

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

**“SÃO MUITAS BANDAS EM UMA SÓ”**

**Identidade religiosa na Umbanda – Estudo de caso na casa “O Além dos Orixás”:  
Contagem/MG.**

Bruno Rodrigo Dutra

Belo Horizonte

2011

BRUNO RODRIGO DUTRA

**“SÃO MUITAS BANDAS EM UMA SÓ”**

**Identidade religiosa na Umbanda – Estudo de caso na casa “O Além dos Orixás”:**

**Contagem/MG.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para o título de mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Mauro Passos.

Belo Horizonte

2011

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

D978s      Dutra, Bruno Rodrigo  
              “São muitas bandas em uma só”: identidade religiosa na Umbanda: estudo de caso na casa “O Além dos Orixás”: Contagem/MG / Bruno Rodrigo Dutra. Belo Horizonte, 2011.  
              130f.

              Orientador: Mauro Passos  
              Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
              Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

              1. Umbanda. 2. Identidade. 3. Rituais. I. Passos, Mauro. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDU: 299.6

**BRUNO RODRIGO DUTRA**

**“SÃO MUITAS BANDAS EM UMA SÓ”**

**Identidade religiosa na Umbanda – Estudo de caso na casa “O Além dos Orixás”:**

**Contagem/MG.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para o título de mestre em Ciências da Religião.

---

Prof. Dr. Mauro Passos (Orientador) - PUC Minas

---

Prof. Dr. Amauri Carlos - PUC Minas

---

Prof. Dr. Volney Berkenbrock – UFJF

Belo Horizonte, 14 de julho de 2011.

*À Ana Maria e à Altaíres.  
À memória de Firmo Alves de Freitas e de Marciana Dutra.  
Sou um pouco de cada um de vocês.*

## **AGRADECIMENTOS**

Faço-o, primeiramente, ao prof. Dr. Mauro Passos, pela dedicação e os valiosos apontamentos intelectuais. Especialmente, por ter me acalmado em muitos momentos sem, no entanto, deixar-me afrouxar durante a pesquisa.

Faço-o a Mãe Norma, pela delicadeza e presteza com que me recebeu em sua casa de Umbanda todas as vezes que precisei, pelo carinho a mim dispensado e aos bons e sábios conselhos de uma verdadeira mãe e sacerdotisa.

Faço-o às Filhas de santo Maria Elisa e Ana por me receberem na casa de Umbanda de Mãe Norma sempre com um sorriso no rosto, de dispensarem um pouco de seu tempo para uma conversa informal, mas que foi de grande valia; pausando seu trabalho para “fumar um cigarrinho” e dividir seu conhecimento, o que muito contribuiu com este trabalho.

Faço-o a Ema Maria, colega de trabalho, professora primorosa que, com toda a paciência e dedicação me passou muito do seu conhecimento sobre a Umbanda, e sempre que precisei estive de braços abertos tanto para contribuir com este trabalho, como para dar suporte espiritual.

Faço-o ao Bruno Duarte pelo incentivo incondicional, pelo companheirismo, pelas discussões sobre o tema, pela companhia em alguns momentos em campo, pelas valiosas observações e especialmente pelas correções que foram imprescindíveis em nosso trabalho.

Faço-o a família querida, que em todos os momentos me apoiaram, suportaram meus momentos de nervosismo extremo, minhas divagações e preocupações. Faço-o especialmente a querida irmã Anna Paolla pelo companheirismo em quase todos os momentos, especialmente nos mais árduos. Ao meu querido irmão João Paulo, por ter dispensado tantas madrugadas com conversas tão carinhosas que suavizavam as preocupações de meu coração.

Faço-o à casa de Umbanda “O Além dos Orixás”, por ter me recebido.

Faço-o aos colegas: Eliane e Lourdes por serem tão carinhosas e necessárias em minha caminhada e a todos os amigos, que compreenderam a necessidade de me afastar por um período para me dedicar à pesquisa.

*“... Se toda estrela cadente  
Cai pra fazer sentido  
E todo mito  
Quer ter carne aqui  
A ciência não se ensina  
A ciência insemina  
A ciência em si...”*  
(A ciência em si – Gilberto Gil)

*“... Revejo nessa hora tudo que aprendi, memória não morrerá.”*  
(Sentinela – Milton Nascimento e Fernando Brant)

## RESUMO

A sociedade brasileira é marcada pelo encontro de múltiplas culturas, contradições e grande diversidade étnica. A religião e as tradições religiosas são importantes aspectos para a compreensão deste mosaico cultural. Este trabalho pretende analisar a formação da identidade religiosa na Umbanda, a partir do estudo de uma casa em Contagem, Minas Gerais, conhecida como “O Além dos Orixás”. Analisa a cultura brasileira a partir da leitura de clássicos da história e da sociologia e busca compreender o papel do fenômeno religioso e sua contribuição na preservação das tradições populares. Apresenta um quadro da situação da cultura afro-brasileira, especialmente no que concerne a religião, onde elementos do Candomblé e da Umbanda foram utilizados. Mesmo sendo uma religião de múltipla composição histórica, faz uma análise histórica da constituição da Umbanda e seu desenvolvimento na sociedade. Além da compreensão histórica, foram observados e analisados alguns elementos próprios da cultura afro-brasileira presentes na Umbanda, bem como os componentes do catolicismo e das religiões indígenas. A verificação do *corpus* religioso próprio da Umbanda é importante para sua compreensão e especialmente para a análise de certos elementos míticos ali presentes. Neste aspecto, os depoimentos e observações *in loco* são importantes instrumentos de análise. A análise de elementos simbólicos da casa “O Além dos Orixás” são importantes elementos para a compreensão da identidade, especialmente no que se refere a aspectos particulares dos cantos, musicalidade, as festas e o momento ímpar da possessão mística, que são pontos fundamentais na compreensão da formação identitária na Umbanda.

Palavras-chave: Umbanda. Identidade. Ritual. Ressignificação.

## ABSTRACT

Brazilian society is marked the meeting of multiple cultures, contradictions, and great ethnic diversity. Religion and religious traditions are important aspects to understand this culture mosaic. This study aims to examine the formation of religious identity in Umbanda, as the study of house in Contagem, Minas Gerais, known as “O Além dos Orixás”. Analyze the Brazilian culture from reading the classics of history and sociology and seeks to understand the role of religious phenomena and their the preservation of popular traditions. Presents a picture of the status of African-Brazilian culture, especially when it comes to religion, where elements of Candomblé and Umbanda were used. Even being a religion of multiple historical composition, makes a historical analysis of the constitution of Umbanda and development in society. In addition to the peculiar culture African-Brazilian Umbanda at present, as well as the components of Catholicism and indigenous religions. The verification of the *corpus* of the Umbanda religion itself is important for your understanding and especially for the analysis of certain mystic elements present there. In this respect, the testimony and in situation observations are important analytical tools. The analysis of symbolic elements of the house “O Além dos Orixás” are important elements for the understanding of identity, especially with regard to particular aspects of the songs, musicianship, festivals and unique moments of mystical possession, which are key to understanding of identity formation in Umbanda.

Key-words: Umbanda. Identity. Ritual. Reframing.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Estatuetas de Preto e Preta-Velha presente na casa “O Além dos Orixás.”

Figura 02: Imagens de diversos Caboclos em “casa” própria

Figura 03: Imagem de Boiadeiro.

Figura 04: Estatuetas de Caboclos.

Figura 05: Representação de Zé-Pelintra, com suas vestimentas tradicionais e um copo em uma das mãos.

Figura 06: Imagem de uma Pombagiras.

Figura 07: Salão da assistência. Note na parede a presença de imagens de santos católicos.

Figura 08: Pequeno altar dos seres das águas. Vê-se Iemanjá, o Marinheiro, a sereia, seu barquinho com os presentes e um São Jorge.

Figura 09: Representação de Oxalá.

Figura 10: Imagens católicas na parede da casa.

Figura 11: Imagens católicas na parede da casa.

Figura 12 – Atabaques tampados.

Figura 13 – Pequeno altar localizado no abassê.

Figura 14 – Representação (pontos riscados) dos Orixás da Umbanda.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
1.1 As interfaces do tema .....	10
1.2 A Umbanda e a cultura. ....	12
1.3 O lugar e o papel das questões.....	16
1.5 Um quadro de referências: notas metodológicas.....	17
1.6 O painel da pesquisa – organização e plano.....	19
<b>2 CULTURA BRASILEIRA E UMBANDA: APONTAMENTOS SÓCIO-CULTURAIS E FORMATIVOS DA UMBANDA</b> .....	<b>21</b>
2.1 A formação sociocultural brasileira.....	24
2.2 Apontamentos a respeito da formação histórica da Umbanda no Brasil.....	32
<b>3 A UMBANDA NO BRASIL</b> .....	<b>44</b>
3.1 Campo religioso brasileiro - A presença das religiões de matriz afro-brasileira: Rupturas, transformações e reafirmações.....	44
3.2 O <i>corpus</i> religioso Umbandista.....	49
3.2.1 Podemos categorizar?.....	49
3.3 Mito e rito .....	51
3.3.1 O universo mítico, simbólico e ritualístico umbandista – Considerações .....	56
<b>4 IDENTIDADE RELIGIOSA E CONTEMPORANEIDADE</b> .....	<b>67</b>
4.1 O que se entende por identidade religiosa?.....	68
4.2 O moinho do mundo: questões sobre o mundo contemporâneo. ....	73
4.3 Um veleiro sem leme? Como se conjugam as identidade religiosas atualmente?.....	75
4.4 Identidade religiosa umbandista – aspectos gerais.....	77
<b>5 A CASA “O ALÉM DOS ORIXÁS: ASPECTOS IDENTITÁRIOS</b> .....	<b>83</b>
5.1 Apresentação da casa “O Além dos Orixás” .....	83
Figura 09: Representação de Oxalá.....	88
5.2 “A coisa mais linda que aconteceu na minha vida foi a minha Umbanda...” – Identidade na casa de Mãe-Norma. ....	92
5.2.1 “Hoje tem festa”: a especificidade das festas no culto umbandista. ....	97
5.2.3 “Baixou o santo”: aspectos do transe místico. ....	104
<b>6 CONCLUSÃO</b> .....	<b>110</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>114</b>
<b>APÊNDICE</b> .....	<b>119</b>

# 1 INTRODUÇÃO

## 1.1 As interfaces do tema

Desde criança, em anos idos, sempre tive curiosidade com as coisas do “além”, com o desconhecido. Gostava de estar envolto em velas, imagens sacras católicas e orações de minha avó, que sempre me dizia da importância de se observar a religião. Senhora de extrema simplicidade, ensinava-me a identificar os santos pelas imagens, me levava às missas e procissões e me cobria com todos os cuidados. Foi ela quem, em certo momento, me ensinou uma oração simples e singela, de domínio popular, a qual nunca me esqueci: “Jesus Cristo pequenino/Quando Deus era menino/Sete luzes me iluminam/Sete anjos me acompanham/Jesus Cristo é meu padrinho/Nossa Senhora é minha madrinha/Que me fez essa cruz na testa/Pro demônio não me atentar/Nem de noite, nem de dia/Nem na hora da minha morte. Amém.” Essa simples oração ficou em minha memória e sempre me acompanhou em meus momentos mais privados de medo e angústia. E este foi um dos tantos outros estímulos que tive em toda a minha vida para conhecer a religiosidade popular.

Sentia a maior alegria em épocas das festas de junho e julho, as cantorias nas igrejas, a criançada brincando e cantando e comilança sempre farta. E mesmo com todo o fervor católico de minha família, fomos levados ao espiritismo kardecista. Eu já na adolescência tive conhecimento de uma outra maneira de encontrar e compreender Deus. Mas uma coisa sempre me incomodava: faltava algo ali, era tudo muito sério, sem aquele apelo dramático das imagens, com pouca alegria. E com a mocidade chegando, gradativamente fui me afastando do espiritismo.

Ingressei no curso de história do Centro Universitário de Belo Horizonte em 2002 e ali sim, me sentia em casa. As discussões sobre as questões sociais, as leituras e seminários (a literatura marxista era a que mais me agradava); tudo foi me levando a criar certa criticidade frente à realidade social.

Pouco mais de um ano após entrar para o curso, descobri o grupo de danças afro-brasileiras da instituição e me apaixonei pela música, pela força dos tambores e dos movimentos firmes e ritmados, que explodiam em energia e invadiam meu coração. Não pensei duas vezes, logo que saiu o edital de convocação de testes, me inscrevi e fui selecionado. Como era prepotente! O fervor da juventude nos faz crer que muito sabemos e quando nos deparamos com a realidade e a diversidade, percebemos que sábio é aquele que quieta, observa e continua a observar. Pensava que conhecia sobre cultura brasileira, e

descobri que por trás dos poucos livros que havia lido, havia uma multiplicidade cultural maravilhosa que ainda estava prestes a conhecer.

Neste grupo de dança, ingressei, como diria a expressão popular “de gaiato”, pois pouco sabia sobre a cultura afro. Mesmo estudando, na prática, meu entendimento estava coberto pelo véu do preconceito que impedia que eu visse os movimentos das danças africanas como elemento cultural. Aprendi que aquilo era coisa ruim, coisa do demônio, coisa feia, que nem se podia fazer. Fui com o tempo, me acostumando com os movimentos e com a deliciosa música que saía das congas “sagradas” do mestre Marcinho – este era o nome do querido percussionista – que pude conhecer melhor, na prática, um pouco da cultura afro-brasileira. Estava no grupo, aprendendo os movimentos, conhecendo pessoas, novas técnicas, me aprimorando. Já era bolsista do grupo de dança afro do Uni BH.

Mas como o tempo nos prega peças, aconteceu o que não esperávamos. A grande e saudosa dançarina Marlene Silva, coreógrafa e responsável pelo grupo, precisou se afastar devido a um sério problema em seus joelhos que foi adquirido durante os longos anos de sua vida e devido à idade avançada em que se encontrava. Foi assim que o Departamento de Cultura do Uni BH, convidou a todos os integrantes para uma reunião e nos anunciou o fim do grupo. Foi um golpe fatal. Todos aqueles jovens que já estavam apaixonados pela dança, perderiam o momento, a convivência e a delícia de estar aprendendo os movimentos das danças afro. Entretanto, não nos fizemos de rogados. Solicitamos ao maestro Márcio Miranda, então diretor do departamento, uma chance para que não deixássemos que o grupo morresse. Ele aceitou, mas com uma condição: que montássemos um espetáculo para que fosse apresentado ainda naquele ano (um prazo de aproximadamente cinco meses), durante o Festival de Inverno da instituição. Abraçamos a causa e começamos o trabalho.

Foi um dos períodos mais frutíferos de minha vida e, acredito, da vida de todos os demais. Dedicamo-nos quase que exclusivamente a este trabalho. Decidido o tema – Chico Rey -, nos dividimos e fomos às pesquisas. Como era estudante de história, me dediquei, em companhia de um pequeno grupo, às pesquisas históricas e me apaixonei pelo tema da escravidão e especialmente pela cultura africana no Brasil. Fizemos pesquisas de ritmo e de movimento. Foi aí que me esbarrei com o tema com que de fato me dedicaria de vez: a religiosidade afro-brasileira. Era inevitável, uma vez que os movimentos que utilizávamos no espetáculo foram basicamente retiradas dos rituais de Candomblé e, claro, das aulas que tivemos com Marlene Silva.

E a vitória, muito suada, foi atingida. Conseguimos, dentro do prazo estabelecido montar o espetáculo e apresentamos de forma impecável, no Festival de Inverno do Uni BH no ano de 2004. A partir daí, cada um dos membros se dedicou a algum tema, não exatamente sobre a cultura afro-brasileira. Mas eu estava ávido para conhecer melhor o Candomblé e fui às pesquisas, verifiquei vários livros dos clássicos, como Arthur Ramos, Edson Carneiro e Roger Bastide. Percebi que muitos já se dedicavam ao estudo desta religião. Muitas pessoas, desde criança, me falavam e me apavoravam: A macumba. Fui novamente às pesquisas e tive precisa ajuda da querida professora Núbia Braga Ribeiro que me apoiou e me deu valiosa assessoria. Procurei saber onde estavam os terreiros e tive acesso a um deles. Mesmo receoso, me dirigi, a um ritual. Fiquei encantado. Era isso que eu queria. A música, as danças e aquela quantidade de coisas diferentes, entidades que não encontrara nos Candomblés, mas que ali me pareciam muito familiares. Tive curiosidade e queria saber mais e mais. Mas quanto mais me envolvia na leitura mais questões me vinham à cabeça.

Decidi parar um pouco. Precisava de apoio e fora da universidade – me formei em 2006 -, ficava cada vez mais difícil. Mas não parei. Continuei a frequentar casas de Umbanda, muitas vezes escondido, pois tinha receio do que os “outros iam falar”. Mas conheci uma senhora, professora primária da mesma escola onde leciono, chamada Ema Maria, que teve a coragem de se dizer, com visível orgulho, que era umbandista e me convidou para sua “saída de santo”. Não pensei duas vezes e fui. Que ritual maravilhoso! Novamente ficara encantado com a receptividade e com o conjunto de música, ritmo e o sagrado que encontrei naquela casa. Escrevi então meu projeto de mestrado e apresentei-o a banca da Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, propondo um estudo de caso daquela casa chamada “O Além dos Orixás”, localizada na região do Riacho em Contagem/MG, cuja chefe era a Mãe Norma de Nanã, que recebeu-me com todo carinho e dispôs sua ajuda para o desenvolvimento desta pesquisa. Aceito no programa, iniciei a pesquisa que, com a contribuição fundamental de todo o conhecimento teórico adquirido, apresento como dissertação.

## **1.2 A Umbanda e a cultura.**

A discussão acerca do campo religioso brasileiro apresenta uma gama de temas, especialmente sobre fenômenos religiosos e religiões presentes neste país que aguçam a curiosidade e despertam a emergência de sua compreensão. Historicamente, observamos a presença de três troncos religiosos formadores da cultura brasileira: a presença indígena,

natural da terra com todo seu complexo corpo religioso; posteriormente, a chegada e a inserção do português e sua tradição católica e, finalmente, a chegada dos africanos com a inclusão de toda uma variedade de cultos, crenças, mitos e práticas religiosas próprias. Mesmo sendo várias as etnias africanas aqui presentes (BASTIDE, 1989; 1974), a religiosidade africana trouxe um riquíssimo arcabouço religioso que virá a se fundir nessa terra e contribuir para a formação da cultura brasileira, delineando o campo religioso presente no Brasil.

Religião brasileira, a Umbanda está aqui amalgamando em seu *corpus* religioso esses três principais troncos. Fundindo crenças, rituais, símbolos, imagens, mitos e, a partir das relações e das trocas entre essas outras culturas, formando uma nova religião rica e que sintetiza em seu seio, a complexidade da cultura brasileira.

O trabalho que propomos desenvolver insere-se na investigação do fenômeno religioso, sua constituição e da formação de uma – ou de múltiplas – identidades religiosas. Limitamos o tema e o objeto de estudo na religião umbandista, a partir da qual será realizada uma investigação caracterizada como estudo de caso, não deixando de levar em consideração escritos e estudos de outras casas, em outras regiões.

Esse estudo será realizado na casa de Umbanda “O Além dos Orixás”, localizada na região do Riacho, na cidade de Contagem/MG. Acreditamos por bem, limitar os nossos estudos somente a essa casa, pois pensamos ser possível fazer um levantamento documental mais preciso e direcionado aos objetivos da pesquisa. Apesar dessa limitação, é necessário levar em consideração o fato de que a Umbanda no Brasil apresenta características múltiplas, mas com suas especificidades em determinadas regiões, de acordo com o grau de sincretismo que cada um manifesta.<sup>1</sup>

Localizada na Região Metropolitana de Belo Horizonte, Contagem é, atualmente, uma das maiores e mais populosas cidades do Estado de Minas Gerais, destacando-se seu grande e desenvolvido parque industrial. De acordo com o senso demográfico de 2010, Contagem têm uma população de 603.442 (Cf. Dados demográficos). A cidade figura-se no cenário de Minas entre as maiores arrecadações devido ao potencial industrial e as atividades comerciais, mas como em grande parte do Brasil, a renda não é bem distribuída, e a cidade mostra grande desenvolvimento, e ao mesmo tempo bolsões de miséria e altos índices de violência e criminalidade.

---

<sup>1</sup> Lembramos que cada casa de Umbanda tem suas especificidades: algumas são mais ‘cristianizadas’ (seguem uma linha católica-cristã predominante) e outras mais ‘africanizadas’ (casas com maior referência do candomblé) (BIRMAN, 1985).

A cidade é dividida, administrativamente, em 08 regiões: Vargem das Flores, Nacional, Petrolândia, Sede, Ressaca, Eldorado, Industrial e Riacho. As regiões mais densamente povoadas são o Eldorado, devido às intensas atividades comerciais e o Riacho pelo mesmo motivo e pela proximidade com o distrito industrial, da Rodovia Fernão Dias e do acesso a capital. O bairro em que está localizada a casa “O Além dos Orixás”, Riacho das Pedras, fica na região do Riacho.

A Umbanda é uma religião relativamente nova no cenário religioso brasileiro, tendo tido sua constituição a partir do final do século XIX e início do século XX (mais especificamente na década de 1930), quando estava se estabelecendo uma nova ordem: industrialização, urbanização, sociedade de classes, reorganização da economia (ORTIZ, 1978). A Umbanda nasce justamente nesse momento de transformações. Analisando o surgimento dessa religião, Ortiz diz que

A formação da Umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social correspondente um desenvolvimento larvar da religião, enquanto que o movimento de consolidação da nova ordem social corresponde a organização da nova religião. Também os anos 30 significam uma ruptura com o passado, passado simbólico, bem entendido, o que permite a reinterpretação das antigas tradições (ORTIZ, 1978, p. 29).

Nesse contexto, surge a necessidade de permanência e preservação de cultos e tradições afro-brasileiras, mas com uma nova roupagem, adequada às novas propensões. Nesse mundo “moderno”, industrializado, com regras a serem seguidas, os padrões dos cultos tradicionais não se encaixam. Os estudos de Ortiz apontam que a religião umbandista teria nascido no Rio de Janeiro no final do século XIX em decorrência dessas adequações e se espalhado pelo Brasil, estando presente principalmente nas zonas urbanas da região sudeste, a mais avançada industrial e tecnologicamente. Patrícia Birmam também aponta a cidade do Rio do Janeiro como a primeira, onde, desde os finais do século XIX, as práticas religiosas ligadas aos cultos negros estavam em processo de transformação (BIRMAN, 1985).

O estudo que propomos desenvolver insere-se na investigação da formação identitária dessa religião no tempo presente. Pretendemos compreender como essas identidades se formam: de que maneira as intervenções externas (globalização de idéias e culturas, transformações políticas e sociais) operam nas transformações e na constituição da identidade religiosa.

Como base teórica conceitual, esta pesquisa procura utilizar como referência diversos conceitos e teorias apresentadas especialmente a partir dos estudos e conceitos formulados por

Clifford Geertz. No entanto, outros importantes teóricos serão visitados objetivando o maior esclarecimento de temas e conceitos.

