca fica na miséria. Há gente de Oxum meiga e gente sofredora; carinhosas umas, sofredoras outras. Não gostam de perder uma guerra, às vezes são falsas, mas dão ótimas amigas. É gente brava e fofoqueira. Excelentes feiticeiras.

Tipo mítico-geral: Pessoas graciosas, vaidosas, amorosas e voluptuosas, porém reservadas. Voluntariosas e desejosas de ascensão social.

Logun-Edé: Logun-Edé é metá-metá. Meio Oxóssi, meio Oxum. Inconstantes. Somem por seis meses e quando voltam dizem “Oi!”, como se

tivessem ido ali comprar cigarro. São pedantes, metidos, sabem que são bonitos, tiram proveito disso. Pessoas de Logun são amáveis, mas têm o nariz empinado. Logun gosta muito de viajar. Mas é um menino e não sabe direito o que quer na vida. Não ficam pobres. Inconstantes, são volúveis no amor.

Tipo mítico- geral: Leva características de Oxum e Oxóssi.

Oiá/Iansã: A palavra assanhada da língua portuguesa vem de Iansã, de uma tal baiana Maria de Iansã; precisa falar mais? Iansã é a sensualidade em pessoa. Gente de Iansã é tesuda, atacada. E é gente bonita, bonita de morrer. Adora usar o outro. Mas não admite traição e quando ama é capaz de ir ao inferno para defender o ser amado. É gente explosiva, inteligente, que bota pra quebrar. Só que o povo de Iansã é de gente metódica. São valentes, malcriadas e respondonas. Tem gente de Oiá incapaz de segurar a língua. Iansã precisa de uma segunda pessoa pra se sentir segura. Oiá só gosta de ouvir o que quer. Mas você pode contar com alguém de Oiá: se é amigo, é amigo. É espalhafatosa, está sempre festejando. Fala pelos cotovelos; quando intelectuais, são brilhantíssimas.

Tipo mítico-geral: audaciosas, dinâmicas, nervosas e irrequietas. Atrevidas, egoístas, corajosas e coléricas. Não se importam com a opinião alheia, mas não toleram a rivalidade. De intensa vida sexual.

Obá: Obá é mulher sofrida, sem atrativos, melancólica, infeliz, trabalhadeira. Gente de Obá trabalha feito burro de carga. Ao mesmo tempo guerreira. Povo de Obá é ingênuo, fácil de ser passado para trás. Pessoas boas, mas estabanadas. As mulheres de Obá sentem-se mal-amadas. Reclamam muito da vida. São excelentes empregadas domésticas. Agressivas e persistentes.

Tipo mítico-geral: Valorosas mas incompreendidas. Ciumentas e não correspondidas. Buscam satisfação material para compensar os insucessos afetivos.

Nanã: Gente de Nanã já nasce velha. Você vê uma criança de Nanã e ela está lá, sem brincar, fazendo suas coisinhas sem pressa, mas com determinação. Nanã é excelente pessoa mas, pisou no território dela, ela mata, ela se vinga. Agora, filhos de Nanã são leais, se você for leal a eles. Nanã mata o outro de pirraça, gosta muito de rogar praga. Podem ser volúveis. São muito trabalhadeiras.

Tipo mítico-geral: Calmas, benevolentes, gentis, equilibradas e seguras. Lentas no trabalho e dóceis com as crianças.

Iemanjá: Povo de Iemanjá. Eta, povo linguarudo! Nunca conte um segredo para um filho de Iemanjá. É gente supermaternal, mas é gente perigosa, traiçoeira e calculista, porque você nunca sabe o que uma pessoa de Iemanjá está pensando. Verdadeiras incógnitas. Sexualmente sem graça, aquele tipo sem sal. É povo briguento. Se você se põe nas mãos de alguém de Iemanjá, pode ficar tranqüilo: terá conselhos, orientação, mas sempre tratando você como filho. Filhos de Iemanjá ostentam uma calma aparente, só aparente. Gente chorona, perturbada. Apesar de fingidas, têm bom coração. São quitas e cansadas. É gente arisca. Perceptiva, sabe tudo que o outro está pensando. Podem ser boas psicólogas.

Tipo mítico-geral: Fortes, voluntariosas, protetoras e altivas. Maternais, justas, porém formais e incapazes de perdoar.