Geertz aponta que para conhecermos satisfatoriamente determinada cultura, precisamos ter em conta que elas são complexas e particulares, por isso propõe que deve-se fazer uma descrição densa. Para este autor,

A diferença, relativa em qualquer caso, surge nas ciências experimentais ou observacionais entre “descrição” e “explicação” aqui aparece como sendo, de forma ainda mais relativa entre “inscrição” (“descrição densa”) e “especialização” (“diagnose”) – entre anotar o significado que as ações sociais particulares têm para os atores cujas ações elas são e afirmar, tão explicitamente quanto nos for possível, o que o conhecimento assim atingido demonstra sobre a sociedade na qual é encontrada e, além disso, sobre a vida social como tal. Nossa dupla tarefa é descobrir as estruturas conceituais que informam os atos dos nossos sujeitos, o “dito” no discurso social, e construir um sistema de análise em cujos termos o que é genérico a essas estruturas, o que pertence a elas porque são o que são, se destacam contra outros determinantes do comportamento humano. [...] O objetivo é tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados. (GEERTZ, 2008, p. 19-20)

Além disso, levaremos em consideração como umas das principais matrizes teóricas de nosso estudo, os apontamentos do antropólogo francês Roger Bastide, que esteve no Brasil na primeira metade do século passado, ocupando a cadeira de antropologia, deixada por Claude Lévi-Strauss na Universidade de São Paulo (USP). Chegando ao Brasil, Bastide se interessa pela situação do negro e inicia aqui valiosos estudos sobre essas populações e seus traços culturais. Bastide não se vincula efetivamente em nenhuma corrente de estudos antropológicos (HANS-JÜRGEN, 2005), no entanto, seu rigor metodológico e documental nos deixa tranqüilo sobre a credibilidade e seriedade de sua obra. Em Bastide, acreditamos indispensável a verificação e sua análise do fato social negro no Brasil e a formulação, ou reformulação de suas religião nas várias regiões do Brasil. Obviamente que privilegiaremos seus estudos e análises acerca da Umbanda – que é o nosso objeto de estudo -, no entanto não podemos desconsiderar como se processou e consolidou a cultura religiosa afro-brasileira.

Quando pensamos no mundo atual, nos deparamos inicialmente com uma grande confusão em vários sentidos: não apenas as identidades culturais, como a midiaticização, estão em flutuação. De acordo com Hall, “as velhas identidades que por muito tempo estabilizaram o mundo social estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno” (HALL, 1998, p. 07). As novas tecnologias aliadas à rapidez dos transportes e comunicação, ou seja, o mundo globalizado em que vivemos, nos coloca frente a uma situação de confluências culturais e forte crise de identidade. Por esse estudo estar inserido na

investigação no tempo presente, escolhemos alguns importantes estudiosos do mundo contemporâneo que consideram ‘moderno’ e ‘pós-moderno’. (HALL, 1998), considerando esses aspectos, escolhemos o debate entre Stuart Hall e Manuel Castells (CASTELLS, 1999).

### **1.3 O lugar e o papel das questões**

Pretendemos discutir e aprofundar como se concebe a formação da identidade (ou identidades) na Umbanda, especificamente na casa “O Além dos Orixás”, tendo em vista que, na base teórica de Clifford Geertz, o homem está inserido numa teia cultural, impregnada de significados que são distintos (GEERTZ, 2008). Assim, acreditamos que a formação identitária se dá no campo da significação ou ressignificação dos símbolos constituídos ou em constituição na comunidade religiosa.

A partir do exposto, questionamos:

- a) De que maneira o caráter fragmentador do mundo contemporâneo influencia a formação dessas identidades?
- b) Levando em consideração a multiplicidade de matrizes religiosas presentes na Umbanda, podemos considerar esse processo de formação identitária dita anteriormente como válido para essa religião?
- c) Quais os elementos simbólicos, ritualísticos ou míticos que contribuem para a formação das múltiplas identidades umbandistas?

A partir desses questionamentos iniciais pretendemos desenvolver esse trabalho, pensando sempre na discussão acerca dos questionamentos anteriormente levantados.

Partindo do pressuposto de que o mundo no qual vivemos torna-se cada vez mais globalizado, e que as culturas entram em choque, operando mudanças em núcleos culturais menores, acreditamos que as identidades se formam com base nessas transformações e há conflitos, que geram problemas. No entanto, esses problemas são levados a cabo pelo núcleo, o que facilitaria a geração de novas identidades.

Por ser a Umbanda uma religião que apresenta como característica principal o sincretismo religioso, pensamos que:

- a) as identidades se estabelecem a partir do contexto histórico, trocas, relações entre a instituição religiosa e os fiéis, promovendo a ressignificação de elementos religiosos rituais, místicos e simbólicos;
- b) o mundo contemporâneo impõe cada vez mais às culturas e instituições modelos a serem seguidos. Dessa maneira, acreditamos que o encontro das idéias correntes no mundo contemporâneo também é fator que influencia na formação da identidade religiosa.

As matrizes religiosas que formam a base da Umbanda contribuem para a formação e confirmação da identidade religiosa.

Os símbolos, ritos e mitos apresentados no seio da religião, sendo constantemente modelados e remodelados, são fundamentais para o processo de formação e confirmação da identidade religiosa.

### **1.5 Um quadro de referências: notas metodológicas**

A questão da formação identitária na contemporaneidade é muito séria e urgente. Vivemos numa realidade em que se globalizam serviços, culturas e ideias, e nesse momento, as identidades estão se fragmentando cada vez mais. Observamos todos os dias pelos meios de comunicação, e até ao nosso redor, novas conotações religiosas, fundamentalismos, extremismos e tantas outras formas de manifestações religiosas que nos fazem questionar acerca do futuro das religiões.

Em relação às religiões de base afro-brasileiras, as influências externas apresentam-se e promovem transformações constantes. Assim, as identidades religiosas ficam cada vez mais a deriva, gerando um vácuo no grupo e nos indivíduos.

Assim, torna-se necessário o estudo e compreensão desses processos para que possamos identificar quais os elementos que promovem a união e a identificação de grupos religiosos, tendo em vista a preservação de manifestações religiosas. No caso da Umbanda, acreditamos ser primordial esse estudo, por se tratar de uma religião que abarca em seu seio as três matrizes culturais da formação religiosa brasileira: o catolicismo, as religiões indígenas e as remanescências da religiões africanas presentes no Brasil. Já lembrava Talles de Azevedo (1966) a importância do significado das religiões na constituição do quadro cultural brasileiro, figurando muitas vezes, como intercessora entre as diferenças e proporcionando a elaboração e reelaboração cultural brasileira.

Acreditamos que o estudo e a investigação da identidade religiosa na Umbanda, também, possa contribuir para a confirmação dessa identidade e conseqüentemente, maior visibilidade dessa religião no meio acadêmico – podendo gerar novos estudos -, e na sociedade em geral, onde inúmeros preconceitos e posturas intolerantes possam ser minimizadas e, talvez eliminadas, com o conhecimento e reconhecimento de tais manifestações.

A partir disso, havíamos proposto:

- a) Analisar como se processa a formação identitária na religião umbandista, na casa “O Além dos Orixás”, à luz da teoria da etnicidade de Fredrik Barth, levando em consideração os estudos de Roger Bastide;
- b) Contextualizar o tema da identidade religiosa na Umbanda a partir de estudo teórico sobre a obra Clifford Geertz entre outros autores.
- c) Articular as permanências e mudanças das identidades religiosas que se formam na casa “O Além dos Orixás” às questões acerca da contemporaneidade;
- d) Verificar como se formam as identidades religiosas na casa estudada, a partir de depoimentos orais e observação ritualística e simbólica, e articular com a formação identitária dentro na Umbanda.

A pesquisa será realizada a partir de leituras bibliográficas sobre a realidade social do mundo contemporâneo (HALL, 1998); (GIDDENS, 2002), e ainda a verificação, análise e compreensão dos preceitos teórico-metodológicos da antropologia cultural, especialmente de Clifford Geertz e Roger Bastide. Além disso, serão realizadas análises de estudos que tratam sobre religiosidade, cultura afro-brasileira e sincretismo religioso no Brasil (BASTIDE, 1971, 1973, 1974); (ORTIZ, 1978); (BIRMAN, 1985), levando em consideração o posicionamento historiográfico sobre o tema.

Foram realizadas diversas visitas em campo onde buscamos compreender melhor as manifestações religiosas e seus rituais. Fizemos o contato com as manifestações e rituais da Umbanda na casa “O Além dos Orixás”, para melhor abordagem do tema. Além das observações realizadas em campo, os relatos orais (FERREIRA; AMADO, 2000). foram imprescindíveis. Com esses relatos, buscou-se obter material suficiente para verificar o que cada fiel espera com a religião e qual a relação que existe entre esse fiel, a religião e o mundo

contemporâneo<sup>2</sup>.

As visitas a casa de Umbanda “O Além dos Orixás”, teve intenção, além da coleta de relatos e a verificação da ritualística própria da casa, a observação dos elementos simbólicos e suas transformações, intentando assim obter material suficiente para a análise desses elementos e a construção de nosso trabalho.

## 1.6 O painel da pesquisa – organização e plano

A pesquisa foi organizada de modo a apresentar resultados que possam atender aos anseios propostos. Dessa maneira, buscamos dividir, para melhor compreensão do tema, nosso trabalho da seguinte maneira:

A primeira parte, intitulado “Cultura brasileira e Umbanda: Apontamentos sócio culturais e formativos da Umbanda”, têm como objetivo apresentar sinteticamente a linha de pesquisa, bem como uma exposição centrada nos apontamentos teóricos presentes em cada autor, conjugando suas informações, que foram articuladas com o pensamento de outros teóricos clássicos. Também foram discutidos aspectos da semiologia, significação e ressignificações simbólicas, ritualística. Foi iniciada apresentação de nosso objeto de estudo – a Umbanda -, apresentando alguns aspectos da sua constituição histórica no Brasil.

A segunda parte, intitulado “A Umbanda no Brasil”, desenvolve, a partir de análise e leituras bibliográficas, a continuidade da exposição de nosso objeto de estudo, sua inserção na sociedade. Foram conjugadas as informações de estudos realizados até então, bem como uma análise de sua situação sociocultural no contexto brasileiro desde sua constituição até o momento desse estudo.<sup>3</sup> Esse segundo capítulo buscou principalmente a localização de nosso objeto de estudo no quadro social brasileiro, articulando informações e opiniões de diversos estudiosos desse objeto, tanto os mais antigos quanto os mais recentes, procurando apresentar aspectos próprios da constituição dessa religião, seu *corpus* religioso, elementos míticos, ritualísticos e simbólicos.

Na terceira parte, intitulada “Identidade Religiosa e Contemporaneidade”, iniciamos um estudo sobre aspectos próprios da identidade religiosa (discussão teórica) e foi utilizada

---

<sup>2</sup> A proposta de se realizar observações de campo foram fundamentais e foco principal desta pesquisa. Em todas as visitas tanto particulares, para colher os depoimentos, quanto nas festas de sessões públicas, percebemos quão dificultosa é a tarefa do pesquisador de campo. Especialmente na Umbanda, percebemos que muitas perguntas não foram respondidas, devido a impossibilidade imposta pela religião e mesmo assim e ainda a dificuldade em compreender de maneira satisfatória o que se apresentava em nossa frente. Temo não ter havido tempo suficiente para observações de maior qualidade, o que enriqueceria sobremaneira nosso trabalho.

<sup>3</sup> Naturalmente, não tivemos acesso a todos os estudos do campo umbandista brasileiro.

algumas observações feitas em campo, sobre ritualística e simbologia na casa “O Além dos Orixás”. Foram discutidos a partir de conceitos sociológicos, os preceitos que norteiam o entendimento do mundo contemporâneo, as observações e conjugações do problema da identidade religiosa no mundo contemporâneo. Da mesma maneira, ao final do capítulo, tentamos observar os aspectos próprios da identidade religiosa na Umbanda.

A quarta e última parte, a qual denominamos de “A casa ‘O Além dos Orixás’: aspectos identitários”, apresenta os aspectos próprios do estudo de caso, assim como o caso propriamente dito. A casa “O Além dos Orixás” foi descrita a partir de suas principais características (localização, aspectos físicos, humanos, sociais, a casa em si). Os dados coletados (orais e observações em rituais ou não) foram analisados, tendo como referência o suporte teórico que orienta a pesquisa.

Se a realidade é mutante, a cultura e a religião acompanham esse processo. Verdades, além de estabelecer distinções, categorias e formas de organizar o mundo, são também produtores de desejos, interesses e atos que contribuem para formar identidades.

## 2 CULTURA BRASILEIRA E UMBANDA: APONTAMENTOS SÓCIO-CULTURAIS E FORMATIVOS DA UMBANDA

*Se é verdadeiramente automático ou meramente convencional, não é religioso. (Clifford Geertz).*

A discussão acerca do campo religioso brasileiro apresenta uma gama de temas, especialmente sobre fenômenos religiosos e religiões presentes neste país, que aguçam a curiosidade e desperta a emergência de sua compreensão. Historicamente, observamos a presença de três troncos religiosos formadores da cultura brasileira: a presença indígena, natural da terra com todo seu complexo corpo religioso; posteriormente, a chegada e a inserção do português e sua tradição cristã católica e, finalmente, a chegada dos africanos com a inclusão de toda uma variedade de cultos, crenças, mitos e práticas religiosas próprias. Mesmo sendo várias as etnias africanas aqui presentes (BASTIDE, 1989; 1974), a religiosidade africana trouxe um riquíssimo arcabouço religioso que virá a se fundir nessa terra e contribuir para a formação da cultura brasileira, delineando o campo religioso presente no Brasil.<sup>4</sup>

Religião brasileira, a Umbanda está aqui amalgamando em seu *corpus* religioso esses três principais troncos. Fundindo crenças, rituais, símbolos, imagens, mitos e, a partir das relações e das trocas entre essas outras culturas, formando uma nova religião rica e que sintetiza em seu seio, a complexidade da cultura brasileira.

Para a compreensão do fenômeno religioso umbandista, bem como suas relações de formação das identidades umbandistas, partiremos dos estudos e preceitos teóricos contidos nos trabalhos desenvolvidos por Clifford Geertz. A teoria da etnicidade, desenvolvida pelo antropólogo alemão, revela que as identidades étnicas são constituídas, não de forma fixa, mas num processo histórico e dinâmico, em que sinais seriam selecionados e reelaborados em relação de contraste com o outro (BARTH, 1998). Dessa maneira, pensar a formação

---

<sup>4</sup> Necessário apresentar a importância fundamental do espiritismo kardecista na formação histórica e teológica da Umbanda. De acordo com alguns autores, o kardecismo cumpriu, entre outras coisas, o papel de embraquecimento da religião, uma vez que incluía na religião de base africana, elementos da cultura de classe média, representando, dessa maneira, a elevação social da religião (ORTIZ, 1978. p. 31, 31, 33), nas palavras de Silva “o kardecismo, sendo praticado por um estrato social mais elevado da população, autodenominando-se uma religião cristã, legitimando a posse dos espíritos e apresentando um discurso racional frente os fenômenos mágicos, serviu como mediador para a constituição da Umbanda, que, sob sua influência, se desenvolveu como religião organizada.” (SILVA, 2005. p. 110). No entanto, Mãe Norma, em conversa informal, informou-nos que a Umbanda é mais católica do que imagino, além de me dizer algumas vezes, que se conhece muito pouco do espiritismo. Assim, respeitaremos seu posicionamento e privilegiaremos o posicionamento de Mãe Norma para a compreensão da religião umbandista na casa “O Além dos Orixás”.

identitária para Barth é pensar, sobretudo, nas relações que são estabelecidas historicamente na formação daquele grupo étnico.

Nessa perspectiva, podemos considerar como apropriado para esse entendimento, o conceito de sistemas culturais presentes nos estudos de Lislle White, que pensa esses como “um agregado de coisas e acontecimentos reunidos em interação e interdependência, para formar um todo integral” (WHITE, 1978, p.17). No caso da Umbanda, mesmo notando uma grande quantidade de diferenças entre uma casa e outra, existem pontos principais gerais – como os três troncos religiosos, que estão presentes na totalidade das mesmas. Consideramos que esse sistema forma um todo maior e que dialoga com fenômenos religiosos e religiões que estão presentes em seu entorno.

A formação dessa religião, ou das religiões em geral, está incluída e perpassada pela cultura vivenciada pela sociedade que a envolve em constante processo de transformação e reelaboração. De acordo com White, “a cultura, o processo cultural, é um processo interativo, composto de traços culturais que integram uns com os outros, formando novas permutações, combinações e sínteses” (WHITE, 1978, p. 20). Portanto, os processos culturais, estão constantemente em transformação. Têm a função de “manter reunidas suas partes numa rede de inter-relacionamentos e interdependência; subordinar cada parte ao todo, coordenar suas partes e regulamentar o papel de cada uma e, finalmente, controlar o sistema como um todo” (WHITE, 1978, p. 32). Com esse intento, a Umbanda, entendida como um sistema cultural, também terá essa incumbência no trato com a permanência e o estabelecimento de sua existência na sociedade brasileira. Compreendemos que a permanência e manutenção desse sistema dão-se a partir da consolidação de um *corpus* religioso, numa relação com o mundo em que está inserida, e um arcabouço mítico, simbólico e histórico presentes em sua formação.

Dito isto, podemos pensar na ideia de formação identitária presente na obra de Fredrik Barth. Segundo este autor, as identidades serão processadas de acordo com as relações que se estabelecem como abordamos anteriormente. As identidades não serão formadas por quaisquer símbolos, mas existe um aproveitamento de elementos simbólicos significativos. Os grupos étnicos assumiriam significados para eles, “as características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças ‘objetivas’, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes” (BARTH, 1998, p. 194). Assim, Barth entende que a formação identitária segue uma linha em que

O conteúdo cultural das dicotomias étnicas parecem ser analiticamente de duas ordens: 1. sinais ou signos manifestos – os traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como vestuário, a moradia, ou o estilo geral de vida; e 2. orientação de valores fundamentais – os padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas. (BARTH, 1998, p. 194).

Na Umbanda, os espaços sagrados estão carregados de significados próprios para seus fiéis e praticantes e cobertos de símbolos significativos para a comunidade. Os espaços das casas de Umbanda permitem que os fiéis ali presentes estejam envolvidos por condições ideais para o encontro com o sobrenatural, o “sagrado”. Entre as paredes desses espaços que serão produzidos e reproduzidos, uma enormidade de símbolos vão se processando e estabelecendo essa ligação do homem com o “sagrado”.

O simbolismo está presente em vários momentos do culto e dos ritos umbandistas, criando uma dimensão mágica que procura ligar o homem comum, em seu mundo profano, com a condição sobrenatural. A dimensão do pensamento simbólico perpassa o simples imaginário e cria imagens significativas para os homens. Para Eliade, “o pensamento simbólico é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão. O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento.” (ELIADE, 1991, p.08). Dessa maneira, os símbolos estão muito além do simples entendimento imediato humano, ultrapassam o imaginário inicial criando, no caso religioso, uma aura especial que separa o homem cotidiano do homem religioso.

Em seus estudos a respeito da religião, Clifford Geertz trabalha com o conceito de *ethos*, dizendo que esses seriam um conjunto de disposições e motivações (GEERTZ, 2008) que levariam o homem à religião. Para ele, “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos” (GEERTZ, 2008, p. 66-67). Assim, Geertz estabelece a importância coesiva dos símbolos para as religiões. Essa pesquisa trabalhará no sentido de que os símbolos e imagens formadas pela religião, servirão como mote importante para a construção da concepção das identidades religiosas umbandistas. Acredita-se que as imagens formadas pela comunidade religiosa, bem como as já estabelecidas e as que estão em processo de transformação/reelaboração, serão também responsáveis pela formação identitária, conjugando seus elementos de forma relacional tanto com o corpo religioso comunitário quanto as relações históricas e sociais que são estabelecidas com o tempo.

Dito isto, o trabalho passará ao conhecimento de nosso objeto propriamente dito. É importante nesse momento, buscar os elementos da formação cultural brasileira e histórica da Umbanda no Brasil.

## 2.1 A formação sociocultural brasileira

A formação cultural do Brasil está intimamente relacionada ao processo de construção de sua história. O encontro e o processo histórico formaram uma cultura rica e com as mais diversas formas de manifestações culturais.

A partir das grandes navegações dos séculos XV e XVI, os portugueses saem pelo mundo até então desconhecido, estabelecendo colônias e feitorias pela África e a Ásia, alcançando o litoral brasileiro oficialmente no ano de 1500. A partir daí, aquela terra virgem da exploração, de exuberante natureza e com a presença dos mais diversos povos nativos iria passar por drásticas transformações que a elevariam como constituinte de um dos maiores Estados do mundo.

Ao chegarem, os portugueses, orientados pelo modelo mercantilista vigente, não apresentaram grande interesse pela terra, pois a nova possessão não apresentava formas de enriquecimento imediato. Somente, aproximadamente, a partir da década de 30 do século XVI os portugueses voltam seus olhos para a América, provocando a partir daí, grandes transformações no processo histórico brasileiro.

Os empreendimentos de cana-de-açúcar tornam-se a forma imediata de exploração e aquisição de lucros visando ao mercado internacional e os ganhos da metrópole. Com a necessidade de braços para esse empreendimento, a utilização de trabalho semi-servil, servil, livre e principalmente escravo é empregada. A escravidão no Brasil será utilizada de todas as maneiras, inicialmente utilizando a mão de obra indígena e, posteriormente, o tráfico de africanos se intensificará, resultado dos vultosos lucros advindos desse empreendimento.

A escravidão indígena, muito utilizada no início da colonização brasileira, logo será substituída. Os inúmeros contratemplos e dificuldades, entre outros fatores, a adaptação dos índios ao sistema produtivo<sup>5</sup> português aceleraram o envio dos negros ao Brasil. Para Fernando Novais,

---

<sup>5</sup> Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda aponta que o índio enquanto trabalhador tendia a “atividades menos sedentárias e que pudessem exercer-se sem regularidade e sem vigilância e fiscalização de estranhos. Versáteis ao extremo, eram-lhes inacessíveis certas noções de ordem, constância e exatidão, que no europeu formam como uma segunda natureza e parecem requisitos fundamentais da existência social e civil.” (HOLLANDA, 1963, p. 24), o que revela essa noção de inadequação para os padrões de produção europeus.

A visão paradisíaca do indígena, característica dos primeiros contatos e cuja expressão mais provável é a carta famosa do escrivão da armada descobridora, Pero Vaz de Caminha, foi logo abandonada quando se iniciou a valorização econômica através da implantação da economia açucareira; ela cede lugar a 'guerra justa' e outras formas de preação de braço ameríndio para o trabalho compulsório de instalação da grande lavoura. As resistências oferecidas pelos aborígenes e a oposição jesuítica, bem como a necessidade de abastecimento regular, tornam evidente que o tráfico negreiro pelo atlântico, apresentava maior grau de eficiência e, pois, de lucratividade (...). Como setor da economia do sistema colonial, a importância do tráfico negreiro tornou-se excepcional: do seu funcionamento dependia, em última instância a elaboração dos produtos coloniais. (NOVAIS, 1978, p. 60)

Percebe-se que o negro é indispensável no início da colonização, não só como elemento puramente de trabalho. Seu cativo e comércio fazem parte e é de importância fundamental para o funcionamento da empresa mercantilista portuguesa.

Diferente de outras etnias europeias, os portugueses demonstram certa facilidade no trato com as diferenças, mesmo mantendo uma rigidez e reforçando sempre sua autoridade frente às demais populações dominadas. É notável que neles exista certa facilidade no trato com as diferenças étnicas. Historicamente, a nação portuguesa é de formação miscigenada. Podemos perceber isso com as invasões, por exemplo, dos mouros árabes.

A incursão no Brasil desses portugueses mostra-se de uma forma natural desde o início do processo. Os encontros entre portugueses e indígenas são notáveis e dessas uniões desabrocham frutos brasileiros, que trazem em si um pouco da cada cultura que os formam. Com as populações negras isso não será diferente. Nas estruturas das casas grandes, os senhores, mesmo com suas esposas brancas, iriam à procura de negras nas senzalas ou das que serviam como trabalhadoras domésticas. As relações que se estabelecem dentro das casas portuguesas são relações de intimidade. A cultura brasileira vai se formando a partir desses momentos, por meio de uniões, aproximações, encontros e várias formas de relacionamentos entre as diferentes etnias.

Interessante notar que as relações estabelecidas entre os portugueses e os "homens de cor", salvo algumas exceções de instruções régias, no cotidiano se processam com natural tranquilidade, para Sergio Buarque,

Com frequência, as suas relações – dos escravos – com os donos oscilavam da situação de dependente para a de protegido, e até de solidário e afim. Sua influência penetrava sinuosamente o recesso doméstico, agindo como dissolvente de qualquer separação de castas ou raças, de qualquer disciplina fundada em tal separação. Essa era a regra. (HOLLANDA, 1963, p. 33)

As relações que são estabelecidas entre senhores e escravos oscilam da maneira como Sergio Buarque aponta. No entanto, existe uma divisão social marcante e uma constante diferenciação de classes, pelas quais os senhores brancos estabelecem uma dominação e conseqüente sobreposição social do branco em detrimento dos demais, especialmente dos negros. Sendo assim, não podemos deixar de reiterar que as relações raciais estabelecidas na sociedade brasileira não são as mais amistosas. Pensar no mito da “democracia racial” estabelecida no Brasil, especialmente no período republicano, é considerar que não existe uma diferenciação racial no Brasil. A conformidade com essa situação, cria uma aura superficial de relativa paridade racial, entretanto, diversas situações cotidianas são flagrantes no tocante ao racismo. Para Schwarcz,

A situação aparece de forma estabilizada e naturalizada, como se as posições sociais desiguais fossem quase um desígnio da natureza, e atitudes racistas, minoritárias e excepcionais: na ausência de uma política discriminatória oficial, estamos envolvidos no país de uma ‘boa consciência que nega o preconceito ou o reconhece como mais brando. Afirma-se de modo genérico e sem questionamento uma certa harmonia racial e joga-se para o plano pessoal os possíveis conflitos. (SCHWARCZ, 1998, p. 179)

Mesmo que a formação histórica e cultural brasileira admita uma certa proximidade, nas relações de dependência entre os homens brancos e os “homens de cor” – a própria expressão soa de maneira discriminatória - a sobreposição do elemento branco é eminente e a conformidade com a qual a sociedade brasileira trata a questão, torna atitudes preconceituosas como fatos naturais e corriqueiros. Neste sentido, pensar a situação racial dos negros no Brasil, perceber claramente essa ‘falsa democracia-racial’, os elementos simbólicos enraizados na cultura brasileira, os estereótipos físicos do homem negro e todo um conjunto de elementos imagéticos que associam o negro com os do escravo, é sobrepor à teoria da não-existência do racismo e revelar as atitudes racistas da sociedade brasileira<sup>6</sup>. Rosenfeld analisa essa característica cultural apontando que atitudes racistas são reprimidas e tomam visibilidade em meios de comunicação. No entanto, essa repressão, não necessariamente intenta uma luta contra o racismo, mas a sua exposição (ROSENFELD, 2007); mesmo assim, as imagens que estão enraizadas na sociedade a respeito dos homens negros, permanecem marginais. As classes dominantes estabelecem símbolos de seu *status* e esses passam a ser

---

<sup>6</sup> Thales de Azevedo aponta que no Brasil (diferente dos EUA, por exemplo), a discriminação racial está ligada eminentemente a cor da pele. No caso dos negros, a cor da pele os associa a escravidão (AZEVEDO, 1966, p. 7-8).

padrões. Elementos que estão fora dessa norma – como os elementos ligados direta e indiretamente aos negros - são discriminados e marginalizados.

O caso da religiosidade afro-brasileira é bem expressivo. Os cultos de candomblé e demais, normalmente eram relacionados a feitos diabólicos, isso porque os ritos e as práticas não estão em conformidade com os princípios da religião dominante, no caso o catolicismo que representa a religião dos brancos.

A formação religiosa brasileira apresenta algumas especificidades bem flagrantes. Parece existir duas formas religiosas principais: uma institucional e outra mais particular. A instituição é a instância formal, o espaço sagrado do encontro coletivo, institucionalizado por meio de elementos próprios e organizados. No entanto, o caso brasileiro apresenta uma diferença latente, é uma religiosidade particular e popular. Dizemos particular, não no sentido de ser unitária, culto único e pessoal, mas uma construção coletiva, que não está necessariamente vinculada a uma instituição formal, mas nascida e desenvolvida no seio da sociedade a partir de crenças e práticas populares (BITTENCOURT FILHO, 2003).

Quando os portugueses chegam ao Brasil, não trazem somente o catolicismo institucional e formal. Ao contrário as pessoas ‘comuns’ que aqui chegam, trazem consigo as crenças que estavam rondando o imaginário popular português, um catolicismo popular, carregado de simbologias próprias e situadas em contextos sociais. Sérgio Buarque de Hollanda aponta em *Raízes do Brasil* essa maneira própria do brasileiro de tratar a religiosidade na intimidade, como algo muito próximo do cotidiano, de forma “quase desrespeitosa e que deve parecer estranho às almas verdadeiramente religiosas...” (HOLLANDA, 1963, p. 140); o formalismo não finca bases sólidas. Além de Hollanda, Gilberto Freyre confirma essa ideia apontando que o catolicismo que aportou no Brasil era

Uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e anjos só faltavam tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festas para divertirem com o povo, os bois entrando pelas igrejas para serem benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvor ao Menino-Deus; as mulheres grávidas indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os “rochedos dos cornudos” e as moças casadouras os “rochedos do casamento”; Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe. (FREYRE, 2004, p. 84)

Os próprios santuários geralmente são idealizados e construídos por leigos. A partir da criação e da crescente devoção popular a esses espaços sagrados, é que a Igreja Católica se apropria e os inclui em sua rigidez institucional (AZZI, 1978).<sup>7</sup>

Assim, as relações religiosas no Brasil se dão de forma solta e suave, permitindo que os encontros e fusões ocorram com maior facilidade e sejam legitimadas no seio social (Cf. PARÉS, 2007, capítulos 02 e 03, onde o autor expõe vários processos de perseguição aos batuques e às práticas de encontros e rituais de africanos e afro-descendentes na Bahia).<sup>8</sup> Se pensarmos bem, a religiosidade brasileira tem todo um caráter intimista, as casas com seus oratórios, a presença constante de imagens de santos católicos em locais de destaque nas residências, as capelas nas casas de fazenda. Ainda hoje, podemos notar em muitos lares, essa presença intimista com os santos e não só com divindades católicas, mas também com elementos simbólicos de crenças africanas, como a presença de folhas de espada de São Jorge, clamando por proteção de São Jorge ou Ogum. Essas relações de proximidade e intimidade com as divindades são percebidas inclusive em orações, como se representassem diálogos com um ente próximo. Mauro Passos cita em seu estudo, a respeito das festas religiosas, que algumas orações feitas e pronunciadas seriam formas de conjugação com necessidades eminentemente sociais e imediatas. Um bom exemplo se segue: “São Bento, água benta/ Jesus Cristo no altar/ Arreda o bicho do caminho / Deixa o filho de Deus passar.” (PASSOS, 2002, p. 176). Essa oração nos mostra como a religiosidade popular assume um papel preventivo e protecionista. Num ambiente hostil e perigoso, como o encontrado pelos portugueses em matas e florestas tropicais, a invocação do sagrado de forma direta e objetiva procura proporcionar a solução de seus problemas.

Na contemporaneidade, a sociedade brasileira continua valorizando e confirmando o caráter popular de sua religiosidade em orações, rezas, festas, procissões, encontros (Cf. PASSOS, 2002). Existe uma notável particularidade nas crenças e práticas religiosas brasileiras que são notadas perfeitamente no decurso da história. Mesmo com as

---

<sup>7</sup> É notável observar essa característica intimista da religiosidade popular em Raízes do Brasil quando Sergio Buarque de Hollanda aponta que existe atitude de “transposição característica para o domínio do religioso desse horror às distâncias que parece constituir, até mesmo agora, o traço mais específico do espírito brasileiro”, e continua: “no Brasil, foi justamente o nosso culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar, com aquela impropriedade, ‘democrático’, o culto que dispensava no fiel todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo, o que corrompeu, pela base, o nosso sentimento religioso.” (HOLLANDA, 1963, p. 141). O brasileiro, em si, realmente sente em suas formas mais íntimas ou na convivência social mais próxima ou familiar, esse desejo de proximidade, de relaxamento com as formalidades, um traço importante que contribui para a formação da propriedade religiosa brasileira.

<sup>8</sup> Importante nesse momento não pensar essa ‘legitimação’ no sentido de uma aceitação total. No caso da religiosidade afro-brasileira, há um claro processo em que essas não serão aceitas, serão muitas vezes rejeitadas e associadas a práticas pagãs e demoníacas, sendo, inclusive, proibidas em muitos momentos da história brasileira.

características contemporâneas da massificação (VELHO, 1994), a religiosidade brasileira insiste em apresentar essa característica particularista e intimista. Para Bittencout Filho “o mais importante é que o indivíduo tem tomado para si a tarefa de moldar a própria síntese, isto é, construir a sua religiosidade privada, com elementos oriundos de diferentes experiências religiosas, mesmo contraditórias.” (BITTENCOUT FILHO, 2003, p. 32).

Aproveitando e lançando mão de diversos elementos presentes na realidade cultural, os brasileiros continuam e perpetuam essas práticas, reelaborando-as e dando-lhes outros e novos significados.

Quais são as contribuições oferecidas pelas populações africanas à formação da complexidade religiosa brasileira? Para responder a essa questão é indispensável pensar no contingente de negros que aportaram no Brasil.

É notório que os negros que vieram para o Brasil pertenciam a diversas nações, com suas peculiaridades e diferenças míticas, simbólicas, sociais e culturais. A situação de escravo e pertencimento a outrem já incute no indivíduo uma grande quantidade de processos mentais e psicológicos de inferioridade e impotência, situação que o leva a um dilaceramento de suas identidades e dificulta, mas não elimina, sua inserção nessa nova condição. Entretanto, as práticas religiosas desses povos sobrevivem, ainda que marginalizadas, não desapareceram. Nesse contexto de dilaceramento cultural, essas populações negras passam por um processo de reelaboração identitária, como nos mostra Parés,

O escravo africano, quando capturado pelos africanos, não só perdia a liberdade, com ela iam-se os vínculos familiares e sociais, assim como os referentes culturais da sua terra (...), a sua identidade pessoal, se não totalmente suprimida ou substituída, era severamente substituída por uma outra gerada e imposta de fora. (PARÉS, 2007, p. 76)

Entretanto, esse processo não se completa totalmente. Em um processo dinâmico e relacional, os povos africanos criam novas formas para que as identidades étnicas e religiosas não pereçam. Para Parés,

Paralelamente à dinâmica de identificação externa exercida pelas classes dominantes, os africanos e seus descendentes foram desenvolvendo novas formas de solidariedade e de identidade coletiva, na medida em que as novas circunstâncias o permitiam. No convívio da senzala e dos grupos de trabalho da cidade, a partir do reconhecimento de semelhança e da identificação de lugares de procedência comum ou próximos, novos grupos mais amplos foram ganhando uma autoconsciência coletiva. Esse reconhecimento da semelhança com certos indivíduos era reforçado pelo reconhecimento de diferenças com outros (...), encontraram em funcionamento, redes sociais estruturadas, em que a identidade coletiva de nação era efetivamente operacional e o processo de assimilação dessa nova identidade podia produzir-se

com mais rapidez. O processo dialógico entre os próprios africanos gera um ajustamento progressivo, de auto-adscições africanas preexistentes, múltiplas e com novas denominações metaétnicas de denominação impostas pela falta da classe dominante, mais genéricas e reduzidas em número. Essas denominações que, por sua vez, em alguns casos na África, um dia foram restritas a um grupo determinado, com o tempo passam a englobar um maior número inicialmente diferenciados. (PARÉS, 2007, p. 76-78)

Dessa forma, os diversos grupos africanos que aqui chegaram, das mais variadas origens étnicas, vão se amalgamando, se fundindo num processo contínuo e de longa duração. Importante mencionar que a perspectiva da verificação da história de longa duração, concebida a partir da chamada Escola dos *Annales*, nos mostra, no início do século XX, uma nova maneira da percepção dos processos históricos não mais como um amontoado de fatos, mas, a história sendo, como queria Braudel “a soma de todas as histórias possíveis”, (BRAUDEL, 2007, p. 53). Nessa perspectiva, pensar numa perspectiva da longa duração é não se limitar a um pequeno espaço de tempo, mas aventurar-se no espaço, buscando e conjugando elementos que contribuam para a compreensão de fatos, eventos, e fenômenos sociais dos mais diversos. Para Braudel,

A longa duração é a história interminável, durável das estruturas e grupos de estruturas. Para o historiador, uma estrutura não é somente arquitetura, montagem, é permanência e frequentemente mais que secular (o tempo é estrutura). Essa grande personagem atravessa imensos espaços de tempo sem se alternar; se se deteriora nessa longa viagem, recompõe-se durante o caminho, restabelece sua saúde, e, por fim, seus traços só se alternam lentamente. (BRAUDEL, 2007, p. 106).

E nesse processo interminável, o saber histórico não se limita. A possibilidade de voltar sempre no tempo e perceber que o objeto analisado não termina, proporciona uma fluidez em seu trato e aponta um sem número de formas e buscas que alimentarão a análise.

Dessa maneira, podemos perceber que é a partir desses encontros, nesse processo ‘dialógico’ que a religiosidade afro-brasileira se estabelece, criando novas religiões e práticas peculiares, que trazem elementos simbólicos, ritualísticos e míticos das diversas etnias africanas aqui presentes.

A formação da identidade étnica é estabelecida, como queria Barth, a partir das relações que são estabelecidas com os inúmeros encontros culturais e os processos históricos no decorrer do tempo. Os estudos de Roberto Cardoso de Oliveira expõem uma maneira de compreensão da identidade étnica, também baseada nos estudos de Barth. De acordo com Oliveira, as identidades étnicas são formadas a partir de representações coletivas e a

ideologia<sup>9</sup> é a “mantenedora das identidades grupais” (OLIVEIRA, 1976, p. 35). No entanto, a ideologia por si só não consegue apanhar o todo do processo de afirmação da identidade, em que se poderia elaborar a uma noção de identidade contrastiva

Tomando-a como a essência da identidade étnica, a saber: quando, uma pessoa ou um grupo se afirma como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação dos *nós* diante dos *outros*, jamais se afirmando isoladamente. (OLIVEIRA, 1976, p. 35-36)

Dessa forma, as identidades afro-brasileiras serão estabelecidas a partir desse confronto de culturas. No Brasil, a condição de escravos em situação de desvantagem em relação aos portugueses – a classe dominante – leva os negros a estabelecerem identidades e práticas próprias com a intenção de reforçar sua cultura, sua identidade, em relação à cultura alheia.<sup>10</sup>

Vale ressaltar que as condições das populações negras no Brasil são as piores possíveis,<sup>11</sup> diferente de outras nações. Os brasileiros praticam vários tipos de segregação, que estão presentes e são reproduzidas de geração em geração, através de anedotas, ditos e expressões populares que só fazem reafirmar a inferioridade das populações negras. Para Rosenfeld, os brancos contribuem com essa inferiorização, pois estão em posição social elevada e os ‘auxíliam’ com donativos (ROSENFELD, 2007).

Os escravos chegavam ao Brasil em situação de desordem, direcionados para o trabalho nas lavouras de cana-de-açúcar ou para outros trabalhos ou atividades produtivas. Sofriam constantes ataques repressivos e castigos físicos, além da imposição dos princípios e práticas católicas. Porém, ainda assim, os negros conseguiram preservar, perpetuar e relacionar suas tradições culturais e religiosas.

O fim dessa dependência intrínseca do negro ao senhor e vice-versa se relacionou com a adoção de um novo modelo econômico no país (capitalismo, produção em série, venda de

<sup>9</sup> De acordo com Oliveira, “ideologia consiste realmente, em um nível objetivo específico, em um conjunto de coerência relativa de representações, valores, crenças; do mesmo modo que os ‘homens’ os agentes em uma formação, participam também em atividades religiosas, morais, estéticas, filosóficas.” (OLIVEIRA, 1976, p. 39-40)

<sup>10</sup> Interessante pensarmos sobre a constituição do *corpus* religioso umbandista, que trás em seu seio, além dos elementos africanos também elementos indígenas, esses últimos também em posição sociocultural desvantajosa em relação aos portugueses, aos brancos.

<sup>11</sup> Não podemos nos esquecer, dos grandes problemas e desrespeitos sofridos pelas populações indígenas no Brasil. Além do processo de dizimação de populações inteiras durante toda a história do Brasil, a desapropriação de suas terras, escravidão; atualmente vêem-se atitudes como de anedotas e estereótipos (como de serem supostamente ‘preguiçosos’), ações de terrorismo contra populações indígenas. Observamos que mesmo com esforços constantes, as políticas públicas estatais ainda não atingiram a suficiência em seus objetivos, deixando a margem da sociedade essas populações que são a base fundamental da população brasileira.

força de trabalho) e, especialmente, à importação de mão de obra – o que viria a ser um grande dificultador da inserção do negro nessa nova estrutura. Os imigrantes são incentivados a entrarem no Brasil a partir de meados do século XIX e já chegam inseridos neste sistema de venda de mão de obra, ao qual o negro ainda não está imerso (ORTIZ, 1978). Nas palavras de Bastide,

O negro, numa democracia racial, é o homem esquartejado. Esquartejado entre a revolta contra o branco, e a revolta contra si mesmo, que aumenta o seu sentimento de inferioridade. Esquartejado entre o protesto africano e a vontade de fundir-se, pela miscigenação, na grande massa branca. (...) é quando a democracia, a industrialização abrem possibilidades de liberação, que a concorrência do imigrante faz descer um pouco mais baixo o homem de cor. (BASTIDE, 1989, p. 424).

Com essas palavras, podemos perceber a real situação dos negros no Brasil nesse novo momento. A situação social da população negra ou mestiça é colocada de lado, não apenas inferiorizada, mas marginalizada. Esses negros, ao serem expulsos das lavouras, dos meios rurais, dirigem-se às cidades e se entregam às degradantes condições de vida (em cortiços, nos subúrbios e incipientes favelas), se adaptando aos sub-trabalhos.

Adentrando o objeto desse presente estudo, pretendemos a partir de agora apontar traços da formação histórica da Umbanda, para localizá-la e contribuir para uma melhor compreensão do tema.

## **2.2 Apontamentos a respeito da formação histórica da Umbanda no Brasil.**

A formação cultural brasileira traz a marca da união, conjugação, da relação e reelaboração cultural das três principais etnias aqui presentes. No entanto, a discussão a respeito do ‘mito das três raças’ não consegue, atualmente, estabelecer critérios nítidos de compreensão da vastidão do que podemos considerar o Brasil.

Para pensar a cultura brasileira, limitar sua constituição simplesmente a partir do encontro dos negros, brancos e indígenas é simplificar a complexidade, a riqueza cultural brasileira e o processo de sua formação.

No caso da formação da religiosidade brasileira, a presença dos elementos religiosos estabelecerão novas manifestações, agregando, conjugando e reelaborando elementos presentes nas religiões primitivas. No caso da formação da Umbanda, notamos a presença de diversos elementos simbólicos, fetichistas, míticos e ritualísticos que são flagrantes e sua presença forma um sistema complexo.

Os textos clássicos da historiografia brasileira, até fins do século XIX, apresentam o negro de forma marginal, desprestigiando sua cultura e costumes. Ao mesmo tempo em que desmerecem ou encobrem seus movimentos de resistência e sua condição de escravos, por outro lado, desprezam sua importância na construção socioeconômica e cultural do país.

Percebemos com a inserção da Escola Positivista francesa Comteana no Brasil, após a Independência, a influência da necessidade da construção de uma História Brasileira. Após a Independência, o período colonial havia ficado para trás e, mesmo que o país tenha sido regido por herdeiros portugueses, começa a se processar o sentido de nação. Sendo assim, é necessário que seja escrita uma História Oficial.

Com o ideal de “recriar uma história da nação, recriar o passado, solidificar mitos de fundação, ordenar fatos buscando as homogeneidades em personagens e eventos até então dispersos” (SCHWARCS, 1993, p. 99), em 1839 é criado o IHGB, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, alinhado à filosofia positivista vigente na época.

O intuito do IHGB está no resgate de uma História Oficial, por isso privilegiava e enfatizava a política e a gestão portuguesa no Brasil, sendo assim, a História do Brasil passa a ser um prolongamento da História de Portugal. Para José Carlos Reis

A nação recém-independente precisava de um passado do qual pudesse se orgulhar e pudesse avançar com confiança para o futuro. Era preciso encontrar no passado referências luso-brasileiras: os grandes vultos, os varões preclaros, as efemérides do país, os filhos distintos pelo saber e brilhantes qualidades, enfim, os luso-brasileiros exemplares, cujas ações pudessem torna-se modelos para as gerações futuras. (REIS, 1999, p. 25)

A história do Brasil deveria enfatizar estes pontos, deixando de lado, os demais elementos formativos de nossa cultura e história. Um bom exemplo dessa História Oficial está na contribuição do historiador Adolfo Vanhagen, que busca em fontes oficiais, subsídios técnicos e factuais para a construção de um compêndio de História Brasileira. Em “As Injustiças de Clio” (MOURA, 1990), temos um bom e importante estudo sobre a forma como o negro é abordado pela historiografia brasileira. Trata-se de um estudo de grande valor, no qual o autor faz um apanhado dos escritos históricos desde Frei Vicente do Salvador até Cassiano de Abreu e encaminha uma reflexão filosófica a respeito da situação do negro, apontando as deficiências e o descaso com que o negro é situado na história. Retornando a Vanhagen, Moura aponta que

O negro, no particular, é o grande desconhecido. Durante todo o percurso da nossa história, a sua contribuição tem sido negada, direta ou veladamente e apenas destacadas as suas qualidades como escravo, produtores de uma riqueza de que não participava (sic). Os historiadores que se debruçam sobre nossa realidade jamais, ou muito raramente, viram os negros como força dinâmica na nossa formação política, social, cultural e psicológica. Todos os antigos preconceitos bíblicos, cientificistas ou racistas foram unidos, compactados e aplicados na análise do comportamento da população negra.” (MOURA, 1990, p.12)

Esse fragmento de texto mostra como os estudiosos da linha positivista formavam uma imagem do negro no imaginário da elite da época. Em muitos casos, o negro é apresentado como traidor e peça – “algo” – que existe para o aumento da produção do lucro e não como agente transformador da sociedade e do meio.