Oxalá-Oxaguiã: Todo orixá Funfun (branco) é lunático. Oxaguiã, o Oxalá jovem, tem tudo de Oxalufã, o velho, só que é guerreiro, briguento, agitado. Às vezes perde a razão e pisa no que tiver na frente. De repente, fica parado, pensativo. É valente e detesta perder uma parada. Gente de Oxaguiã é muito organizada- só que a ordem sempre está na cabeça deles e a gente não percebe. Detestam ser criticados. Oxaguiã dá filhos guerreiros, lutadores. São mentirosos e gostam de ser donos do pedaço. São fechados e nunca dizem o que sentem, mas quando se apaixonam, se apaixonam mesmo. Oxaguiã é brasa escondida. Se ofendida, levanta com uma ira que você não sabe. Gente de Oxaguiã não cai, vai à luta. Não gostam de luxo, vestem-se com simplicidade. Às vezes cismam que nada está bom. Quando você vai com o milho, Oxaguiã já vem com o fubá.

Oxalá-Oxalufã: Pessoa de Oxalufã, Oxalá velho, é fria, lenta e lerda. Mas gente de Oxalá é brilhante, apesar da calma. Gente de Oxalufã chega sempre atrasado, mas são portadores de grande bondade- desde que eles possam mandar, dar a última palavra. Gente de Oxalá fica com muita raiva, mas é passageira, sempre acaba perdendo. Oxalufã é uma pessoa muito simples, mas sabe ser teimoso e ruim. o povo de Oxalufã é sovina, não dá até-logo pra não gastar a mão. Ranzinzas, chatos, fofoqueiros. Entendem de tudo... eta gente convencida! Difícil achar alguém que faça alguma coisa para eles.

Não gostam de ensinar; quando ensinam, ensinam errado. Têm um brilho estranho nos olhos.

Tipo mítico-geral: Calmas, teimosas, respeitáveis. Reservadas e resignadas.

Vimos que os tipos orixá-pessoa contemplam uma variedade de virtudes e defeitos. Servem para justificar as ações do filho. Mas os tipos não são tão definitivamente claros. Há uma grande flexibilidade que permite a alguém ser tanto de Iemanjá como de Obá, de Nanã etc. Em geral, também conta na definição do orixá da pessoa o interesse da casa em cultuar tal ou qual orixá.

O pai-de-santo dirá: todo orixá tem seu lado bom e seu lado ruim, e todo homem e toda mulher tem seu lado bom seu lado ruim. e isso está inscrito no destino da pessoa.

O interessante é que, não importa qual seja o seu orixá, o iniciado, e também o cliente, acaba sempre encontrando no tipo-orixá do seu santo justificativas para suas ações e modos de ser. Que já é tempo de erradicar o sentimento de culpa, como queria a psicanálise.

Essas virtudes e defeitos, esses modos de ser, são constantemente referidos aos mitos e lendas dos orixás, quer aprendidos por tradição oral, quer aprendidos por meio de publicações etnográficas e religiosas.⁷²

⁷² As obras de Verger são muito apreciadas pelos pais-de-santo, que se valem também de uma literatura religiosa, isto mais no candomblé do que na Umbanda, são vendidas nas casas de objetos de culto, em que se reproduzem mitos e lendas, assim como fórmulas rituais, muitas vezes extraídos claramente de Verger, Bastide e outros autores, mas especialmente de Verger.

As diferenças entre a Umbanda e o Candomblé:

Panteão:

Candomblé: Predomínio de um número menor de entidades circunscritas à divindades de origem africana (orixás, voduns, inquices), erês (espíritos infantis) e eventualmente cablocos (espíritos ameríndios).

Umbanda: Predomínio de um número maior de entidades agrupadas por linhas ou falanges como as dos orixás, caboclos, pretos-velhos, erês, exus, pombagiras, ciganas, marinheiros, zé-pilinha, baianos, cangaceiros, etc.

Finalidades do culto às Divindades:

Candomblé: Serem louvadas, aproximação dos homens às divindades; equilíbrio e fortalecimento do homem.

Umbanda: Desenvolvimento espiritual dos médiuns e das divindades (da escala mais baixa, representada pelos exus, à mais alta, representada pelos orixás), influência do kardecismo.

Transe:

Candomblé: Declarado inconsciente e legitimamente aceito somente após a iniciação do fiel para um número reduzido de entidades.