Os estudos dos cultos de procedência africana no Brasil são numerosos, como dito anteriormente. Edson Carneiro (1977) faz observações valiosas sobre as práticas dos negros. De acordo com o estudioso, com a vinda dos africanos, vieram também as várias práticas, rituais e cultos. Mesmo sendo de diversas procedências tribais, os africanos no Brasil são catequizados pelos padres jesuítas católicos. No entanto, não compreendem bem o que se passa, pois sua base religiosa era muito diferente do catolicismo europeu. (CARNEIRO, 1977)

Em decorrência da descoberta das minas a partir do final do século XVII, outras nações foram introduzidas no Brasil, pois se tinha a necessidade de trabalhadores com experiência no trato com as minas. Foram trazidos os negros da Costa da Mina (linha setentrional do Golfo da Guiné): desembarcados na Bahia, que “detinha o monopólio do comércio de escravos com a Costa da Mina. Esses negros eram transferidos, pelo interior, para as catas de ouro e de diamantes de Minas Gerais” (CARNEIRO, 1977, p.18). Esses negros desembarcaram no Brasil e trouxeram consigo todo um arcabouço cultural próprio que, ao encontrar com outras tradições já presentes, formam uma estrutura cultural própria da cultura brasileira. Carneiro continua dizendo, sem fazer apologia ao tráfico negreiro, que tal atividade dispôs o campo para o intercâmbio linguístico, sexual e religioso entre escravos e ex-escravos. (CARNEIRO, 1977, p. 18).

Começam a florescer, a partir do século XVIII, cultos nas irmandades<sup>12</sup> negras do Rosário e de São Benedito e nos centros urbanos, ponto primordial para a manutenção das tradições africanas presentes no Brasil. Efetivamente, essas irmandades tem funções muito mais associativas e colaborativas, e, como diria Caio Boschi (1986), as pessoas tinham uma grande necessidade de se reunir. No caso das populações de cor em Minas Gerais, temos um quadro de grande preconceito das populações negras e mestiças, o quê, na opinião de Fritz Teixeira, “obrigava os homens de cor a se reunirem em irmandades próprias” (SALLES, 1963, p. 37). Nessa sociedade urbana recém criada, a estratificação social era latente, assim, se constituem diferentes irmandades para homens negros e para mulatos (mestiços). Neste sentido que estão a constituição das irmandades das Mercês para os mestiços e as irmandades de Santa Efigênia e São Benedito para os negros. Essa segregação era tão forte que as irmandades de brancos não permitiam o ingresso de homens de cor, no entanto, os negros, em determinadas ocasiões, permitiam o ingresso de brancos (SALLES, 1963, p. 44-45). Podemos pensar que essa permissão, por parte das irmandades negras, tinham o objetivo de almejar um certo posicionamento, uma elevação no quadro social das minas no ciclo do ouro.

Os cultos próprios das raízes africanas continuavam sendo praticados nos quintais e senzalas onde estava a escravaria. Entretanto é curioso notar que as irmandades de negros apontam em seus estatutos ocasiões em que praticavam rituais de caráter miscigenado, como os reisados. Um bom exemplo são esses acontecimentos na irmandade de Santa Efigênia em Ouro Preto. (SALLES, 1963; BOSCHI, 1986).

Existe uma diferenciação ente os cultos católicos europeus<sup>13</sup> e as práticas africanas, embora haja certa semelhança com os cultos indígenas. A ritualística proveniente da África tem características próprias, são elas: a) as possessões pela divindade<sup>14</sup>; b) o caráter pessoal da divindade; c) o oráculo e o mensageiro – aqui representados pelo Ifá (oráculo) e os Exus

---

<sup>12</sup> As irmandades, muito comuns, especialmente em Minas Gerais durante sua ocupação, no ciclo do ouro, foram de vital importância como elementos de agregação comunitária. Em Caio Boschi, encontramos a definição de irmandades, a qual utilizamos. Para este: “as irmandades funcionavam como agentes de solidariedade grupal, congregando, simultaneamente, anseios comuns frente à religião e perplexidades frente à realidade social.” (BOSCHI, 1986, p. 14). Fritz Teixeira ainda aponta que o sentido dessas irmandades era o de “cúpula e síntese das aglutinações sociais que se foram estratificando com o desenvolvimento da mineração e conseqüente – embora quase simultâneo – desenvolvimento do comércio das cidades nascentes”. (SALLES, 1963, p. 34). No entanto, essas associações não perdiam seu caráter religioso e com certo cunho político, como é o caso das ordens terceiras. (BOSCHI, 1986).

<sup>13</sup> Entenda-se aqui por “cultos católicos europeus”, os cultos e ritos institucionalizados pela Igreja Católica Romana.

<sup>14</sup> Carneiro aponta que essa característica está também presente nas pajelanças indígenas e no espiritismo, “mas em condições diferentes: no espiritismo são os mortos e não as divindades que se incorporam nos crentes; nas pajelanças, embora sejam as divindades dos rios e das florestas que se apresentam somente o pajé, e não os crentes em geral, é possuído por elas.” (CARNEIRO: 1977, p. 25).

(mensageiros); esse esquema de características apresentada por Carneiro (CARNEIRO, 1977, p. 25-28) nos dá uma base para a compreensão e distinção dos cultos de referência afro-brasileira.

O presente estudo irá verificar o exemplo da religião umbandista, por apresentar características próprias e bem peculiares da formação identitária brasileira e também por ter presente todas essas características já apontadas. Podemos considerar a Umbanda como uma religião com características africanas. Acreditamos importante que seja feita uma verificação e contextualização dessa religião no Brasil.

A partir das últimas décadas do século XIX e com a instauração da república no Brasil, inicia-se um movimento que pretendia criar uma identidade nacional brasileira. Para isso lançou-se mão de um sem nome de símbolos, como o hino e a bandeira. Uma nação jovem, recém constituída, deveria se ver livre do sub-jugo português e criar elementos de sua própria identificação. Assim surge o problema, ainda no século XIX, da aparência do brasileiro. Na visível miscigenação racial, ‘os mulatos’ aparecem como um problema, uma degeneração da população. Mesmo sendo um elemento próprio do país, a miscigenação aparece com traços negativos e só no final do século XIX é apresentada como ponto positivo por Silvio Romero (SCHWARCZ, 1995, p. 53).

O objetivo da criação dessa identidade nacional, seria tarefa dos intelectuais da Primeira República (1889-1930) que, como nos lembra José Murilo de Carvalho, “tratava-se na realidade, de uma busca das bases para a redefinição da República, para o estabelecimento de um governo republicano que não fosse a reprodução de si mesmo” (CARVALHO, 1990, p. 32-33). Mas, nessa nova identidade constituída, não estava presente o elemento negro, ainda muito relacionado à escravidão. Foi só a partir da década de 1930 que grupos de intelectuais miraram seus olhares para as populações e sua diversidade cultural. Pesquisadores, como Gilberto Freyre e o movimento modernista, deram grande impulso para a percepção da realidade cultural brasileira, procurando transformar o problema da miscigenação e da degeneração social da miscigenação em algo positivo que fazia a singularidade brasileira. Um bom exemplo é *Macunaíma* (1928) de Mário de Andrade, que apresenta o mito das três raças, mas de maneira diferente, admitindo a existência da miscigenação, entretanto não somente no sentido de uma união, mas de diversas fusões. Mostra de forma metafórica, um certo dilema social, não de um encontro absolutamente possível, mas cheio de percalços “o preto retinto vira branco, um de seus irmãos vira índio e o outro negro (branco na palma da mão na sola do pé).” (SCHWARCZ, 1995, p. 55).

A década de 1930 é de importância focal para a concepção da identidade nacional, pois naquele momento, vários elementos étnicos são admitidos e, mesmo que de forma incipiente, os problemas desses encontros também são postos e o mito do encontro das três raças vai sendo aos poucos questionado. Nas palavras de Schwarcz,

A identidade surge por meio da constatação de que é a mistura racial que nos particulariza, sendo o mestiço a personificação da diferença, que é nesse momento transformada em unidade e adjetivada. Trata-se, assim, de uma identidade construída a partir da própria diversidade, que é constantemente acionada e re-significada. É no interior desse movimento circular que se encontra o 'mito das três raças': uma reelaboração sempre metafórica desse processo constante que leva, na sociedade brasileira, o branco a empretecer e o negro a embranquecer. (SCHWARCZ, 1995, p. 60)

A constituição da Umbanda dá-se em meio a esse processo de constituição da identidade nacional em meados das décadas de 1920 e 1930. Num momento de grande efervescência no que diz respeito ao que é o Brasil, ou melhor, o que é ser brasileiro, surge uma nova religião que estaria ligada intimamente aos processos econômicos vigentes daquele momento, à identificação religiosa e, sobretudo, à inclusão de uma população negra, suas simbologias e ritos na sociedade brasileira. Dessa maneira, como e por que poderia acontecer, nesse momento, a formação de uma religião que traria em seu bojo elementos de diversas religiões presente no Brasil e quais as estratégias que essa religião traçaria para se firmar e estabelecer bases para sua aceitação?

As opiniões divergem a respeito do nascimento da Umbanda. Alguns estudiosos relacionam essa religião com as crenças orientais (ORTIZ, 1978), mas podemos dizer que é uma religião predominantemente brasileira, pois conserva traços dos três principais troncos culturais brasileiros, assimilando também elementos do espiritismo e se apropriando de outras crenças e ritos provenientes de outras regiões. Os estudos de Ortiz (1978) e da pesquisadora Patrícia Birman (1985) podem nortear essa discussão.

A Umbanda é uma religião relativamente nova no cenário religioso brasileiro, tendo tido sua constituição no final do século XIX e início do século XX (mais especificamente na década de 1930), quando estão se estabelecendo uma nova ordem: industrialização, urbanização, sociedade de classes, reorganização da economia, se adequando aos anseios do mundo daquele momento (ORTIZ, 1978). A Umbanda nasce justamente nesse momento de transformações. Analisando o surgimento dessa religião, Ortiz aponta que

A formação da Umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social correspondente a um desenvolvimento larvar da religião, enquanto que o movimento de consolidação da nova ordem social corresponde a organização da nova religião. Também os anos 30 significam uma ruptura com o passado, passado simbólico, bem entendido, o que permite a reinterpretação das antigas tradições. (ORTIZ, 1978, p. 29)

A Umbanda consolida-se sobre o signo do novo, das novas tendências e necessidades sociais. Surge a necessidade de permanência e preservação de cultos e tradições afro-brasileiras, mas com uma nova roupagem e adequada às novas propensões. Nesse mundo “moderno”, industrializado, os padrões dos cultos tradicionais não se encaixam – os rituais de reclusão do candomblé, por exemplo, como o rito de iniciação das filhas de santo, a camarinha, segundo o qual a inicianda deve permanecer por dias isolada. Além disso, tem-se propriamente a questão racial, um “quadro dinâmico de um duplo desenvolvimento: primeiro o embranquecimento das tradições afro-brasileiras; segundo o empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas” (ORTIZ, 1978, p. 30). Esse fato está relacionado ao antigo sentimento de inferioridade dos negros em decorrência do longo período de escravidão no Brasil. Ortiz analisa esse fato dizendo que “é somente o movimento de uma camada social branca, em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras; trata-se de uma aceitação do fato social negro, e não de uma valorização das tradições negras” (ORTIZ, 1978, p. 30). Sendo assim, não se pode considerar, ainda nos dias atuais, que as tradições e cultos afro-brasileiros sejam bem aceitos. São no máximo tolerados, reconhecidos; entretanto o próprio governo Vargas na década de 1930 proibiu os cultos de caráter ou referência negra. Os estudos de Ortiz <sup>15</sup> apontam que a religião umbandista teria nascido no Rio de Janeiro no final do século XIX, em decorrência das adequações ocorridas nos cultos das religiões negras, e se espalhado pelo Brasil (Cf. ROSENFELD, 2007, p. 54, para maiores informações sobre as perseguições da polícia aos cultos afro brasileiros, nesse caso, Rosenfeld analisa o caso das macumbas).

---

<sup>15</sup> Waldemar Valente aponta em seu “Sincretismo religioso afro-brasileiro”, que Umbanda poderia ter nascido também de outras práticas presentes no nordeste brasileiro. De acordo com ele, existiam em Pernambuco e na Bahia, seitas denominadas de “candomblés de caboclo”. Essas seitas “era mais uma maneira de disfarçar as seitas de base africana, tidas como inoportunas e prejudiciais à tranquilidade pública. E isto, exatamente porque além das misturas com as religiões indígenas, o que já por si constituía um certo disfarce, havia também a mistura com o Catolicismo e com o espiritismo. A mistura com o espiritismo tem sido cada vez mais intensa, a ponto de muitos dos chamados candomblés de caboclo passarem por verdadeiros centros espíritas. Surgiu assim uma forma complexa de sincretismo, misto de africanismo, de amerindismo, de Catolicismo, de espiritismo e de teosofismo. Às vezes, tal forma religiosa é chamada de Umbanda, que no Brasil tanto pode designar o sacerdote, como o processo ritual e até o próprio templo (terreiro) onde se realizam as práticas religiosas. Daí a chamada *linha de Umbanda*, na qual se enquadram quase todas as macumbas cariocas e alguns candomblés baianos.” (VALENTE, 1976, p. 60-61). Dessa forma, podemos perceber e confirmar que essas práticas não estavam somente fechadas e localizadas no Rio de Janeiro, mas sendo criadas em várias regiões do Brasil de acordo com certas necessidades. Valente aponta sobre a constante perseguição da polícia às práticas religiosas afro brasileiras..

Porém, a Umbanda está presente principalmente nas zonas urbanas da região sudeste, a mais avançada industrial e tecnologicamente. Patrícia Birmam, também, aponta a cidade do Rio de Janeiro como a primeira; onde, desde os finais do século XIX as práticas religiosas ligadas aos cultos negros, estavam em processo de transformação. Com essas transformações que ocorrem com o passar dos anos, inicia-se um movimento com o objetivo de classificar o que é a Umbanda, de impor padrões a serem seguidos. Segue-se uma quebra em duas vertentes: os terreiros mais africanizados e os terreiros cristãos.

Os centros de Umbanda que se dizem cristãos tentam disseminar um critério moral para distinguir as diferenças religiosas. E junto com isso acionam também o ponto de vista evolutivo, fazendo uma analogia dos 'mais evoluídos' com pessoas de status social superior (...) nesse tipo de centro há lugar para tentativas de dotar a Umbanda de um sentido unívoco, vendo a multiplicidade segundo um critério que a apresenta mais como um defeito do que uma qualidade bem-vinda na religião (...) para os umbandistas (...) a Umbanda nasceu de um movimento dirigido no início do século por Zélio de Moraes, pessoa de um círculo de intelectuais de classe média em Niterói, que se atribui a missão de salvar a mediunidade das influências 'nocivas' advindas das práticas africanas, implantando a 'verdadeira religião brasileira'. Em tal movimento predominava intenção de fazer da Umbanda cristã a única verdadeira e legítima, excluindo os terreiros e centros mais africanizados. (BIRMAN, 1985, p. 92-93).

Neste trecho, se percebe como processa a formação da Umbanda, em um emaranhado de crenças e ritos de várias linhas. Sendo uma religião de tendência híbrida, existe a presença de várias linhas ritualísticas e dogmáticas em conflito permanente. A investida de Zélio de Moraes e seu grupo é uma forma de homogeneizar a religião e excluir a parte da população predominante negra e das classes inferiores que insistem em continuar com seus ritos africanizados (considerados inferiores), conservando uma identidade religiosa, em contrapartida dessas investidas intelectualizadas com viés cristão e kardecista. Mas, sem sucesso, Birman continua, "esses umbandistas têm, ao longo do tempo, aprendido a conviver com as diferenças. Se não é e nunca foi possível eliminá-las, o jeito é conviver com elas." (BIRMAN, 1985, p. 93-94).

Em finais do século XIX e já no início do século XX, além do surgimento da Umbanda, existem as já conhecidas macumbas<sup>16</sup> que são conhecidas no Rio de Janeiro e em

---

<sup>16</sup> Para Rosenfeld, "a palavra 'macumba' (originalmente 'dança') se refere a uma série de costumes africanos que foram trazidos para o Brasil pelos negros e que ainda hoje são cultivados, de forma ora mais distante, ora mais próxima da original, por parcelas da população crioula. Em seu sentido mais amplo, designa um conjunto de diferentes atos que emanam de uma atitude negro-mística: práticas de evocação dos tipos mais variados empregadas algumas vezes para cura de doentes, outra para a conquista de parceiros amorosos renitentes por meio de feitiços, ou também para o aniquilamento demoníaco do inimigo (...) por fim o ritual e liturgia de religiões praticadas em solo brasileiro que são originalmente africanas, e, por alguns designadas como 'fetichistas', tudo isso é chamado na linguagem popular de macumba." (ROSENFELD, 2007, p. 49-50)

São Paulo, as quais foram mencionadas por Roger Bastide (BASTIDE, 1973; 1974). Essas práticas religiosas são bastante comuns ainda hoje em locais de baixa renda, especialmente em favelas. É interessante perceber que essas práticas, muitas vezes hostilizadas pela presença constante de Pombagiras, Exus e a magia negra, trazem consigo elementos rituais provenientes das culturas negras e que sobrevivem nos meios urbanos, mesmo com tanta perseguição, seja das autoridades policiais e governamentais como da sociedade em geral. Luz e Lapassade (1972), desenvolvendo valiosa análise, observam com propriedade a rejeição elitista a essas práticas, consideradas de baixo espiritismo, e percebem-nas como a sobrevivência de antigos rituais africanos presentes no Brasil. Associam as macumbas a um movimento de contra cultura, um movimento que, ao contrário da Umbanda, tem sentido de retorno aos elementos negros, africanos. Num momento em que a sociedade brasileira se prepara para entrar no capitalismo e se adequar a seus pressupostos comportamentais, as macumbas (também conhecidas como quimbandas), apresentam-se como a maneira ritual que busca uma espécie de ‘reação’ às instituições,

A quimbanda é uma contracultura reprimida. A Umbanda é, ao contrário, uma forma edulcorada, bem comportada, filtrada, da cultura afro-brasileira. Com a rejeição e a repressão tudo se passa ao nível do imaginário simbólico social. A repressão do desejo da coletividade negra produz, assim, um deslocamento político na direção do inconsciente. (LAPASSADE, 1972, p. 39).

A Umbanda aparece como um momento oportuno para que as práticas negras sejam conjugadas e relacionadas com essa nova ordem que está se estabelecendo no início do século XIX. Enquanto a Quimbanda pretende exatamente confirmar suas práticas rituais africanas e deixar claro que esse é um movimento que pretende resgatar e fixar as identidades rituais africanas, mesmo sob toda a repressão existente. A Umbanda, em contrapartida, deseja se adequar ao Brasil,

A macumba, que é a religião do transe negro, das comunidades faveladas, é uma outra cultura no meio da cultura oficial, que é a cultura branca, burguesa e católica da Europa. Encorajando o desenvolvimento da Umbanda, em consequência o desaparecimento da quimbanda, o “poder banco” no Brasil tenta fazer entrar em sua cultura essa contracultura negra que não pode ser eliminada, integrando-a na chamada cultura mestiça e domesticada. É a tradução simbólica do esforço feito para integrar o proletariado e os antigos escravos ao sistema capitalista Ocidental. (LAPASSADE, 1972, p. 40)

Assim, observamos uma polarização. De um lado, a Quimbanda e a maneira de afirmar sua identidade negra, do outro lado a Umbanda, procurando se adequar a realidade sócio cultural brasileira. Para Prandi,

A Umbanda já surgiu como religião universal (...) a Umbanda procurou legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do candomblé, sua matriz negra, especialmente traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal e depois escrava. (PRANDI, 1999, p. 95)

Então, a Umbanda contribuiu para a integração do negro à sociedade. Como dito anteriormente, os negros precisam se adequar ao mundo capitalista e a conjugação de suas práticas com elementos do catolicismo (religião das elites, dos brancos) e elementos do espiritismo kardecista (considerado civilizado, racional, que procura eliminar de suas práticas, os rituais e simbologias tão presentes nos cultos africanos e afro-brasileiros), se apresenta como uma maneira de inserção social dos elementos negros. Dessa maneira, a religião umbandista surge como uma alternativa possível e necessária à sociedade brasileira.

A Umbanda, além do que foi exposto, conserva a tradição dos cultos afro-brasileiros, aliando elementos que estão em afinção com elementos de nossa sociedade.

A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos, é pela manifestação destes, 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. (ORTIZ, 1978, p. 63)

Entre essas divindades e espíritos, encontramos elementos que identificam o mundo místico com o mundo real: os exus, figuras boêmias do meio urbano (mensageiros), muito associados à malandragem, as Pombagiras que são prostitutas, mulheres que estão em círculos sociais inferiores, os caboclos que representam as forças indígenas da natureza e as crianças, espíritos infantis brincalhões, muitas vezes sincretizados com os santos Cosme e Damião.

O processo de sincretismo é uma construção de grande importância para a formação do que se define como cultura brasileira. De qualquer maneira, os orixás africanos têm certa aproximação, mesmo que lúdica, com os santos católicos. O sincretismo, inicialmente se deu com o contato do indígena da terra com a cultura portuguesa europeia, daí justifica-se a presença de caboclos, mas com o passar do tempo, novas religiões como o espiritismo kardecista a partir do século XIX, e outras formas religiosas vão surgindo. O processo de sincretismo também trás em si certa conotação de dominação e aculturação, para Ferreti,

Sincretismo trás uma ideia de opressão e de imposição da religião do colonizador sobre o colonizado, implicando a aceitação pacífica da classe subalterna de tradições da classe dominante, que adotaria e confundiria elementos de origens distintas e opostas. Sabemos que a pregação de missionários e a catequese encontram-se na raiz desta imposição de uma religião sobre outra. (FERRETI, 1999, p. 115)

Mesmo tendo sido um processo de suma importância para a constituição cultural brasileira, a imposição e sobreposição de elementos culturais dominantes, foi, no passado, factual. Entretanto, a partir desses encontros (em que, para os negros foi fundamental devido sua necessidade de aceitação e inserção social) foram se processando informações, elementos ritualísticos e simbólicos que permitiram a sobrevivência da cultura africana no Brasil.

Embora a palavra e o sentido do sincretismo sejam muito questionados e criticados por uma gama considerável de pesquisadores e intelectuais brasileiros da atualidade, considera-se esse processo fundamental para a compreensão do objeto do presente estudo, sobretudo no que tange a especificidade do sincretismo afro-brasileiro. Ferreti lembra, baseando-se em Roberto DaMatta, que o sincretismo brasileiro é de caráter relacional, pela capacidade que esses denotam de conseguir separar tradições distintas, relacionando-as. De acordo com ele, o afro brasileiro é “ao mesmo tempo católico e praticante de outras religiões” (FERRETI, 1999, p. 125), o que permite a essa população trazer, livre de conflitos, diversas práticas que agregam seu *corpus* religioso, influenciando, inclusive, na construção de sua identidade (ou identidades), enquanto afro brasileiro, e na construção de suas identidades religiosas.