Umbanda: Declarado semiconsciente e permitido para um número maior de entidades, na medida do desenvolvimento mediúnico do fiel.

Iniciação:

Candomblé: Condição básica para o ingresso legítimo no culto. Segregação do fiel por um longo período; raspagem total da cabeça; sacrifício animal e oferendas rituais. Grande número de preceitos.

Umbanda: Existe, mas não como condição básica para o pertencimento ao culto; camarinha: segregação do fiel por um período curto, raspagem parcial da cabeça (não obrigatória), sacrifício animal (não obrigatório) e oferendas rituais. Predomínio do batismo, realizado na cachoeira, no mar ou através de entregas de oferendas na mata.

Processos Divinatórios: Modos de comunicação com os Deuses:

Candomblé: Predomínio do jogo de búzios realizado somente pelo pai-de-santo (sem necessidade do transe) que recomenda os ebós ou despachos para a resolução dos problemas do consulente.

Umbanda: Predomínio do diálogo direto entre os consulentes e as divindades que dão passes ou receitam trabalhos.

Hierarquia:

Candomblé: Estabelecida a partir do tempo de iniciação e da ocupação de cargos religiosos definidos. Fundamental na organização sócio-religiosa do grupo.

Umbanda: Estabelecida a partir da capacidade de liderança religiosa dos médiuns e de seus guias. Importância da ordem burocrática.

Música ritual:

Candomblé: Predomínio de cantigas contendo expressões de origem africana. Acompanhamento executado por três atabaques percutidos somente pelos alabês (iniciação do sexo masculino que não entram em transe).

Umbanda: Predomínio de pontos cantados em português acompanhados por palmas ou pelas curimbas (atabaques), sem número fixo, que podem ser percutidos por adeptos (curimbeiros) de ambos os sexos.

Dança Ritual:

Candomblé: Formação obrigatória da roda de santo (disposição dos adeptos na forma circular que dançam em sentido anti-horário). Predomínio de expressões coreográficas preestabelecidas, que identificam cada divindade ou momento ritual.

Umbanda: Não obrigatoriedade da formação da roda de santo. Disposição dos adeptos em fileiras paralelas. Predomínio de uma maior liberdade de expressão da linguagem gestual nas danças que identificam as divindades.

Considerações finais

O estudo foi realizado para mostrar que, apesar das transformações sócio-econômicas decorridas nos últimos anos, traços e comportamentos culturais denominados tradicionais subsistem no seio da chamada sociedade moderna. Com efeito, a transformação de uma sociedade tradicional em uma sociedade industrial não é um processo cumulativo, onde novas variáveis são adicionadas à estrutura anterior. Existe, na realidade, todo um jogo dialético que opõe ao mesmo tempo a nova e a velha estrutura.

Mesmo que a sociedade brasileira se urbanize, se industrialize e consolide sua divisão em classes, observam-se na esfera cultural, operações que não são meros reflexos da infra-estrutura. A ideologia umbandista conserva e transforma os elementos culturais afro-brasileiros dentro de uma sociedade moderna; dessa forma existe ruptura, esquecimento e reinterpretação dos antigos valores tradicionais.

A análise da religião nos permite encontrar no seio da empresa umbandista operações do tipo codificação das crenças e dos ritos, normalização do produto religioso, centralização e burocratização do culto.

Vimos que na Umbanda, a magia se disfarça sob a forma de um novo discurso, cultivado e pseudocientífico. Nesse sentido podemos afirmar que ela se torna mais eficaz, uma vez que é concebida nos termos de um discurso socialmente legítimo. É claro que as práticas mágicas se transformam, mas sua essência permanece a mesma.

O estudo aponta que a Umbanda é uma religião essencialmente urbana, seu crescimento é até mesmo paralelo ao crescimento dos grandes centros urbanos brasileiros. A cidade é, por assim dizer, o local privilegiado de florescimento da religião umbandista.

Ao demonstrar como se efetuou a integração e legitimação da religião umbandista, no seio da sociedade brasileira, constatamos que a religião umbandista se legitimou, na medida em que a Umbanda integra os valores propostos pela sociedade.

Ao refletirmos sobre os questionamentos iniciais, que nos possibilitaram delinear os caminhos para a realização desta pesquisa, concluímos que, dada a amplitude do tema, não nos foi possível estabelecer uma série de outros questionamentos suscitados, e também porque extrapolaria os objetivos de um trabalho monográfico.