Embora exista essa “facilidade” de assimilação religiosa entre os brasileiros, atualmente o fenômeno do sincretismo religioso não é visto somente neste viés. O campo religioso brasileiro é diverso e suas identidades são múltiplas, e, como diria Sanchis, temos uma “predisposição estrutural à porosidade – mas não à confusão – das identidades (SANCHIS, 2001, p. 25)”. Dessa maneira, o sincretismo brasileiro se configura como um processo – inscrito na longa duração -, mas não somente de uma simples assimilação, mas na absorção de múltiplas identidades religiosas, o que possibilita a criação e recriação de elementos simbólicos presentes em diversas religiões. No caso das religiões afro, temos uma dinâmica própria que, como aponta Sanchis,

O mundo religioso afro (...) recria-se constantemente, dinâmica e conflituante segundo um eixo complexo de representação identitária que por vezes o fez reivindicar a exclusiva autonomia dos “fundamentos” de sua tradição, e outras, jogados nos caminhos da assimilação das demais influências, latentes ou ativamente presentes no espaço religioso brasileiro. (SANCHIS, 2001, p. 15-16)

O campo religioso brasileiro se veste de peculiaridades estruturais, que estão inscritas no processo formativo de sua história e cultura, que ainda estão em processo e sendo constantemente reelaboradas de forma dialogal. Sanchis continua, apontando que o campo religioso brasileiro

Atravessa hoje a quase totalidade do espaço social da religião – mesmo se desigualmente – uma atitude subjacente que caracteriza o ato religioso – ou simplesmente social – contemporâneo: uma relativização das certezas, um cultivo sustentado de cambiantes emoções, que, na verdade, vem questionar as chaves de inteligibilidade disponíveis para ajudar a mapear este “campo” (...), tendendo, ao mesmo tempo a acentuar e a abrandar a diversificação (...), e a redistribuir as tarefas de atribuição do sentido religioso da vida, e mais de uma emoção “que tenha o som da verdade”. (SANCHIS, 2001, p. 34)

Podemos perceber que de uma forma ou outra, era necessária a fusão para que permanecessem e preservassem as suas culturas originais. Os cultos, aos que a população leiga conserva tanto terror, guardam uma beleza inconfundível de símbolos, de alegria e respeito às suas divindades. São irmandades de pessoas negras e demais, que participam de todo um processo místico estreitando os laços terrenos com os míticos, através dos orixás, espíritos dos ancestrais, uma marca muito interessante, pois também serve de um laço de união, algo que reforce a identidade afro-brasileira.

A partir daqui, julga-se fundamental fazer a verificação do quadro social da Umbanda no Brasil, sua constituição religiosa e principais peculiaridades presentes em seu *corpus* religioso.

### 3 A UMBANDA NO BRASIL

*“Exu tem duas cabeça.  
Exu faz sua gira de fé  
Na esquerda é Satanás do inferno  
Na outra, Jesus de Nazaré.”*

*“Os homens de um clã de modo nenhum  
consideram as crenças dos clãs vizinhos  
com a indiferença, o ceticismo ou a  
hostilidade que uma religião alheia  
ordinariamente inspira; eles próprios  
partilham essas crenças.”  
Émile Durkheim.*

#### 3.1 Campo religioso brasileiro - A presença das religiões de matriz afro-brasileira: Rupturas, transformações e reafirmações

O campo religioso brasileiro atual, composto por uma multiplicidade de religiões, mostra-se a cada dia mais diverso e em constante transformação. O mercado religioso<sup>17</sup>, cada vez mais operante e oferecendo uma multiplicidade de possibilidades, propicia um trânsito religioso cada vez mais intenso, fazendo dos ‘fiéis’, cada dia mais ‘infiéis’ às suas práticas religiosas. Esses têm procurado crenças cada vez mais particulares. Dessa maneira, o intenso trânsito é importante na escolha e na identificação do indivíduo com determinada crença ou religião.<sup>18</sup>

Uma das tendências mais flagrantes no campo religioso a partir do século XX é a racionalização do mundo e o conseqüente processo de racionalização da esfera religiosa. Segundo Weber<sup>19</sup>, de uma maneira ou de outra, as sociedades tendem a se afastar da religião, buscando doutrinas e ideologias que as convém, pois os indivíduos não se sentem mais presos

<sup>17</sup> Necessário mencionar que Pierre Sanchis, analisando a realidade “pós-moderna” do campo religioso aponta que “num mercado, o consumidor compra os produtos prontos e acabados que as empresas lhes propõem. Aqui, neste mercado aberto dos produtos simbólicos, o homem contemporâneo tende a adquirir elementos de várias sínteses que se lhe oferecem, para ele mesmo compor seu próprio universo de significação. Um universo, no mais das vezes, não definitivamente articulado, em constante refazer e de acabamento sempre protelado” (SANCHIS, 2001, p. 36). Sanchis critica, dessa forma, esse conceito tão usual de mercado religioso, como sendo algo em que indivíduos simplesmente escolhem. Ao nosso entendimento, levamos em consideração as constantes transformações sociais e individuais.

<sup>18</sup> Pierre Sanchis aponta que a própria modernidade globalizada, pressiona os indivíduos a esse comportamento, segundo este autor: “A modernidade privilegia, sem dúvida, o emergente, o atual, o *happening*, a experiência do momento.” (SANCHIS, 1997, p. 113), proporcionando um momento propício para essas transformações no comportamento individual, influenciando as coletividades.

<sup>19</sup> Interessante observar que, para Max Weber, a racionalização propicia o “desencanto do mundo”. O autor aponta que “A intelectualização e racionalização crescentes não significam, pois, um crescente conhecimento geral das condições da nossa vida. Seu significado é muito diferente; significam que se sabe ou se crê que, a qualquer momento que se queira, pode-se chegar a saber que não existem em torno da nossa vida poderes ocultos e imprescindíveis, mas que, pelo contrário, tudo pode ser dominado pelo cálculo e pela previsão.” (WEBER, 1979, p. 165).

a uma religião por tradição ou imposição. No Brasil, como também em outras regiões, ou seja, verifica-se a queda da hegemonia católica<sup>20</sup> (SANCHIS, 1997, Cf. BERGER; LUCKMANN, 2004. Cf. também PIERUCCI, 2005), a escolha tornou-se factual, os indivíduos podem escolher em qual religião se identificam e qual devem seguir:

Fora os evangélicos, a única exceção, a tendência central é a desqualificação das instituições e a atenuação de *habitus* religioso. Crenças e práticas são de fontes religiosas diversas, de acordo com critérios de conveniência pessoal. Seleciona-se o que faz com que o indivíduo se sinta bem, que responda as suas dúvidas, ou mesmo que lhe convenha em termos de sua condição socioeconômica e nível de instrução. (NEGRÃO, 2008, p. 274)

Torna-se cada vez mais fácil mudar de religião, identificar-se com outra, retornar, ou ainda, ser adepto de duas ou mais. Reginaldo Prandi aponta que a conversão religiosa foi, no passado, um processo individual coberto de complicadores, que

Representava uma ruptura social, além da ruptura com a própria biografia, com a adesão de novos valores, mudança de visão de mundo, adoção de novos modelos de conduta, etc. A conversão era um drama pessoal e particular que representava uma mudança drástica da vida [...]. As mais díspares religiões, assim, surgem nas biografias dos adeptos como alternativas que se pode pôr de lado facilmente, que se pode abandonar a uma pequena experiência de insatisfação ou desafeto, a uma mínima decepção. São inesgotáveis as possibilidades de opção, intensa a competição entre elas, fraca sua capacidade de dar a última palavra. A religião de hoje é a religião da mudança rápida, da lealdade pequena, do compromisso descartável. (PRANDI, 2003, p. 27-28)

Os indivíduos que não se sentem na obrigação de permanecerem em uma dada religião, sabem que podem, a qualquer momento, migrarem para qualquer outra. Entretanto, as religiões não se estagnam frente a essa realidade e procuram criar maneiras de se estabelecer<sup>21</sup> no campo religioso e atrair, cada vez mais a sua maneira, o maior número de adeptos. Para isso, as diversas religiões, das mais populares às institucionais e tradicionais, vão buscando formas de se adaptar à nova realidade sociocultural.

Procurando se adaptar à nova realidade mercadológica do campo religioso, as religiões procuram satisfazer as necessidades da sociedade, criando diferentes modalidades de culto, rituais populares ou não populares, que vão de encontro ao novo público. A Igreja Católica, por exemplo, cria formas mais populares de culto, como o movimento da Renovação Carismática para “satisfazer as massas [...], e assim, concorrer em igualdade de condições

<sup>20</sup> Importante mencionar que o dito “processo de secularização”, não quer dizer um afastamento absoluto da religiosidade, principalmente no que se refere a países da América Latina, mas uma forma diferente, menos obrigatória de se professar a religiosidade.

<sup>21</sup> Como bem lembra Prandi: “A religião que não muda, morre.” (PRANDI, 2003, p. 23)

com outras propostas religiosas de grande apelo popular” (BITTENCOURT-FILHO, 2003, p. 35). Dessa maneira, a Igreja Católica busca, constantemente, atrair mais adeptos e se reafirmar como a grande instituição religiosa brasileiro.

Outras religiões também buscam atrair cada vez mais adeptos às suas práticas. No campo protestante, as religiões, chamadas de neopentecostais (que se autodenominam “evangélicas”), buscam, com as mais variadas formas, se afirmar no campo religioso brasileiro. Presentes em grande parte nas grandes cidades e zonas rurais, essas igrejas vêm crescendo de forma espantosa. A utilização de modernas técnicas de comunicação de massa, como a TV e o rádio, e a disposição de um corpo sacerdotal especializado, que abarca em si capacidades múltiplas, transformam as instituições em grandes negócios e, de acordo com Prandi, “certas correntes evangélicas, e no conjunto das práticas esotéricas, o sucesso do líder religioso, e por conseguinte da sua religião ou modalidade religiosa, depende de sua capacidade de atrair devotos e clientes e gerar renda necessária à expansão daquela denominação.” (PRANDI, 2003, p. 29). Com reservas monetárias disponíveis, essas modalidades religiosas podem lançar mão de publicidade e grandes espetáculos de massa, atraindo grande contingente de adeptos.<sup>22</sup>

Nesse ínterim, as religiões afro-brasileiras vão perdendo adeptos, e criando sérios opositores. No censo de 2000, temos a amostra de como essas modalidades religiosas vêm decaindo e perdendo seguidores no Brasil. Se nas décadas passadas, pudemos verificar certo aumento no contingente de adeptos dessas religiões, atualmente o quadro se mostra diferente. Nas duas últimas décadas, as religiões afro-brasileiras vêm perdendo espaço, enquanto os evangélicos crescem. De acordo com as pesquisas, no ano de 1980 os adeptos das religiões afro-brasileiras correspondiam a 0,6% da população; em 1991, 0,4%; e em 2000, 0,3%; enquanto que as religiões evangélicas<sup>23</sup> eram 6,6% da população em 1980; 9,0% em 1991,

---

<sup>22</sup> Importante mencionar o aspecto da sociedade de massa. Para Gilberto Velho (1994) “uma das características mais marcantes da sociedade moderno-contemporânea é o seu caráter massificador. O processo de urbanização, o desenvolvimento das grandes regiões metropolitanas e as megalópoles, os meios de transporte e comunicação, os avanços tecnológicos produziram uma transformação inédita na história da humanidade quanto à alteração de padrões de sociabilidade e interação, costumes e rotinas” (VELHO, apud. BITTENCOURT-FILHO, 2003, p. 35).

<sup>23</sup> Antonio Gouvêa Mendonça aponta os conceitos e distinções entre protestante, evangélicos, pentecostais e neopentecostais considerando como “evangélicos históricos ou tradicionais aos quais temos reservado o conceito de ‘protestante’ [...] os pentecostais propriamente ou clássicos, e os neopentecostais [...]. Os pentecostais clássicos constituem uma ponte entre os tradicionais e os neopentecostais e se distinguem daqueles pela ênfase na repetição da experiência extática do Espírito Santo e pelo sentido emocional do seu culto. [...] Quanto aos neopentecostais, a apropriação de crenças e práticas do catolicismo popular, das religiões afro-brasileiras e mesmo certos traços de religiões arcaicas, os tradicionais e os pentecostais descartam como já afastados do cristianismo puro.” (MENDONÇA, 2003, p. 154). Aqui, seguiremos esses conceitos para diferenciar essas práticas religiosas.

chegando ao espantoso número de 15,4% da população em 2000<sup>24</sup>.

Aparentemente, observamos que existe maior aceitação às práticas de matriz africana no Brasil. Os canais de comunicação, a escola e a própria esfera governamental têm aplicado incentivos para a preservação e a divulgação de remanescentes da cultura afro no Brasil, e, no entanto, as religiões permanecem em declínio. Mas quais serão as implicações para essa realidade? Em um país aparentemente democrático, que permite a diversidade religiosa, e ainda apoia a preservação da cultura africana<sup>25</sup>, quais seriam as implicações desse encolhimento no campo religioso?

Historicamente, essas religiões já sofreram grandes dificuldades de estabelecimento e legitimação social, como lembra Giumbelli,

Alguns dados e a memória dos adeptos registram que, em período recente (anos 1960 e 70), havia exigências de autorização administrativa ou registro policial para permitir o funcionamento de terreiros. Todas essas características evidenciam a dificuldade que os cultos de possessão de referência africana encontram para se adequar ou serem reconhecidos em seu estatuto de “religião”. (GIUMBELLI, 2008, p. 85)

Não é necessário descrever e citar a infinidade de processos em que essas religiões foram desprezadas e negadas, vastas publicações já o fizeram anteriormente.

A estrutura das religiões afro-brasileiras é, de acordo com alguns estudiosos, um dos grandes motivos para seu encolhimento. Religiões de tradição, fechadas em pequenos grupos, com o passar do tempo apresentam dificuldades em se reestruturar para satisfazer os anseios da sociedade. As duas principais religiões de matriz africana no Brasil, Candomblé e Umbanda, possuem características próprias que as tornam reféns das transformações e das rupturas modernas;

São religiões de pequenos grupos que se congregam em torno de uma mãe ou pai de santo [...]. Embora se cultivem relações protocolares de parentesco iniciático entre terreiros, cada um deles é autônomo e auto-suficiente e não há nenhuma instituição eficaz que os unifique ou que permita uma ordenação mínima capaz de estabelecer planos e estratégias comuns na relação das religiões afro-brasileiras com as outras religiões e o resto da sociedade [...]. Além disso, os terreiros competem fortemente entre si, e os laços de solidariedade entre diferentes grupos são frágeis e circunstanciais. Não há organização empresarial e não se dispõe de canais eletrônicos de comunicação. (PRANDI, 2003, p. 24-25).

---

<sup>24</sup> Fonte: IBGE – Censos demográficos.

<sup>25</sup> Deixamos claro que, mesmo com os incentivos e legislações de proteção da cultura afro-brasileira, sentimos que ainda deve haver maiores avanços devido ao valor dessa cultura para a formação brasileira e de sua identidade.

Dessa forma, essas religiões tendem a não apresentar força e organização frente às demais, que apresentam maior organização, institucionalização e unidade<sup>26</sup>. Mesmo que religiões como é o caso da Umbanda, consigam reelaborar suas práticas e elemento simbólicos, ressignificando-os; esses processos costumam ocorrer internamente, dentro dos terreiros, tendas e casas, e ali permanecem fechados, não sendo levados ao conhecimento da massa. Entretanto, suas tradições persistem, mesmo em seus pequenos cômodos, simples tendas ou luxuosos terreiros. Com todos os percalços, permanecem em sua busca constante de legitimação social.

A partir do exposto no início desse capítulo, vemos que a realidade do campo religioso brasileiro atual não é dos mais favoráveis às religiões de matriz africana. No entanto, essas religiões continuam a existir e permanecem trazendo, em seu bojo, elementos culturais fundamentais na formação social, identitária e religiosa da imensa população afro-descendente.

No capítulo anterior, apresentamos sucintamente, um histórico da constituição da Umbanda no Brasil. Muitos pesquisadores, especialmente na década de 1980, consideraram-na como uma religião que se adequava perfeitamente às novas necessidades sociais, especialmente econômicas do início do século XX (ORTIZ, 1978), e que, com o passar do tempo, foram crescendo, atraindo cada vez mais adeptos e se afirmando no quadro religioso brasileiro. De fato, a religião conseguiu se firmar no século XX, especialmente entre as décadas de 1940-1970, quando obteve considerável crescimento, mas, com o tempo, vieram encolhendo. Uma das possíveis respostas pode estar na reflexão de Stefânia Beloti, quando aponta que a religião se modernizou, se adequou para uma realidade do início e meados do século passado, mas como a história é dinâmica, e tudo se transforma,

---

<sup>26</sup> Interessante verificar que as igrejas neopentecostais têm tido uma atitude, nos últimos tempos, de perseguição total às religiões afro-brasileiras, como se elas fossem suas “verdadeiras concorrentes no campo religioso” (GOUVÊA, 2003, p. 161). Usam das estratégias mais diversas para esse objetivo, como pregações em suas igrejas, programas de televisão e rádio, utilizando depoimentos de ex-mães ou pais de santo, sessões de exorcismo, etc. Silva, analisa que essa ação não tem somente objetivos puramente de retirar os fiéis dos cultos e religiões afro-brasileiras, mas, sobretudo é “uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico e extáticas, com a vantagem de legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão.” (SILVA, 2005, p. 152). Importante destacar que a constituição das religiões neopentecostais expressa um forte apelo mágico-religioso, dispondo-se de um sem número de elementos simbólicos e ritualísticos presentes tanto nas religiões afro-brasileiras como no catolicismo popular, como as sessões de descarrego e as lavagens rituais, que aproximam seu calendário litúrgico com o afro-brasileiro (SILVA, 2005; PRANDI, 2003). Dessa forma, mudam o sentido das práticas afro-brasileiras, dando-lhes uma base cristã, de salvação.

A Umbanda – que sempre esteve entre a necessidade de se afirmar como culto específico e a pressão para se legitimar como culto homogêneo e os apelos diferenciadores do cultivo às raízes -, após um primeiro momento de consolidação no cenário social, redimensionou elementos mágicos de seu cotidiano religioso, em resposta às necessidades da comunidade, uma vez que é no espaço do terreiro que a religião se atualiza. (BELOTI, 2004, p. 96)

Dessa maneira, a religião se reelabora internamente, seus próprios elementos simbólicos são revistos e recriados. A plasticidade, muito comum na religiosidade popular brasileira, apresenta-se na Umbanda com peculiaridades, pois essas adequações dificilmente ultrapassam os limites dos terreiros, o que limita a expansão ou causa a diminuição do número de adeptos.

A Umbanda, nesse quadro, passa por um momento de encolhimento, pondo em cheque seu estabelecimento e sua sobrevivência no mundo contemporâneo. Entretanto, percebemos que é necessário avançar nos estudos sobre as causas desse encolhimento, e neste sentido, o senso de 2010 – que durante a construção deste trabalho não havia sido divulgados os resultados - poderá contribuir para a análise. Mas este não é o foco nem a intenção principal de nosso trabalho.

## **3.2 O *corpus* religioso Umbandista**

### **3.2.1 *Podemos categorizar?***

Antes de iniciarmos a apresentação do que chamamos de *corpus* religioso umbandista, acreditamos ser importante apresentar uma valiosa discussão sobre a categorização das religiões afro-brasileiras.

É evidente que buscamos, enquanto cientistas, categorizar, contextualizar, analisar os fenômenos para melhor compreendê-los. No entanto, não podemos deixar de levantar uma questão: Será possível categorizar as religiões afro-brasileiras, dissecá-las e enquadrá-las em modelos estabelecidos por nós, pesquisadores?

Durante as visitas realizadas *in loco*, as conversas e as diversas observações sobre a casa “O Além dos Orixás”, percebemos o quão dificultosa é a tarefa de enquadrar tudo aquilo que vemos, ouvimos e observamos nas teorias sociais clássicas. Lendo a vasta literatura especializada sobre as religiões afro-brasileiras e, especialmente sobre a Umbanda, concluiremos que, no quesito categorias, só encontramos algumas generalizações. A diversidade, característica desta religião, torna praticamente impossível fechar as categorias do *corpus* religioso encontrados nas diversas “Umbandas”. Como diz a própria Mãe Norma,

Mãe de santo da Casa, não é “uma banda, são várias bandas”, referindo-se exatamente ao caráter múltiplo da Umbanda.

Roberto Motta apresenta uma boa discussão a esse respeito em artigo recentemente publicado. De acordo com o pesquisador, o interesse – que não é atual - pelo estudo das religiões afro-brasileiras coincide com o fenômeno de secularização e, conseqüentemente da perda da importância das religiões na vida individual e social. Dessa maneira, os estudiosos das religiões afro-brasileiras agem como um verdadeiro “protetorado teórico” (MOTTA, 2010). Em suas palavras

Nós, sociólogos, antropólogos e outros cientistas, e pensadores sociais, com relação à religião somos como se fôssemos os administradores de uma massa falida. A religião, evidentemente ainda não desapareceu, mas, enquanto isso não acontece, compete a nós governá-la. E esta administração, nós a faremos o mais possível no sentido dos nossos interesses teóricos e práticos. [...] Os cientistas têm, entre outras coisas, elaborado toda uma teologia altamente racionalizada, o que constitui um excelente exemplo da dominação, ou tentativa de dominação, da religião pela Sociologia, pela Antropologia ou por disciplinas análogas. (MOTTA, 2010, p. 115)

Assim, o questionamento é: Será que estamos tentando racionalizar o que não é racionalizável? Em entrevista com Mãe Norma, questionamos se Ogum é um orixá ou um santo, a resposta foi simples: “Ele é um orixá. Santo e orixá é a mesma coisa [...]. É o elemento sagrado”.<sup>27</sup> A mistura e conjugação com esses elementos católicos fizeram com que essa religião se reelaborasse e permanecesse se reelaborando, cada casa a sua maneira. Além do mais, geralmente as casas são independentes. Claro que não podemos desprezar que existem as federações umbandistas, mas, como bem aponta Lísias Negrão, nem todas as casas são filiadas e quando filiadas não são com o objetivo de formalizar e institucionalizar o culto e os procedimentos (NEGRÃO, 1996)<sup>28</sup>. Assim, não acreditamos que poderemos fechar a descrição para todas as casas<sup>29</sup> e terreiros de Umbanda, o que podemos fazer é simplesmente apresentar o que se passa com a casa estudada.

<sup>27</sup> Entrevista gravada na casa “O Além dos Orixás” com Mãe Norma em 30 de setembro de 2010.

<sup>28</sup> Em seu valioso estudo sobre a Umbanda em São Paulo, Lísias Nogueira Negrão aponta essa característica das casas de Umbanda da seguinte maneira: “a filiação (às federações) é vista como necessária, porque é através dela que se obtém o registro do terreiro em cartório, como entidade civil com finalidades religiosas; legalizadas, portanto. [...] A obtenção do registro pelos terreiros lhes confere, na opinião dos pais de santo, a proteção necessária, equivalendo a uma licença de funcionamento. [...] Na medida em que o tempo passa e os terreiros vão se tornando mais tranqüilos quanto à sua segurança, mais auto suficientes, começam a se distanciar das federações. Muitos deles continuam a manter um vínculo formal, na medida em que pagam suas mensalidades; outros, nem isso.” (NEGRÃO, 1996, p. 264-267).

<sup>29</sup> Mãe Norma prefere que se refira a sua instituição com “Casa de Umbanda” e não “Terreiro” como usualmente é utilizado, portanto, seguiremos sua orientação.

Roberto Motta ainda coloca outra situação, como se os pesquisadores estivessem olhando para as religiões como se fossem senão “uma forma atrasada de ciências sociais” (MOTTA, 2010, p. 119), apontando que, dessa forma, sentiram-se<sup>30</sup> na necessidade de formar

Um sistema teológico que lhe permitiria transformar-se em religião *para si*, que tenta ‘eclesificar-se’, com dogmas definidos, rituais padronizados, sacerdócio devidamente consagrado de acordo com alguma ordem de sucessão moral ou genealógico, assumindo [...] clara consciência de sua especificidade e de sua independência com relação às outras religiões, com as quais se encontra atualmente em competição pelo recrutamento de novos adeptos. (MOTTA, 2010, p. 119)

Será que essas religiões pretendem mesmo se formar e se articular a partir dos moldes das demais? Ou será que nós, estudiosos e pesquisadores, embebidos em nossos anseios, pretendemos assim fazê-lo e forçar que essas religiões entrem na nossa “modernidade”, em nossa “organização”? Ora, em nossas observações, pudemos constatar que os cultos são bem organizados, de acordo com seus critérios próprios. Em uma sessão de Exu (08 novembro de 2010), observamos que o que estava em foco nos trabalhos do dia era a necessidade de saudar os diversos orixás, reverenciá-los, preparar o ambiente. Assim, naquele momento, existiu uma forma própria da casa, que objetivava o atendimento aos anseios das divindades e dos consulentes e não simplesmente um desejo organizativo de acordo com modelos externos. Ali, a organização era deles. Era a beleza e o desejo de celebrar sua fé que impulsionava a Mãe de santo, os Ogãs com seus toques nos tambores e cantos, os filhos e Filhas de santo, com suas danças e possessão. Dessa forma, não acreditamos que possamos, nem que tenhamos condições de fechar a riqueza dessa religião em poucas palavras e simples categorias explicativas, mas buscar demonstrar como se apresentam os elementos míticos e simbólicos dessa casa, sem generalizações. Outrossim, precisamos deixar claro, que é uma religião que ainda guarda diversos “segredos”, que os pesquisadores não têm acesso. Dessa maneira, é praticamente impossível fechar a discussão sobre o assunto. Vamos apresentar, e acreditamos que ainda de forma superficial, alguns elementos da riqueza simbólica, ritualística e mítica da religião umbandista.

### 3.3 Mito e rito

Como religião de matriz africana, a Umbanda apresenta um grande número de elementos simbólicos e míticos pertinentes ao universo dos remanescentes afro brasileiros, da

---

<sup>30</sup> Motta usa esses termos para o estudo do Candomblé, mas acreditamos que podemos levar em consideração também para os estudos da Umbanda.

mesma maneira que incluem em seu *corpus*, elementos forjados na sociedade e na cultura brasileira.

Essa diversidade cultural brasileira foi vastamente pesquisada por Câmara Cascudo que, observando a necessidade de compreender melhor o Brasil, buscou, em diversos estudos, verificar quais as possíveis raízes de vários elementos presentes no cotidiano brasileiro. Em “*Made in Africa*” (1965), o autor buscou, a partir de credences e expressões populares, nossas raízes africanas. Cascudo se dirigiu a África e, a partir de suas pesquisas, especialmente orais e observações rituais, de festas e do cotidiano popular, mostra as profundas proximidades e relações com o povo e a cultura popular brasileira.<sup>31</sup> Dessa forma, consegue nos trazer as danças tão populares no Brasil, como o Lundu e a Umbigada, que deram origem aos nossos famosos e deliciosos batuques, que para Cascudo, são genuinamente angolanos:

A Batucada, o Batuque mais favorito e vulgar no Brasil, é vindo de Angola: percussão, um dançarino-solista escolhendo o sucessor pela umbigada, depois da exibição coreográfica. A roda dos assistentes entoa o refrão, respondendo a toada do tirador, quase sempre um dos tocadores de tambor. É o mesmo Coco, Coco de roda, Zambê, o Samba primitivo, Babelô nas praias do Rio Grande do Norte. (CASCUDO, 1965, p. 141).

E não somente esses elementos rítmicos, mas as lendas que circundam o imaginário popular, como a da famosa Rainha Jinga, as histórias de Cabinda, a Calunda e tantas outras (CASCUDO, 1965). Além de homens, os navios que cruzavam o Atlântico vindos d’África desembarcaram em portos brasileiros os jeitos, maneiras, histórias e ritmos da terra distante, que aqui encontraram solo fértil para sobreviverem, e ainda estão presentes nas ruas, praças e casas brasileiras. A Umbanda, neste sentido, foi uma das privilegiadas por ter conseguido, em seu bojo constitutivo, mítico, simbólico e ritualístico, preservar um pouco da cultura africana.

As casas de Umbanda seguem basicamente a mesma estrutura das casas de Candomblé. Esses recintos, que podem ter uma diversidade de denominações - como tendas, centros, terreiros, etc - são, para Maggi, “o ponto de encontro dos homens e também o local de encontro dos homens com os deuses” (MAGGIE, 2001, p. 114). São locais especiais onde os rituais se processam e também se definem

---

<sup>31</sup> Lembramos que este trabalho foi restrito em áreas onde hoje se localizam os estados do Congo e Angola, queria, assim, buscar as raízes banto de nossa cultura.

Uma estrutura sóciofamiliar vinculada ao nome que o especifica [...]. É ainda o local de culto onde se realizam “as giras”, para suas entidades, como os “pretos” e as “Pretas Velhas”, “caboclo” e “caboclas” [...]. Também se cultua neste espaço o mundo sagrado, que se estende as matas, cachoeiras, praias, encruzilhadas e cemitérios, todos ligados a um grupo de entidades espirituais, chamados de orixás, os guias dos médiuns. (VICTORIANO, 2005, p. 61-62)

Na maioria das vezes, esses terreiros nascem da divisão de terreiros anteriores, ou da dissidência de um Filho de santo ou ainda da identificação de Filho de santo do Candomblé para com a Umbanda, que o leva a abrir um terreiro umbandista. Mãe Norma nos diz que “quando Ele [*o santo*] pede, ele abre, quando ele não pede, ele fica quieto. É muita responsabilidade, não é pra qualquer um...”<sup>32</sup>, nesse caso fica claro que a iniciativa dela de abertura de uma casa de Umbanda, não depende de seu próprio desejo, foi o santo quem mandou e ela teve que obedecer. Uma das principais características é que esses terreiros são autônomos, não se ligam a uma instituição maior que os regule<sup>33</sup>. De acordo com Birman, isso se deve “aos princípios simbólicos que ordenam o poder dos religiosos de Umbanda” (BIRMAN, 1985, p. 75), exercido sobre sua casa e sobre seus filhos ou filhas de santo. Birman aponta, ainda, que esse poder está na estrutura fundante da religião, de acordo com ela,

Há uma autoridade religiosa inquestionável na figura do pai ou da Mãe de santo que é vista como a fonte de todos os bens em que seus filhos conseguiram alcançar. Na relação de troca que se estabelece com os espíritos, as obrigações maiores cabem aos “guias da mãe”. De forma análoga, o investimento maior dos médiuns é no terreiro de “sua mãe” e não na sua própria casa” (BIRMAN, 1985, p. 75-76)

Além disso, a estrutura tanto das casas de Candomblé como de Umbanda é familiar<sup>34</sup> e o respeito pela instância superior (mãe ou pai de santo) é fundamental. Nas sessões, esse aspecto é flagrante, em todos os momentos: a mãe, sentada em sua cadeira e em local de destaque, recebe seus filhos que ajoelham aos seus pés e pedem sua bênção em sinal de respeito.

As estruturas físicas dos terreiros de Umbanda seguem uma lógica específica, mas não padrão, por isso podem variar de acordo com a situação financeira e econômica. Geralmente são constituídos de um salão onde ficam os consulentes em espaço separado do abassê, local onde se realizam os rituais, as danças e onde se localiza o altar. Outro espaço importante nos

<sup>32</sup> <sup>32</sup> Entrevista gravada na casa “O Além dos Orixás” com Mãe Norma em 30 de setembro de 2010.

<sup>33</sup> Necessário mencionar que existe uma organização institucional reguladora: as Federações de Umbanda. Entretanto, os terreiros nem sempre estão filiados, ou se estão, muitas vezes não respeitam as normas dessas instituições (NEGRÃO, 1996).

<sup>34</sup> Diferente das famílias consanguíneas, aqui, as famílias são ‘de santo’.

terreiros é a cozinha, local sagrado, onde é preparada a comida ritual, produzido o alimento que será dado ao “santo” e distribuído aos fiéis participantes dos rituais.<sup>35</sup>

Outro local de grande importância são as “casas dos Exus” que sempre são construídas fora dos terreiros, geralmente do lado esquerdo da casa em local especial e fechado, devido ao respeito que se deve dispensar a essas entidades e ao perigo que representam.

O culto umbandista, de uma riqueza mítica, ritual e simbólica muito expressiva, se constitui a partir da união de diversos elementos que o caracterizam. Como mencionado no primeiro capítulo deste trabalho, os elementos míticos estão agrupados a partir da união e conjugação de elementos religiosos do catolicismo (especialmente o catolicismo popular), das religiões afro-brasileiras e indígenas (reinterpretados no seio umbandista), mesclados com a teologia do espiritismo kardecista.

Volney Berkenbrock, analisando a apropriação da teologia espírita pela Umbanda, aponta um quadro, em que o espiritismo serviria à Umbanda como fonte de legitimação social, diferente do que se pratica nas casas espíritas kardecistas. A Umbanda busca nessa doutrina particularmente os fatores práticos, algo comum na Umbanda. Berkenbrock analisa a assimilação espírita pela Umbanda dizendo que,

O outro espiritismo é o do povo – brancos em sua maioria -, que tem uma expansão muito maior e no qual se prega o evangelho de Allan Kardec. O que leva as pessoas em primeira linha a procurar este espiritismo não é a discussão em torno da morte, o contato com os mortos ou a questão do pós-morte, mas sim as necessidades da vida, a busca de saúde física e espiritual. Muitos dos adeptos deste espiritismo são migrantes que vêm do campo para a cidade e têm dificuldades para encontrar seu lugar no novo ambiente. O espiritismo reagiu às necessidades deste povo, pregando e praticando sobretudo uma moral da solidariedade e do amor. Neste caminho, cada qual deve encontrar sua felicidade. As boas obras contribuem para a realização seja nesta vida, seja numa outra quando da reencarnação do espírito. (BERKENBROCK, 1997, p. 145)

A Umbanda parece-nos se ater mais a questões de cunho imediato, às questões corriqueiras do dia a dia, exatamente a praticidade. A própria Mãe Norma já havia nos dito, em entrevista que, em relação ao espiritismo a Umbanda é a parte “prática”, algo que podemos perceber nas várias sessões ocorridas nas casas e nas consultas individuais com as Mães e Filhas de santo.

Mencionamos a importância e como se dá o processo de sincretismo nas religiões afro-brasileiras, especialmente no Candomblé. Entretanto, a Umbanda conseguiu agregar

---

<sup>35</sup> Lembramos que não são todos os rituais umbandistas que são oferecidas comidas rituais, somente em momentos específicos de festas.

diversos elementos simbólicos e reelaborá-los em seu *corpus* religioso e lançam mão de mitos e rituais, conjugando-os, reestruturando-os e apresentando novas simbologias religiosas.<sup>36</sup>

Os mitos apresentam-se como uma inserção fundamental na constituição da vida social, não se configurando simplesmente como histórias a esmo; para Malinowski, o mito “não é unicamente uma história contada, mas uma realidade vivida. Não é a natureza da ficção tal como a lemos hoje em dia num romance, mas é uma realidade viva, que se crê ter acontecido em termos recuados, e que continua a influenciar o mundo e os destinos humanos” (MALINOWSKI, 1984, p. 103). Já os rituais, são os processos práticos de reviver os mitos, que para Turner,

Revelam os valores no seu nível mais profundo... Os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados [...] as crenças e práticas religiosas são alma mais que “grotescas” reflexões ou expressões de relacionamentos econômicos, políticos e sociais. Antes, estão chegando a ser consideradas como decisivos indícios para a compreensão do pensamento e do sentimento das pessoas sobre aquelas relações, e sobre os ambientes naturais e sociais em que operam. (TURNER, 1974, p. 19)

As religiões se apropriam dos mitos, os impõem enquanto constituidores e formadores da sociedade, e criam formas rituais de permanência e manutenção de uma ordem social pré-estabelecida pelos mitos. Constituindo parte fundamental na organização moral e condutora da sociedade, configuram funções que justificam sua existência e mostram sua eficácia, pois, para os crentes, membros da comunidade, são reais, tem poderes reais. Para Malinowski o mito,

Desempenha uma função indispensável na cultura primitiva: exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe a moralidade; comprova a eficácia do ritual e contém normas práticas para orientação do homem. O mito é, assim, um ingrediente vital da civilização humana; não é um conto inútil, mas é uma força ativa laboriosa; não é uma explicação intelectual ou uma imagem artística, mas um estatuto pragmático da fé e da moral primitivas. (MALINOWSKI, 1984, p. 104)

O mito, portanto, exerce um papel importante, pois é um condutor da vida dos membros dos grupos ou comunidades. Ele funciona como elemento de coesão da estrutura

---

<sup>36</sup> Bastide já apontava a dificuldade de se conceber uma definição pura de sincretismo, para ele: “O sincretismo não pode definir-se mediante a simples adição, ou pela confusão, das civilizações em contato: ele é uma atividade de homens reunidos em grupos divergentes ou solidários; traduz, em dogmas ou ritos, próprio movimento das estruturas sociais que se fazem e tornam-se a fazer. Podem as civilizações se encontrar sem se penetrar, quando se interpenetram, essa interpenetração não se faz ao acaso: ela segue leis, que são as de aproximações ou de conflitos entre as coletividades portadoras dessas civilizações”. (BASTIDE, 1989, p. 466-467)

social, estabelecendo relações identitárias. No caso da Umbanda, Victoriano aponta que “o mito, sob a forma de *Seres sobrenaturais*, descreve os seus feitos e as obras mostrando suas diversas inserções no mundo (...) a existência do mundo, a origem da morte e a mortalidade do homem estão neles provados.” (VICTORIANO, 2005, p. 64), sua função se estende no decorrer da vida cotidiana dos crentes até o mundo sobrenatural, gerando uma confiança verdadeira e segura para a comunidade umbandista e seus consulentes individualmente.

Dessa forma, a Umbanda, através dos mitos dos orixás, das histórias dos Exus urbanos e rurais, dos caboclos, baianos e demais componentes de seu universo mítico, procura formar uma estrutura fundante, um sistema religioso específico e coerente. Criam símbolos sagrados que “funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas” (GEERTZ, 2008, p. 66-67), contribuindo, assim, para articular a identidade religiosa de forma relacional.

### **3.3.1 O universo mítico, simbólico e ritualístico umbandista – Considerações**

As culturas africanas presentes no Brasil são predominantemente orais, o conhecimento e as histórias são passadas hereditariamente. As estruturas das religiões afro-brasileiras seguem esse modelo, uma vez que os terreiros de Candomblé e as casas de Umbanda constituem-se geralmente de organizações de base familiar<sup>37</sup>. Uma hierarquia muito bem estabelecida, com a Mãe de santo em seu topo, e os demais componentes, respeitando-a profundamente. São elas, as mães, as encarregadas de transmitir as informações, os mitos, os rituais, os segredos; e uma das maneiras de se cumprir a tradição é através dos pontos cantados, que são cantigas, cantos rituais que contam um pouco da história, dos mitos, das lendas e, sobretudo das características dos elementos sagrados da Umbanda. Descreveremos um ponto cantado de Pombagira:

De vermelho e negro e vestida a noite, o mistério tráz,  
De colar de contas e brincos dourados, a promessa faz:  
Se é preciso ir, você pode ir, peça o que quiser.  
Mas cuidado amigo, ela é bonita, ela é mulher.  
Mas cuidado amigo, ela é bonita, ela é mulher.  
E no canto da rua, zombando, zombando, zombando está.  
Ela é moça bonita, girando, girando, girando lá (...)

---

<sup>37</sup> A abordagem sobre mito e rito na casa “O Além dos Orixás” será melhor analisado no último capítulo.

As Pombagiras são entidades relacionadas aos submundos urbanos, especialmente à prostituição<sup>38</sup>. São conhecidas pelos seus gestos sensuais, suas grandes gargalhadas, seus nomes característicos (como Maria Padilha e Maria Molambo) e, sobretudo por terem a incumbência de se aterem aos problemas sexuais e amorosos. O vermelho e o negro são as cores simbólicas reservadas aos Exus. No ponto acima citado, essas características são flagrantes, além das cores, elas fazem referências ao mundo da prostituição, da noite e da boemia nos quais provavelmente estariam situadas.

Os cantos e cantigas rituais, além de seu papel no ritual umbandista, cumprem a função de perpetuadores das tradições. Existe um sem número deles, e no decorrer dos rituais<sup>39</sup>, são entoados a todo o momento, cada um no seu tempo e com sua específica função no culto.

Assim, no desenrolar dos trabalhos, as canções vão saudando todos os Orixás e demais entidades da Umbanda – em alguns casos também orixás estritamente do Candomblé. Na casa de Umbanda “O Além dos Orixás”, Mãe Norma nos informa que trabalha com os Orixás – que serão descritos a seguir -, os Pretos e Pretas Velhas, os Caboclos, Exus e as Crianças. Na ordem que foi colocada, exporemos cada uma dessas categorias do *corpus* umbandista.

Os Orixás, muito estudados e apresentados, são literalmente, a herança das tradições africanas no Brasil, especialmente vindos do Candomblé, que de acordo com Mãe Norma, são “o sagrado”<sup>40</sup>. No panteão umbandista – pelo menos na casa estudada - temos uma série de Orixás, que não condizem exatamente com todo o panteão presente no Candomblé. Na ocasião, em que estivemos com a Mãe Norma, ela nos apresentou todos os Orixás com os quais trabalha em sua casa, de maneira muito organizada por dia de semana, acrescentando as informações do ‘sincretismo’ e, em alguns momentos, sua “especialidade no mundo religioso”, se assim posso dizer. De acordo com a Mãe:

Nanã, sincretismo na igreja católica, Nossa Senhora de Santana. Cosme e Damião<sup>41</sup>. [...] Na segunda-feira vibra dois Orixás, aliás, dois Orixás e um independente. Na segunda-feira vibra Exu, Abaluaê, que na igreja católica é São Lázaro, e Santa Bárbara na igreja católica, que pra nós é Iansã [...] terça é São Jorge, que é Ogum. Que é o mesmo São Jorge, em qualquer lugar [...] Nossa Senhora da Conceição na igreja católica que pra nós é uma qualidade de Oxum. Uma qualidade, porque eles

<sup>38</sup> Nem todas estão absolutamente associadas dessa forma, Reginaldo Prandi narra a história de uma das mais famosas Pombagiras, Maria Padilha que, de acordo com ele “é considerada espírito de uma mulher muito bonita, branca, sedutora que teria sido prostituta grã-fina ou influente cortesã.” (PRANDI, 1994, p. 96)

<sup>39</sup> Quando pedimos autorização para a pesquisa à líder da casa “O Além dos Orixás”, Mãe-Norma deixou claro que teríamos acesso a tudo, “menos aos trabalhos internos”. Portanto, falamos aqui dos rituais, das sessões de assistência e festas abertas, às quais pudemos assistir.

<sup>40</sup> Entrevista gravada na casa “O Além dos Orixás” com Mãe Norma em 30 de setembro de 2010.

<sup>41</sup> São as crianças, os Erês.

tem nomes, ta, iorubas. Na quarta-feira. Tem o São Judas Tadeu na igreja católica que pra nós é Xangô [...] da machadinha, carecão, sentado na pedra, com um leão do lado, todo posudo (...)Ele é da justiça também. Das causas perdidas. [...] Na quinta é Oxossi que é o deus da fartura. Que é São Sebastião na igreja católica. Inclusive padroeiro do Rio de Janeiro. Na sexta-feira Oxalá, pra nós Jesus Cristo, na igreja católica. E no sábado Iemanjá que é Nossa Senhora da Glória na católica. E nós temos Nossa Senhora da Luz Aparecida, Maria da Conceição da Luz Aparecida. Que pra nós também é uma qualidade de Oxum, que chama Oxum Apará<sup>42</sup>, junto com Santa Luzia. Isso... essa qualidade de Oxum é raríssimo ter na Umbanda, mas tem.<sup>43</sup>

Assim ela descreve os orixás que pertencem ao panteão de sua casa. Geralmente esses orixás são representativos e aparecem nas demais casas de Umbanda.

Na organização do panteão umbandista as entidades foram agrupadas pelas linhas. De acordo com Vagner Gonçalves, são 07 linhas (SILVA, 2005, p. 121) cada uma com um Orixá na chefia. Essas linhas têm seus guias, que chefiam as falanges compostas por mais sete entidades. E que, por sua vez, chefiam as demais falanges infinitamente. Mãe Norma trabalha em sua casa principalmente com oito linhas principais, que são: “Preto-velho, Ogum, Caboclo, Boiadeiro, Exu e Erê. Trabalho também com marinheiro interno e com os baianos também internos. São oito linhas.”

A teoria das linhas de Umbanda já foi muito discutida e apresentada das formas mais diversas. Mãe Norma explica que as linhas são infinitas, de acordo com ela,

Cada linha são quarenta e nove falanges. O quê é falange? São quarenta e nove grupos. Cada um são quarenta e nove componentes [...]. No grupo da casa. O chefe, o chefe... Ubirajara... ele é o chefe, ele é o pajé da casa. To falando isso por que eu vou tocar pra ele amanhã. Ele é o pajé da casa. Ele sendo o pajé, ele é o pajé de diversas tribos, que são quarenta e nove tribos. Desses quarenta e nove é o que tem dentro da casa dele. E cada linha, vamos dizer assim, tem o seu chefe que tem as suas falanges, suas quarenta e nove falanges. Então é uma infinidade...<sup>44</sup>

Sem contar com entidades como os marinheiros e baianos, que são relativamente novas” no cenário umbandista, as linhas costumam seguir certo padrão que Patrícia Birman consegue sintetizar.

<sup>42</sup> Essa qualidade de Oxum, de acordo com Mãe Norma, é mais comum em Candomblé, por isso sua raridade na Umbanda.

<sup>43</sup> Entrevista gravada na casa “O Além dos Orixás” com Mãe Norma em 30 de setembro de 2010.

<sup>44</sup> Entrevista gravada na casa “O Além dos Orixás” com Mãe Norma em 30 de setembro de 2010.

**Quadro 01 – Linhas de Umbanda.**

<i>Oxalá</i>	<i>Iemanjá</i>	<i>Xangô</i>	<i>Ogum</i>
Caboclo Urubatão	Cabocla Yara	Xangô-Kaô	Ogum Lei
Caboclo Ubirajara	Cabocla Nanã	Xangô Sete Pdreiras	Ogum Yara
Caboclo Ubiratã	Cabloclo Nanã-Burucu	Xangô Pedra-Preta	OgumMegê
Caboclo Aymoré	Cabocla Estrela-do-	Xangô Pena-Branca	Ogum Rompe Mato
Caboclo Guaracy	Mar	Xangô Sete	Ogum Male
Caboclo Guarani	Cabocla Oxum	Cachoeiras	Ogum Beira-Mar
Caboclo Tupy	Cabocla Iansã	Xangô Agodô	Ogum Matinata
	Cabocla Sereia do Mar		
<i>Oxossi</i>	<i>Crianças</i>	<i>Pretos-Velhos</i>	
Caboclo Arranca-Toco	Tupãzinho	Pai Guiné	
Cabloclo Jurema	Ori	Pai Tomé	
Caboclo Araribóia	Yariri	Pai Arruda	
Caboclo Guiné	Doum	Pai Congo de Aruanda	
Caboclo Arruda	Yari	Maria Conga	
Caboclo Pena-Branca	Damião	Pai Benedito	
Caboclo Cobra-Coral	Cosme	Pai Joaquim	

Fonte: BIRMAN, 1985, p. 32<sup>45</sup>

Esse quadro exemplifica de forma geral como se dividem as linhas de Umbanda, mas deixamos claro que ela não pode ser considerada para todas as casas, pois elas podem adotar linhas diferentes ou adaptá-las de acordo com seu interesse ou necessidade.