Ao nos indagarmos quanto aos objetivos da pesquisa acreditamos que, mesmo não sendo possível uma discussão mais amadurecida acerca do objeto, pudemos vislumbrar um rico campo que abriga inúmeras possibilidades para a continuação de investigações nesta área e, é o que pretendemos fazer por mais algum tempo.

Inédita neste campo, no contexto local, vemos esta pesquisa como uma contribuição pelo fato de tentar resgatar aspectos até então considerados sem importância, e de participar de forma considerável na abertura de novos campos de investigação.

Se uma das propostas do trabalho monográfico no Curso de História é a de um exercício preliminar ao ofício de historiador, posso afirmar que foi alcançado. Exercício extremamente profícuo, pois possibilitou-nos o contato com diversas fontes. Ressaltando que o depoimento oral foi de fundamental importância ao propiciar um diálogo com outras fontes e, o que é mais relevante, é o fato de levar em consideração as motivações, anseios, ações e pensamentos dos sujeitos pesquisados.

Através do estudo bibliográfico e do contato direto com os praticantes do culto e, com os rituais, foi possível desmistificar algumas idéias sobre o culto. Podemos seguramente afirmar que, a atuação das práticas umbandistas têm contribuído de forma considerável na efetivação de pessoas, ainda tímidas, rumo às transformações em todas as instâncias do social.

Fontes arroladas:

- .Relação de endereços das casas de culto;
- .Tenda Caboclo Sete Fechas;
- .Fotografias;
- .Biblioteca da UFU;

- .Coleção de periódicos Planeta;
- .Entrevista com Pai Juscelino de Ogum da Tenda Caboclo Sete Flechas;
- .Entrevista com a filha de Santo Maria da Silva Andrade da Casa de Caridade Maria Baiana;
- .Entrevista com o pai pequeno Antônio da Silva da Tenda Caboclo Sete Flechas;
- .Entrevista com freqüentador Carlos Barbosa Franco da Tenda Caboclo Sete Flechas;

Vocabulário

Assentamento: conjunto de rituais que representam os orixás e onde reside sua força.

Batuque: designação genérica de danças negras profanas; em alguns lugares, nome dado aos cultos afro-brasileiros.

Candomblé: nome originalmente dado a danças profanas e/ ou religiosas dos escravos. Passou a designar o culto dos orixás tal como é praticado em terreiros, principalmente de tradição nagô.

Demanda: desavença interpessoal que se transfere, por meio de oferendas, a determinadas entidades espirituais, que passam a atuar como intermediários e atores do conflito.

Descarrego: conjunto de ritos, incluindo passes, destinado a afastar um encosto ou neutralizar sua influência; o mesmo que sacudimento.

Despacho: oferenda ritual a orixás ou entidades de umbanda, cujo objetivo é obter proteção, render-lhes homenagem, iniciar ou defender-se de uma demanda etc.

Encosto: espírito de morto ainda preso à matéria e que produz perturbações nas pessoas em que encosta. O mesmo que alma penada, na tradição do catolicismo popular.

Gira: cerimônia rotineira semanal, de culto às entidades umbandistas.

- de desenvolvimento: iniciação progressiva dos médiuns para aprenderem a controlar o próprio transe.
- de trabalho ou caridade: culto público onde as entidades se incorporam nos médiuns para atenderem aos consulentes; o mesmo que sessão, trabalho.

Guias: entidades espirituais agrupadas nas sete linhas da Umbanda e que se incorporam nos médiuns (caboclos, pretos-velhos, ciganos, baianos etc.). No feminino, guia designa o calor que os iniciados usam, nas cores de seus orixás ou entidades protetoras.

Linhagem: linha de descendência construída a partir ou em função de um ancestral comum.

Macumba: designação genérica e depreciativa dos cultos afro-brasileiros.

Mediunidade: predisposição e, quando trabalhada, capacidade para servir de intermediação entre a esfera do sobrenatural e o mundo dos mortais através da incorporação de espíritos de pessoas mortas ou entidades espirituais.

Obsessão: perturbação que se manifesta numa pessoa totalmente dominada por um encosto.