Também dentro desse panteão, temos os Pretos e Pretas Velhas que, de acordo com a Mãe Norma, são “os espíritos dos antigos escravos”, conhecidos como espíritos<sup>46</sup> bondosos, carinhosos e sempre prontos ao socorro dos mais necessitados, “numa imagem que pretende retratar fielmente o ex-escravo africano das senzalas brasileiras no século passado”

<sup>45</sup> Lembramos que esse quadro é uma referência geral e não pode ser levada como um constante para todas as casas.

<sup>46</sup> Importante ressaltar que, como aponta Negrão: “Para o Candomblé, os Preto Velhos seriam simplesmente espírito dos mortos, os Eguns, não teriam a dignidade transcendente dos deuses, como os Orixás. Para os umbandistas mais distanciados do Candomblé, a condição de Eguns dos Pretos Velhos não é negada, mas não são vistos como um espírito qualquer.” (NEGRÃO, 1996, p. 213). Portanto, gozam de respeito e grande importância no panteão umbandista, fato que pode ser confirmado acompanhando uma de suas giras, onde os consulentes mostram-se respeitosos, felizes e satisfeitos com a presença dessas entidades.

(BIRMAN, 1985, p. 40), são também referidos com nomes carinhosos como Pai Joaquim, Vovó Maria Congo, Tia Catarina, e buscam, com toda a ternura resolver os problemas dos seus consulentes. Sua aparência, quando incorporado é peculiar “apresenta-se como espírito de um negro escravo muito idoso, por isso anda todo curvado, com muita dificuldade, o que o faz permanecer a maior parte do tempo sentado em um banquinho fumando pacientemente seu cachimbo” (SILVA, 2005, p. 122-123). Podemos visualizar a representação dos Pretos-Velhos nas fotos abaixo:



**Figura 01:** Estatuetas de Preto e Preta-Velha presente na casa “O Além dos Orixás.” São representados de acordo com o imaginário do escravo, trabalhador e sofredor. Note a expressão de seus rostos e as correntes.

**Fonte:** Fotografias produzidas pelo autor na casa “O Além dos Orixás” – Contagem/MG

Acompanhando essas entidades ditas de direita, por dar consulta e aplicar passes somente para questão do bem, sem visões prejudiciais, os Caboclos são de fundamental importância. Apresentam-se “altaneiros, dando seus gritos de guerra [...] e gesticulando com se estivessem lançando flechas. Normalmente seus conselhos destinam-se a ativar o ânimo abatido de seus clientes, instando-os a atitudes mais decididas. Sua imagem tende a ser a do bom selvagem, romantizado, belo, puro, nobre e arrojado” (NEGRÃO, 1996, p. 205). Muito procurados por suas características curativas, são referência quando se trata de males da saúde, pois são seres da natureza, conhecem as ervas e os tratamentos alternativos dos indígenas, viventes nas matas brasileiras. Entidades temidas, são tidas, como aponta Negrão, como chefes e por esse motivo, os pedidos que são encaminhados a eles são executados por outros:

São espíritos de chefes. Não foram apenas indígenas, mas chefes de aldeias. São portanto, afeitos ao comando, o que se reforça com suas virtudes guerreiras e militares [...]. Por ser chefe, ele pouco trabalha, manda o Boiadeiro, o Marinheiro e os outros guias atenderem aos clientes, só o fazendo quando a complexidade do caso exige sua atuação. (NEGRÃO, 1996, p. 207210)

São espíritos muito rígidos que não aceitam qualquer pedido, buscam a justiça em seus posicionamentos e exigem respeito absoluto de seus consulentes, que, por sua vez, procuram ao máximo apresentar-se temerosos e respeitosos. Podemos visualizar nas imagens abaixo:



**Figura 02:** Imagens de diversos Caboclos em “casa” própria. As casas são espaços específicos reservados a cada entidade. Note que, em volta das estatuetas, existem vários elementos simbólicos representativos de indígenas e que povoam o imaginário popular como colares, penas e lanças. Note a bandeira do Brasil ao fundo, representando a característica da brasilidade própria dos Caboclos.

Fonte: Fotografias produzidas pelo autor na casa “O Além dos Orixás” – Contagem/MG



**Figura 03:** Imagem de Boiadeiro.

Fonte: Fotografias produzidas pelo autor na casa “O Além dos Orixás” – Contagem/MG



**Figura 04:** Estatuetas de Caboclos.

Outra classe de entidades fundamentais no panteão umbandista é a dos Erês, ou as Crianças, que são festejadas no dia de Cosme e Damião, no mês de setembro de cada ano. “São espíritos infantis, como tal se comportam e são tratadas. Seus atributos principais são a inocência e a alegria.” (NEGRÃO, 1996, p. 233). De acordo com Mãe Norma, são entidades que têm acesso direto aos orixás, os únicos que trazem as mensagens dos Orixás<sup>47</sup>. Na gira que presenciamos na Casa “O Além dos Orixás” percebemos que são entidades alegres, vimos os médiuns em estado infantil, brincando, distribuindo doces e balas e sendo, a todo tempo, reprimidos pela Mãe de santo devido as suas estripulias.

No início dessa exposição, apresentamos um ponto cantado de Pombagira e fizemos alguns poucos comentários a respeito, que agora terão maior espaço.

Localizados numa linha tênue que separa o bem e o mal, os Exus ocupam espaço privilegiado nas Casas de Umbanda e no imaginário umbandista de forma geral. Exu teria sido um orixá fundamental do panteão africano presente no Brasil, uma vez que é o orixá de ligação entre os homens e os demais orixás. Em nosso país, ele é muito associado ao mal, “geralmente assimilado ao diabo dos cristãos” (VALENTE, 1976, p. 78). Para Waldemar Valente, essa referência ao diabo pode ter se processado ainda na África, devido ao caráter fálico e aos poderes maléficis especiais, “utilizados para fazer os ‘despachos’ ou ‘ebós’, que são trabalhos ofensivos a alguma pessoa ou coisa.” (VALENTE, 1976, p. 78-79). Portanto, Exu é tido como um orixá perigoso e os consulentes são sempre orientados a tomar muito cuidado com ele. Inclusive, em todas as giras, tanto na Umbanda como Candomblé, a primeira coisa que se faz é cantar o ponto dos Exus para que eles permitam a execução tranquila dos trabalhos, sem interferências. Esse ritual é chamado de “padé”<sup>48</sup> e tem a função “apenas de acalmar Exu e mandá-lo embora para que se comunique com os outros orixás e lhes leve o recado das criaturas humanas” (VALENTE, 1976, p. 80). Da mesma forma, Zeca Ligiéro aponta que em vários locais onde são cultuados, tanto na África como no Haiti ou no Brasil, os Exus recebem o padé, que mostra como “reconhecemos o seu valor de grande provocador e de grande mensageiro, uma manifestação de agrado para que ele permita que tudo corra sem problemas no ritual e em nossas vidas” (LIGIÉRO, 2004, p. 73).

Na Umbanda, existe, de forma genérica, uma separação entre o chamado “Povo de Casa” e “Povo da Rua”, Ligiéro analisa a presença dos Exus na Umbanda como

<sup>47</sup> Entrevista gravada na casa “O Além dos Orixás” com Mãe Norma em 30 de setembro de 2010.

<sup>48</sup> O padé não é considerado um despacho, como usualmente é compreendido. Esse ritual é notável em terreiros de Candomblé, no entanto, em casas e terreiros de Umbanda também se toca para os Exus no início das giras.

Um espírito desencarnado, um ser humano que já viveu algum dia entre nós, mas que continua subjugado aos sentidos. Sexo, jogo, bebida e fumo são para Exu elos ainda indissolúveis com o plano material. Ele passa, portanto, a governar esses caminhos entre os dois mundos, ou encruzilhadas, como muitos consideram. O dinheiro, como energia física e símbolo de poder transformador na matéria, é também muito característico de seu universo. Faz parte de suas atribuições reger todo tipo de jogo e de disputa financeira. Nesse sentido, suas associações com o diabo, tal como se esse se afigura no Catolicismo, é irreversível, pois Exu gosta de tudo que o famoso chifrudo aprecia. (LIGIÉRO, 2004, p. 75)

Os Exus são responsáveis pelo espaço da rua, os de casa são os espíritos ou entidades que podem ficar dentro do espaço sagrado uma vez que são mais evoluídos – na acepção kardecista do termo -, são mais comportados e primam pelo bem e pela justiça, como os Caboclos e Preto-Velhos. Já o Povo da Rua “é o nome genérico atribuído aos exus e pombagiras” (BIRMAN, 1982, p. 24), que “representam o ‘outro lado’ da civilização o lado marginal e ambíguo. O seu domínio, afinal, é exatamente o inverso do privado e familiar (...) a sua área por excelência é a rua.” (BIRMAN, 1985, p. 41). Na casa “O Além dos Orixás”, quando entramos no portão, nos deparamos com várias casinhas fechadas, dos dois lados. Duas casas são reservadas a Exus: Tranca-Ruas e Tiriri.

Os Exus apresentam várias qualidades na Umbanda e passam a ter outras referências, imagens, representações, mitos e funções. A Umbanda busca ressignificar a imagem dos Exus do Candomblé:

Sendo os Exus associados às entradas e saídas, geralmente ocorrem no primeiro ou último dia de gira semanal do mês sendo as sextas-feiras os dias ainda prediletos, ao contrário das giras comuns, cujo dia predileto é o sábado [...]. Em oposição aos chamados espíritos de direita – sobretudo Caboclos, Pretos Velhos e Crianças – os Exus constituem a esquerda. Isto significa que, ao contrário daqueles, são vistos como perigosos e maus, ou ao menos potencialmente perigosos e capazes de atuar maleficamente. Constituem a categoria mítica mais controversa para os umbandistas e a mais instigante para os pesquisadores. (NEGRÃO, 1996, p. 220)

De fato, a imagem dos Exus é muito controvertida<sup>49</sup>. Na casa estudada, Mãe Norma deixou bem claro que lá eles não fazem o mal, são, portanto, Exus batizados. No entanto, ela fala: “se pagarem, fazem o que se pedem”. Dessa forma, eles são procurados pelos mais diversos consulentes com as mais diversas intenções. Mas, os principais são problemas relacionados a amores e paixões e nesse sentido outra personagem muito famosa entra em questão: a Pombagira.

<sup>49</sup> Liana Trindade apresenta em certo artigo sobre os Exus, um posicionamento bastante interessante. De acordo com a pesquisadora: “Exu, escravo de santo ou demônio, simboliza a ação mágica de herói ambíguo, capaz de, ao mesmo tempo, proteger os homens e ser para eles uma ameaça, desde que sua força lhes seja contrária. Sua ação depende do jogo das relações dos homens com a divindade.” (TRINDADE, 1982, p.31)

Considerada Exu feminino, “representa as demandas dos consulentes referentes à vida amorosa, sexual ou mesmo ‘amarração’, chegam nas giras com danças sensuais, emitem grandes e sonoras gargalhadas, e, de modo geral, são muito alegres, “geralmente quando incorporadas bebem em taças bebidas doces, como champanhe, e fumam cigarros presos a longas piteiras” (SILVA, 2005, p. 123), muito livres em seus gestos e atitudes, tanto Exus como Pombagiras caracterizam-se pela

Falta de limites nas suas ações [*que*] seria atributo básico encontrado tanto nos exus quanto nas Pombagiras. Os Exus que, por vontade própria não respeitam limites algum aos seus desejos, através da intervenção sistemática da Mãe de santo, que garante a ordem e o respeito aos bons costumes, são obrigados a se comportar conforme as regras do terreiro. Temos, portanto, de um lado, a apresentação de todas as virtualidades contidas no comportamento dos exus, que se esmeram em insinuar com múltiplos gestos, tudo aquilo que fariam se não fossem reprimidos pelas autoridades do terreiro. (BIRMAN, 1982, p. 25)

O mundo dos Exus é extremamente ambíguo, por isso, como aponta Negrão, é tão intrigante para os pesquisadores. Esse seu caráter povoa o imaginário dos consulentes da Umbanda e ao mesmo tempo nos entorpece de dúvidas e questionamentos. Nessa religião, em que a ética não é necessariamente da caridade acima de qualquer coisa e a sorte é almejada, os Exus representam o caráter propriamente humano, a essência dual da existência, as duas faces que fazem o bem, mas também não deixam o mal. São espíritos que compreendem as misérias humanas e não possuem, necessariamente, a noção cristã do bem incondicional, do certo e do errado, dos padrões morais que, teoricamente, devem ser seguidos. Estes podem ser os motivos da fascinação que os Exus causam nos pesquisadores: a capacidade de reinvenção, a plasticidade mística que leva tantos consulentes insistentemente às suas giras. Os desequilíbrios sociais, a desorganização e mesmo as “injustiças”, são resolvidas pelos Exus que representam uma inversão simbólica, algo almejado pela sociedade, e sua magia traz a solução. Para Trindade

A sociedade procura manter o equilíbrio de sua instabilidade e a transitoriedade de uma condição social para evitar o rompimento de suas estruturas sociais. Nesse sentido, a anomia social preserva a ordem baseada na instabilidade. Essa forma de equilíbrio torna-se possível quando os indivíduos percebem um mundo que pode ser ‘ajeitado’ e cujas transgressões estão contidas dentro de limites estruturalmente fixados que garantem a ordem social. Enquanto “válvula de escape” fornecidas pelo sistema, os agentes sociais encontram na magia dos exus soluções para seus conflitos. Apesar dessa forma de solução não ser condizente com os princípios ideais propostos pelo grupo dominante, ela tende a ser por ele tolerada, permitida sob seu controle. (TRINDADE, 1982, p. 35)

Também dentro desse universo da ‘esquerda’, a Umbanda apresenta uma série de outras entidades, com esse mesmo caráter ‘humano’ dos Exus: Os Zé-Pilintas, os Baianos, os Marinheiros, Ciganos e os Boiadeiros.

Todos esses citados são espíritos desencarnados, os Eguns, e são importantes por oferecem alento e procurarem resolver problemas práticos dos consulentes. Assim, os Zé-Pelintras, apontado por Ligiéro como a figura emblemática dos malandros da Lapa carioca (LIGIÉRO, 2004), são tidos como os tipos ideais presentes nas décadas de 1920 e 1930, que frequentavam os espaços mais baixos da boemia carioca, envolvidos com vida fácil, como os jogos, bebidas, prostituição, mas também, a dignidade e esperteza do “malandro carioca”. Estão na esquerda e na direita ao mesmo tempo, têm esse caráter dúbio, pois fazem o mal, mas não deixam o bem de lado. Em estudo de Lísias Negrão, certa Mãe de santo explica ao pesquisador que, até as zero hora são da direita, depois desse horário, estão na esquerda (NEGRÃO, 1996, p. 244).



**Figura 05**

Na figura 05, vemos uma representação de Zé-Pelintra, com suas vestimentas tradicionais e um copo em uma das mãos. Figura emblemática do “malandro carioca” está intimamente ligado ao universo da rua.

Na figura 06, imagem de uma Pombagiras, com sua feição alegre e os seios nus, mostrando a sensualidade. No fundo, imagem de Zé-Pelintra. Note que do lado, esquerdo da Pombagiras está uma garrafa de uma bebida alcoólica.

Fonte: Fotografias produzidas pelo autor na casa “O Além dos Orixás” – Contagem/MG



**Figura 06**

Marinheiros, baianos, ciganos e boiadeiros são outras importantes entidades do panteão umbandista. Os marinheiros, “alcoólatras e mulherengos, descem já bêbados, recebem seus chapéus característicos e continuam a beber. Alguns interpretam seu andar gingando oscilante como decorrente do ‘tombo do navio’, outros do efeito do álcool”

(NEGRÃO, 1996, p. 239). No mesmo estilo, mas apresentando uma aparência e modos mais rudes são os boiadeiros e os baianos que são consultados com interesse em “desmanchar trabalhos realizados contra os clientes” (NEGRÃO, 1996, p. 237). Já os ciganos, principalmente entidades femininas, dedicam-se a consultas particulares, geralmente com leitura de cartas, “vestem-se com saias rodadas, com muitas pulseiras e colares. Falam com sotaque supostamente estrangeiro, carregando os ‘erres’, intercalando palavras em espanhol e termos inventados, errando nas concordâncias” (NEGRÃO, 1996, p. 247), são procurados principalmente por mulheres com problemas amorosos.

Os elementos religiosos citados representam o panteão da casa estudada, portanto, não abarcam toda a diversidade presente no universo mítico-religioso umbandista. Então, daqui em diante, nos ateremos a discussões que concernem ao objetivo propriamente desse trabalho, qual seja: a casa “O Além dos Orixás” em si, os processos identitárias e a discussão acerca do mundo atual.

#### 4 IDENTIDADE RELIGIOSA E CONTEMPORANEIDADE

*“Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo, ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo que somos”. Marshall Berman.*

Muitos autores analisaram e ainda o fazem a respeito da modernidade. Alguns concebem-na a partir da análise das transformações econômicas, especialmente no que concerne à industrialização e às mudanças nas relações de trabalho e suas consequências na vida sociocultural. No entanto, buscar um histórico da modernidade se tornaria muito extenso e dispendioso em nosso trabalho, uma vez que nosso objetivo é pensar o mundo atual, a contemporaneidade.

O século XX ainda está em nossas memórias e em nossas mentalidades como um engodo, um período que marcou a civilização mundial com suas disputas, intensas guerras e as rápidas e significativas mudanças tanto no campo econômico, como no tecnológico, nos costumes, na cultura de um modo geral. O “breve século XX”, assim caracterizado por Hobsbawn (HOSBBAWN, 1995), deixou um terrível legado. Em sua análise sobre o fim do século, Hobsbawn aponta que

Na prática, a nova sociedade operou não pela destruição maciça de tudo que o herdara na velha sociedade, mas adaptando-se seletivamente a herança do passado para o uso próprio. [...] No fim deste século, pela primeira vez, tornou-se possível ver como pode ser um mundo em que o passado, inclusive o passado no presente, perdeu seu papel, em que os velhos mapas e cartas que guiavam os seres humanos pela vida individual e coletiva não mais representam a paisagem na qual nos movemos, o mar em que navegamos. Em que não sabemos aonde nos leva, ou mesmo aonde deve levar-nos, nossa viagem. (HOSBBAWM, 1995, p. 25)

Os referenciais que outrora guiavam a humanidade foram se desfazendo, se desfazendo e modelando algo que ainda não sabemos exatamente o que é. O século XX, como diria Berman, produziu idéias e produtos culturais da mais alta qualidade, entretanto, em suas palavras “encontramo-nos hoje em meio a uma era moderna que perdeu contato com as raízes de sua própria modernidade” (BERMAN, 2007, p. 26). Este homem, poderoso e cheio de si em suas potencialidades, firme em sua maneira e modos de vida, passa, nesse momento, por um período difícil, em que sua identidade se tornou flutuante.

Neste contexto, como podemos pensar a religião e a religiosidade, uma vez que os antigos valores estão sendo cada vez mais contestados e o intenso processo de globalização de

produtos e ideias, vem secularizando o mundo? Será que neste mundo, a religião ainda tem o papel fundamental – ou espaço - que no passado foi imperante? Como podemos compreender a situação da religião nesse contexto? A identidade – ou seria melhor dizer, identidades – religiosas ainda existem? E se existem, como podemos identificá-la(s)? E as religiões afro-brasileiras, como se apresentam nesta situação? Será que elas conseguem se fortalecer e estabelecer sua(s) identidade(s)? As próximas páginas se ocuparão em tentar compreender essas questões e buscarão tentar explicar um quadro que possa mostrar a situação da religião umbandista no contexto atual. Para isso, inicialmente tentaremos compreender algo sobre a identidade religiosa; em seguida, faremos uma curta exposição sobre o mundo contemporâneo, seguiremos expondo sobre a situação da identidade religiosa no mundo em que vivemos, levando em consideração o processo de globalização e finalizaremos esboçando aspectos da identidade – ou identidades – religiosas na Umbanda.

#### **4.1 O que se entende por identidade religiosa?**

Se levarmos a palavra identidade em nossas reflexões, em nossos pensamentos, vários conceitos serão concebidos, diversas ideias passarão por nossas cabeças. Podemos pensar em cédulas de identificação civil, em sobrenomes; poderemos pensar em aspectos gerais que nos fazem pertencer a algum grupo, a nossa família, a nação. Podemos dizer identidade nacional, identidade cabocla, identidade negra. Podemos nos faltar de sentidos para essa palavra tão utilizada nos artigos e meios acadêmico, assim como no senso comum. O dicionário Houaiss traz a seguinte definição da palavra identidade: “conjunto de características próprias e exclusivas de um indivíduo; consciência da própria personalidade; o que faz com que uma pessoa seja da mesma natureza que outra [...] estado do que fica sempre igual [...]; documento de identidade” (HOUAISS, 2004, p. 396). Assim, podemos entender a identidade a partir de múltiplas facetas, mesmo as mais distintas, o seu sentido ainda nos causa certo incômodo. Castells entende por identidade,

O processo de constituição de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atitudes culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição, tanto na auto-representação quanto na ação social. Isso porque é necessário estabelecer a distinção entre as identidades e o que tradicionalmente os sociólogos têm chamado de papéis, e conjunto de papéis. (CASTELLS, 1999, p. 22)

Buscar a compreensão da identidade religiosa é mais complexo do que podemos pensar. Analisar o sentido e a constituição da identidade religiosa pressupõe a verificação conceitual de religião, pois não podemos fazer apontamentos sem levar em consideração preceitos teóricos. Geertz aponta que religião é

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções como tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2008, p. 67)

Podemos perceber a importância que Geertz atribui aos sistemas simbólicos como fonte de criação de laços sociais. Os sistemas simbólicos são fundamentais para o estabelecimento da identidade, pois a constituição simbólica de uma religião perpassa a satisfação de elementos rituais, místicos e míticos que são fundantes do *corpus* religioso. A religião produz símbolos significantes para certa comunidade de fiéis que os sacraliza. Assim, são criados e sacramentados os sistema de símbolos que irão identificar a religião e o homem religioso. Geertz ainda aponta para a necessidade que os seres humanos têm dos sistemas simbólicos<sup>50</sup> dizendo que

O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura e, em função disso, sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência provoca nele a mais grave ansiedade. (GEERTZ, 2008, p. 73).

Não diferente das demais religiões, a Umbanda também apresenta um complexo sistema de símbolos que, ao mais despercebido olhar, é de crucial importância.

Em várias sessões que participamos em visita de campo na casa de Umbanda “O Além dos Orixás”, pudemos perceber uma enorme quantidade de símbolos. No capítulo anterior, adicionamos algumas fotografias feitas *in loco* pra ilustrar este trabalho que mostram bem os símbolos; neste caso, estatuetas, imagens, etc. No entanto, outros são significativos. Percebemos em certo momento, que os fiéis, ao adentrarem no portão da casa de Umbanda e

---

<sup>50</sup> Geertz também utiliza a expressão “padrões culturais” para designar os sistemas simbólicos. (GEERTZ, 2008, p. 68).

deparando-se com a casa<sup>51</sup> do Zé Pilintra e da Pombagira à sua direita, viram-se para a dita casa, abaixam-se, e com a mão esquerda, tocam as unhas da mão esquerda algumas vezes na porta da casa dos tais Exus. Este toque é contínuo, como se o consulente estivesse batendo as unhas, ou as pontas dos dedos no chão. Após este ato, o consulente leva sua mão esquerda até sua cabeça e com o dedo indicador, toca três vezes o dedo na testa. Esses toques são contínuos e, do primeiro ao último, saem da testa e findam na cabeça<sup>52</sup>, também do lado esquerdo. Em outra ocasião, observamos uma situação em que, no momento da possessão dos Filhos e Filhas de santo pelos Orixás, os consulentes, assim que o Orixá está em posse do corpo do “cavalo”, tocam as unhas no chão, – pois este tornou-se sagrado com a presença da entidade – com a mão direita, levando-a a testa e repetindo o mesmo gesto três vezes da testa em direção à cabeça.