Orixás: divindades do panteão nagô que representam forças da natureza, atividades sociais e econômicas, virtudes e paixões. Determinados orixás, reinterpretados como vibrações, presidem algumas das sete linhas da Umbanda. Os mais conhecidos são Olurum (o Deus supremo), Oxalá, Nanã, Iemanjá, Oxum, Iansã, Obá, Xangô, Oxóssi, Ogum, Oxumarê, Omulu, Ossãe, Logunedé, Ifá, Exu.

Pajelança: culto de origem indígena.

Passe: espécie de exorcismo feito pelo médium, em transe, destinado afastar influências negativas deixadas por encostos, demandas etc. e transmitir energia espiritual aos afetados.

Ponto cantado: cantiga em homenagem às entidades.

- de descida: destina-se a chamar a entidade para se incorporar no médium.
- de subida: convite a deixá-lo.

Ponto riscado: diagrama desenhado com sinais cabalísticos que identifica e evoca as diferentes entidades.

Possessão: forma de contato com o sobrenatural através da incorporação de entidades espirituais nos iniciados que, momentaneamente despojados de suas características individuais, passam a agir sob a influência daquelas entidades; em alguns contextos, o mesmo que transe.

Terreiro: local do culto; tenda, centro; no candomblé, roça, ilê.

Toque: nome popular da cerimônia, com danças e cânticos, em homenagem aos orixás, no candomblé.

Umbanda: religião mediúnica formada a partir de elementos doutrinários e rituais de cultos africanos, indígenas, espiritismo kardecista, catolicismo e

baseada na incorporação, nos iniciados, de entidades espirituais (caboclos, pretos-velhos etc.) agrupados em linhas e falanges.

Bibliografia

- ANTÔNIO, ALVES TEIXEIRA NETO. *Umbanda dos pretos-velhos*. Rio de Janeiro: Eco, 1965.
- BANDEIRA, CAVALCANTI. *O Que é a Umbanda*. Rio de Janeiro: Eco, 1970.
- BASTIDE, ROGER. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1971.
- BASTIDE, ROGER. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- BASTIDE, ROGER. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional, 1978.
- BIRMAN, PATRÍCIA. *O que é Umbanda?* São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos)
- BOSI, E. *Memória e Sociedade – Lembranças de Velhos*. São Paulo: Quatro, 1979.
- BROWN, DIANA. Uma história da Umbanda no Rio. In: *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro: ISEER e Marco Zero, 1987.
- BROWN, DIANA. *O papel histórico da classe média na Umbanda. Religião e Sociedade*. São Paulo: Hucitec, 1977.
- CACCIATORE, OLGA G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- CAMARGO, CÂNDIDO P. F. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CARNEIRO, EDISON. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- CAVALCANTI, MARIA LAURA VIVEIROS DE CASTRO. “Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda”. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro: CER/ISEER, 1986.
- CHATIER, ROGER. *História cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1998.
- DANTAS, BEATRIZ GÓIS. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

- DURHEIM, EMÍLE. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- FREYRE, GIBERTO. *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.
- GEERTZ, CLIFORD. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- LAPASSADE, GEORGES. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- LUZ, MARCO AURÉLIO. *Cultura negra e ideologia do recalque*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- MAGNANI, JOSÉ G. CANTOR. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.
- Montenegro, Antônio T. *História Oral e Memória*. São Paulo: Contexto, 1992.
- NEGRÃO, LÍSIAS. *A Umbanda como expressão de religiosidade popular. Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- ORTIZ, RENATO. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- ORTIZ, RENATO. “Ética, Poder e política: Umbanda, um Mito – Ideologia”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Campus, 1984.
- PORTELLI, ALESSANDRO. *Forma e Significado na História Oral. A Pesquisa como um Experimento em Igualdade*. São Paulo: Educ, 1997.
- PORTELLI, ALESSANDRO. *O que Faz a História Oral Diferente*. São Paulo: Educ, 1997.
- PRANDI, J. REGINALDO. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.
- RAMOS, ARTHUR. *O negro brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1940.
- RODRIGUES, RAIMUNDO NINA. *O animismo Fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- SILVA, VAGNER GONÇALVES DA SILVA. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- THOMPSON, E. P. *A voz do Passado, história Oral*. Trad. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

VALENTE, WALDEMAR. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1977.

VELHO, IVONNE M. *Guerra de orixá*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

KARDEC, ALLAN. O livro dos Espíritos: Princípios da doutrina espírita. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1981.