Geertz já nos dizia que “os padrões culturais são ‘modelos’ [...] são conjuntos de símbolos cujas relações uns com os outros ‘modelam’ as relações entre as entidades, os processos ou o que quer que seja nos sistemas físico, orgânico, social ou psicológico” (GEERTZ, 2008, p. 69). No caso citado, temos a percepção de um sistema simbólico interno da religião, mas que estabelece relações externas, uma vez que identifica os fiéis por fora, no corpo físico e, ao mesmo tempo, entre os próprios fiéis, pela intermediação da entidade ou Orixá, e como elemento sagrado. Na Umbanda, existe uma simbologia – já mencionada anteriormente – de esquerda e direita, em que os elementos sagrados, “bons”, “de luz”, “superiores”, estão à direita; e ao contrário, as entidades de baixo, que apresentam vícios, portanto “inferiores”, que trabalham tanto para o “bem como para o mau”, estão à esquerda<sup>53</sup>. Estabeleceu-se, dessa forma a reverência simbólica de acordo com o lado que essas entidades estão. De um lado os Exus – aqui representados pelo Zé Pilintra e Pombagira, seres tidos como “das trevas”, do “baixo mundo”; que tanto professam o bem como o mau<sup>54</sup>, portanto da esquerda; e um Orixá, que como diz a própria Mãe Norma, é “O sagrado”, “bom”, “evoluído”, “iluminado”; sendo reverenciados, respectivamente do lado esquerdo e do lado direito. Interessante notar que essa saudação é feita por todos em muitos momentos. Embora

<sup>51</sup> As casas das entidades ou Orixás são espaços especiais, separados, onde são depositados os símbolos representativos de cada entidade ou Orixá. Por exemplo: na casa dos Exus e Pombagiras, encontramos as estátuas representando estas entidades, bem como velas com cores que os identificam (vermelho e preto) e garrafas de bebidas doces que, supostamente, são bebidas agradáveis a estas entidades.

<sup>52</sup> Importante mencionar que a “cabeça” (*ori*), representa a casa da divindade, a ligação do mundo profano com o mundo místico.

<sup>53</sup> A noção de evolução é bem representativa e incorporada do espiritismo kardecista.

<sup>54</sup> Importante mencionar que nas religiões afro-brasileiras, a idéia de bem e mau não está alinhada aos preceitos cristãos, da luta constante de um com o outro. As religiões afro-brasileiras concebem o bem e mau como possibilidades, é uma ética diferenciada da costumeira e amplamente difundida no Brasil: a cristã.

essa descrição possa parecer simples, é notável que está coberta de elementos simbólicos que identificam tanto a religião, como os indivíduos – uma vez que todos os consulentes a praticam -, pois é um gesto comum a todos em uma situação especial. Individualmente, esses toques são fundamentais, pois são representações físicas – são feitos com as mãos -, indispensáveis e necessários para o fiel e serve como uma identificação do grupo, pois todos que a praticam são, ou simpatizantes, ou umbandistas de fato.

A identidade religiosa perpassa por todo o universo mítico e simbólico presente na religião e como demonstrado, não só nos elementos físicos, mas em gestos significativos para a comunidade religiosa.

Bergman e Luchmann mostram que a identidade é formada inicialmente individualmente, a partir de uma série de motivações, que incluem a vivência familiar, o cotidiano e o meio social no qual o indivíduo se encontra. Contribuem para formar sua identidade; no entanto, a diversidade do mundo em que vivemos incute no indivíduo a possibilidade de formação de múltiplas identidades. Para os pesquisadores “o indivíduo cresce num mundo em que não há mais valores comuns, que determinam o agir nas diferentes áreas da vida, nem uma realidade única, idêntica para todos. Ele é incorporado pela comunidade de vida em que cresce num sistema supra-ordenado de sentido” (BERGMAN; LUCKMANN, 2004, p. 39). Envoltos numa teia de relações, o indivíduo se vê numa encruzilhada identitária, onde poderá absorver múltiplos elementos formativos e identitários.

Entretanto, o mundo moderno, implica em tomadas de decisões. No que concerne à religião, as garantias que haviam de uma unidade de crença e mesmo de uma obrigatoriedade religiosa, que geralmente era hereditária, não há mais. Os mesmos pesquisadores apontam com desconfiança para o que eles chamam de “teoria da secularização”, dizendo que ela vale para a Europa Ocidental e que na América, sobretudo os países do Terceiro Mundo, se entusiasma com os movimentos religiosos (BERGMAN; LUCKMANN, 2004)<sup>55</sup>, portanto não podemos confiar cegamente no tão comentado processo de secularização, mas talvez, numa transformação na forma como os homens, e a sociedade encara a vivência e as práticas religiosas.

Fato notável atualmente é o pluralismo religioso legal nas democracias modernas. A laicização do Estado trouxe para as democracias um novo elemento que permite e admite a

---

<sup>55</sup> Interessante fazer uma reflexão: Nas últimas eleições presidenciais brasileiras, tivemos um bom exemplo disso, quando da discussão sobre a legalização do aborto e da união homoafetiva e a grande comoção social gerada, especialmente com os pronunciamentos de autoridades da Igreja Católica e seguimentos Protestantes e Neopentecostais. Foi notável como a opinião pública ainda se orienta pela religião. Essa discussão atravessou semanas e dividiu a opinião pública.

convivência de muitas religiões, o que para Bergman e Luchmann é fator decisivo para a crise de identidades religiosas; em suas palavras

Uma instituição se vê ameaçada quando os membros que vivem dentro dela começam a refletir sobre os papéis institucionais relevantes, as identidades, os esquemas de interpretação, os valores e as maneiras de ver o mundo [...]. O pluralismo moderno minou o monopólio das instituições religiosas. Querendo ou não, estas instituições são fornecedoras no mercado de opções religiosas. O povo freqüentador da igreja transforma-se num número de membros que, em muitas igrejas, pode ser contado nos dedos. A pertença a esta ou àquela Igreja já não é auto-suficiente, mas resultado de uma escola consciente. (BERGMAN; LUCKMANN, 2004, p. 57- 61)

Os indivíduos, dessa maneira, sentem-se dispersos num mundo farto de possibilidades, podendo escolher, a partir de seu desejo, a religião que deve ou não seguir e, sem se prender a uma obrigação institucional com a religião. Nesta realidade, a religiosidade que se professa é considerada como uma necessidade de identificação pessoal e não mais de grupo. O meio social em que vive influi em sua identificação, mas não é determinante. Atualmente, é muito comum, presenciarmos, em núcleos familiares, membros que professam religiões distintas, convivendo no mesmo meio, podendo haver conflitos religiosos/teológicos, mas não deixando que a crença e a identificação religiosa possam interferir de modo radical na socialização.

Mesmo sendo a identidade religiosa gestada inicialmente no âmbito individual, quando incluído no grupo, os indivíduos ficam expostos a alguns elementos que estabelecem identidade do grupo. Existem simbologias internas nas religiões que são integradores sociais, que fazem que os indivíduos comunguem das mesmas ideias, do mesmo sentido religioso. Assim, são criadas identidades étnicas, que se estabelecem a partir do contato entre os membros do grupo. Barth aponta, em seus estudos, que a identidade étnica, é formada a partir da interação, “as características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças ‘objetivas’, mas apenas aquelas que os próprios atores consideram significantes” (BARTH, 1998, p. 194). Assim, num movimento relacional, se estabelece e se assenta a identidade do grupo. Os membros de determinada religião, ao assumirem sua identidade, buscam identificar-se com os elementos simbólicos ali presentes, relacionando-os com elementos significativos para ele e os demais membros pertencentes ao grupo religioso, podendo formar, assim, a identidade religiosa.

## 4.2 O moinho do mundo: questões sobre o mundo contemporâneo.

Como dito no início deste capítulo, o século XX deixou-nos um legado rígido de mudanças. O intenso trânsito de ideias, as revoluções ocorridas, as guerras e questionamentos, o movimento de liberação sexual, todos estes fatores contribuíram para gestar um início de século XXI que ainda se mostra nebuloso, em que muitas questões ainda rondam o imaginário coletivo. Vemo-nos no limiar de uma situação catastrófica, no mundo que está, aos poucos, degradando os recursos naturais e pondo em risco a existência em nosso planeta. Um mundo no qual se busca discutir nas escolas, nos encontros casuais, nas academias e em instituições governamentais qual a melhor solução, sem comprometer o progresso, que contaminou e ainda contamina a economia mundial.

Um mundo moderno? Não sabemos dizer. Alguns pesquisadores apontam que o mundo já passou dessa fase e que hoje somos pós-modernos (SANTOS, 1986), outros ainda dizem da “hipermodernidade” (LIPOVETSKY; CHARLES, 2004). A realidade é que ainda não sabemos de fato o que é o século XXI, o que estamos vivendo no momento atual.

No que se refere à religião, estamos no limiar de uma situação ímpar. O processo de “secularização” do mundo, ainda deve ser melhor pesquisado, pois não acreditamos que a religião tenha perdido tanto a sua importância social. De fato, podemos observar um recrudescimento na vivência religiosa, mas não seu fim, apenas uma mudança de concepções. E neste sentido, algumas transformações significativas ocorridas no mundo, podem nos ajudar a compreender o trânsito religioso que vem ocorrendo, particularmente no Brasil (Cf. BENEDETTI, 1994). Podemos considerar o consumismo e a nova realidade de mercado como um dos fatores:

Todas as criaturas vivas “consomem” desde tempos imemoriais. O que temos em mente é que a nossa é uma “sociedade de consumo” no sentido, similarmente profundo e fundamental, de que a sociedade dos nossos predecessores, a sociedade moderna nas suas camadas fundadoras, na sua fase industrial, era uma “sociedade de produtos” [...]. A maneira como a sociedade atual molda seus membros é ditada primeiro e acima de tudo pelo dever de desempenhar o papel de consumidor. (BAUMAN, 1999, p. 88)

A sociedade do consumo impõe ao mundo que tudo é produto, mercadoria, que tudo é descartável em favor do progresso. O apelo ao consumo é cada vez mais comum. Nas grandes cidades, podemos ver a todos os momentos *outdoors* com propagandas publicitárias as mais criativas, e a televisão, grande veículo de comunicação de massa, cada vez mais cedendo aos apelos consumistas. Produtos entram e saem das vidas das pessoas com uma velocidade

assustadora. As tecnologias a disposição da criação de novos e mais diversos produtos que ficam a disposição no mercado. Para Bauman,

Os consumidores são primeiro e acima de tudo acumuladores de sensações; são colecionadores de coisas apenas num sentido secundário e diretivo [...]. Para aumentar sua capacidade de consumo, os consumidores não devem nunca ter descanso. Precisam ser mantidos acordados e em alerta sempre, continuamente expostos a novas tentações, num estado de excitação incessante e também, com efeito, em estado de perpétua suspeita e pronta insatisfação. (BAUMAN, 1999, p. 91)

A necessidade de buscar sempre o novo, o incômodo constante das pessoas, gera um vazio existencial, que faz com que procurem sempre novos produtos. Isso também se dá com a religião. Num mundo do mercado, a religião também se posicionou como produto de consumo, buscando, a cada dia, novas formas de atrair seus “clientes” religiosos.<sup>56</sup> Dessa forma, as pessoas sentem-se perante um mosaico religioso que permite com que elas busquem, ou agrupem elementos religiosos – que podem ser divergentes -, amalgamando estes elementos e criando sua religiosidade particular.<sup>57</sup> Para Sanchis,

A metáfora do “mercado religioso” [...] ainda parece por demais definidora. Num mercado, o consumidor compra os produtos prontos e acabados que as empresas lhes impõem. Aqui, neste mercado, aberto de produtos simbólicos o homem contemporâneo tende a adquirir elementos das várias sínteses que se lhe oferecem, para ele mesmo compor seu próprio universo de significação. Um universo, aliás, no mais das vezes, não definitivamente articulado, em constante refazer e de acabamento sempre protelado. (SANCHIS, 2001, p. 36)

Os mais diversos elementos religiosos são processados internamente nas religiões que os colocam à disposição no mercado do sagrado. Enfeitam-se, mudam liturgias, agregam elementos místicos e rituais para que possam satisfazer os fiéis. O vazio iminente dos seres humanos os empurra a procura do sagrado e este por sua vez, tenta de todas as maneiras atenderem aos anseios. Bauman fala que a era pós-moderna é dos especialistas “em ‘identificar problemas’, dos restauradores de personalidade, dos guias de casamento, dos autores de livros de ‘autoafirmação’: é a era do ‘surto do aconselhamento’”. (BAUMAN,

<sup>56</sup> Como exemplo, podemos mencionar o movimento carismático católico que utiliza-se das mais diversas formas para atrair o público, com um forte sentido carismático, nos modelos das religiões neopentecostais.

<sup>57</sup> Durante as aulas da disciplina de Sociologia da Religião, ministrada pelo Professor Doutor Pedro Ribeiro no primeiro semestre de 2010, neste programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, o professor apontava que no mundo atual, as pessoas procuram criar sua religiosidade particular, produzindo “pequenos deuses”, como duendes, entidades especiais, gnomos, etc., que não estão necessariamente ligados a uma religião específica, mas que representa a religião, uma vez que, no mundo sem fronteiras, os elementos religiosos podem ser apropriados e ressignificados de acordo com o interesse e intenção de cada indivíduo.

1998, p. 221). Os sacerdotes ou guias religiosos passaram a figurar como seres que buscam de qualquer forma a satisfação dos desejos dos fiéis, buscam tapar uma lacuna das vidas desconexas, perdidas no mundo sem fronteiras e sem referências, em que os efeitos da globalização são danosos para a vivência particular, desarticulando as raízes identitárias que outrora sedimentaram a sociedade.

Sendo assim, é conveniente nos perguntar de que maneira as identidades religiosas se processam no mundo fragmentado como o atual. As próximas linhas se ocupará em tentar compreender essa questão.

#### **4.3 Um veleiro sem leme? Como se conjugam as identidade religiosas atualmente?**

Comentado anteriormente, a formação identitária segue uma linha em que, inicialmente, busca-se a formação da identidade individual, através dos elementos próprias da vivência e estímulos externos. E no decorrer do processo, os indivíduos, que vivem em sociedade, buscam grupos de identificação e a partir daí, procuram se identificar com esses grupos determinados. Ora, mas como isso pode ocorrer no mundo atual? No mundo em que as fronteiras que antes nos davam suporte estão se desfacelando e uma nova realidade, mais aberta, mercadológica, coberta de possibilidades e escolhas, se mostra implacável, como podem se estabelecer as identidades? Para Hall,

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e abalando os quadros de sequência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. (HALL, 2006, p. 07)

Localizamo-nos num espaço instável, num solo lamacento no qual os homens não se firmam, e sua identidade, outrora estabelecida, está em declínio. A modernidade fez com que as identidades objetivas foram “descentradas, isto é, deslocadas ou fragmentadas” (HALL, 2006, p. 08). As identidades vêm mudando, transformando-se ao sabor dos ventos da modernidade, e assim, o ser humano vive numa encruzilhada, num caminho sempre dúbio no qual pode escolher sua vivência identitária.

As religiões, neste contexto, também passam por um processo de transformação, uma vez que devem se adaptar a nova realidade mundial. As instituições, que de acordo com Bergman e Luckmann, são criadas para “aliviar o indivíduo da necessidade de reinventar o

mundo a cada dia e ter de se orientar dentro dele [...], criam ‘programas’ para a execução da interação social e para a ‘realização’ de currículos da vida” (BERGMAN; LUCKMANN, 2004, p. 54-55), estabelecem certos padrões que os indivíduos buscam seguir, e estes estabelecem as identidades coletivas. Mas no mundo contemporâneo, mesmo existindo essa busca institucional constante, não existe uma maneira objetiva de se fazer com que todos sigam as determinações institucionais gerais, uma vez que o mundo está em constante e rápida transformação.

Deste modo, não consideramos conveniente trabalhar com conceitos de identidade muito amplos, que tendem abarcar uma realidade abrangente. Castells (1999) trabalha com o conceito de “identidades territoriais”, tentando compreender como as pessoas, localmente, buscam estabelecer identidades. De acordo com o autor;

As pessoas se socializam e interagem em seu ambiente local, seja ele a vila, a cidade, o subúrbio, formando redes sociais entre seus vizinhos. Por outro lado, identidades locais entram em intersecção com outras fontes de significado e reconhecimento social, seguindo um padrão altamente diversificado que dá margem a interpretações alternativas. [...] Comunidades locais, constituídas por meio da ação coletiva, constituem fontes específicas de identidades. Essas identidades, no entanto, consistem em reações defensivas contra as condições impostas pela desordem global e pelas transformações incontroláveis e em ritmo acelerado. (CASTELLS, 1999, p. 79.84)

Para Castells, o mundo moderno, que impõe uma multiplicidade de simbologias e uma vastidão de identidades, faz com que localmente, as comunidades busquem formas de resistência ao processo global, criando e reforçando seus elementos identitários. Dessa forma, entendemos que a identidade é formada e estabelecida nestas comunidades, a partir da elaboração, reelaboração e ressignificação dos elementos culturais ali presentes.

Assim, as comunidades religiosas, tentam buscar junto com seus fiéis, elementos identitários, que estão presentes em seu *corpus* mítico, ritual e religioso para estabelecerem-se no mundo. De acordo com Hall, a identidade é formada ao longo do tempo “através de processos inconscientes, e não algo inato, existe na consciência do momento do nascimento. Existe sempre algo ‘imaginário’ ou fantasioso sobre sua identidade” (HALL, 2006, p. 38); no caso das religiões afro-brasileiras. Observamos que os grupos são pequenos e distribuídos, havendo uma pequena unidade institucional reguladora – como já mencionamos no capítulo anterior a questão de federações -, então, as identidades se formariam a partir desta comunidade local, e essas comunidades o fazem a partir da vivência e da constituição histórica da cultura afro-brasileira e das influências sofridas por esta a partir da elaboração

dos elementos simbólicos presentes nas comunidades locais. Como lembra Geertz, a identidade se forma a partir do reconhecimento e apropriação dos elementos significativos para aquela comunidade específica (GEERTZ, 2008).

Quando a organização local busca criar sua identidade religiosa, outros elementos externos também influem na formação identitária, pois no mundo globalizado no qual vivemos, é muito difícil pensar na comunidade local, sem levar em consideração os imperativos e influências externas. Hall aponta que o “impacto da globalização sobre a identidade é que o tempo e o espaço são também as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação.” (HALL, 2006, p. 70), as identidades também trazem para si elementos que estão em voga no momento histórico em que estão se processando, incorporando outros que estão presentes no momento o qual está localizada, pois “todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos.” (HALL, 2006, p. 70-71), e no espaço simbólico que se situa, muitos elementos são aproveitados.

As comunidades locais, portanto, buscam elaborar sua identidade a partir de elementos internos, específicos de sua realidade, significativos para os membros do grupo; mas como as identidades não são fixas, com o passar do tempo e das novas representações simbólicas criadas pelo mundo, as comunidades apropriam-se do novo que o mundo moderno oferece incorporando-o no seu bojo simbólico, buscando formar a identidade de grupo, e no caso da religião, a identidade – ou identidade(s) religiosa(s).

#### **4.4 Identidade religiosa umbandista – aspectos gerais**

Pensar a identidade religiosa afro-brasileira é algo complexo e que merece atenção. Não podemos considerar esse tema sem associá-lo à constituição e as bases marcadamente africanas, e estigmatizadas pela sociedade, dessas religiões. Não precisamos repetir as dificuldades que os afro-descendentes encontraram – e ainda encontram –, para se posicionarem e firmarem-se na sociedade. Devemos considerar que a Umbanda teve um papel histórico fundamental de uma certa aceitação social. Mesmo assim, a identidade religiosa é parte de um mosaico confuso que agrega elementos de outras religiões tendo como base as matrizes africanas. Berkenbrock analisa a situação questionando:

Que identidade então caracteriza estas religiões afro-brasileiras? Elas abrigam elementos de muitas religiões. Não se pode dizer que elas tenham uma identidade católica, pelo fato de terem absorvido elementos católicos, nem que tenham uma identidade africana, pelo fato de terem conservado elementos trazidos da África. Os aspectos espíritas da Umbanda não são também suficientes para se dizer que ela tem

uma identidade espírita. Simplesmente, não é possível classificar as religiões afro-brasileiras em uma identidade pré-definida. De forma teórica, é ainda possível distinguir a origem dos diversos elementos nelas presentes, mas não pode dizer que tenham assumido a identidade religiosa a partir destes elementos, exatamente por serem muitos os elementos e que em parte se sobrepõem, em parte se complementam, em parte são paralelos são inclusive contraditórios. A identidade das religiões afro-brasileiras não pode ser definida a partir de fora, a partir de um modelo religioso pré-definido. Esta identidade religiosa só pode ser definida a partir de dentro, isto é, a partir da pessoa que é adepta de determinada religião afro-brasileira e não a partir de idéias que se coadunam ou mais ou menos com esta pessoa. A identidade religiosa é marcadamente contextual, social e histórica. Uma possibilidade de acesso a esta identidade é oferecida pela história. (BERKENBROCK, 1997, p. 160).

Devemos ter bastante cuidado ao transitar pelos caminhos da identidade religiosa afro-brasileira. Além da contextualização, Berkenbrock esclarece a importância da atuação do indivíduo no contexto religioso, e devemos levá-lo em consideração, uma vez que existem especificidades pessoais na escolha e na busca das religiões de matriz africana.

Desta forma, não podemos considerar uma unidade identitária da Umbanda. Mencionamos outrora algo a respeito de aspectos da sua constituição e formação história umbandista, como se estrutura seu *corpus* religioso, e concordamos que todos estes elementos são importantes para pensar a identidade religiosa umbandista. Lísias Negrão analisa a formação identitária umbandista dizendo que,

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

Existem diversos elementos que constituem a Umbanda, que variam consideravelmente de casa para casa, de cidade para cidade, estado para estado. A forma como a religião foi constituída e os diversos e, algumas vezes contraditórios, elementos que constituem a religião umbandista não nos permite estabelecer de forma fechada a identidade religiosa.

Entretanto, podemos identificar alguns elementos que são comuns na constituição da religião umbandista e buscar, a partir destes elementos, apresentar alguns aspectos identitários.

Nossa pesquisa está centrada em uma casa de Umbanda específica, a casa “O Além dos Orixás”. Então vamos buscar elementos nessa casa que possa nos dar suporte para esta exposição. Buscaremos, em nossas observações e reflexões sobre a casa e a vasta leitura sobre o tema, especificamente da Umbanda, tentar mostrar um quadro geral da identidade umbandista.

É notável que existam elementos culturais comuns nas casas de Umbanda, que estão ligados a constituição ritual. Não apenas para as religiões de matriz africana, mas na religiosidade popular brasileira de maneira geral, a ritualização é muito importante. É o momento da separação do mundo profano e o encontro, a partir de gestos, palavras e procedimentos diferenciados, com o mundo místico, sagrado. É a encenação da verdade religiosa, a confirmação da crença. Geertz aponta que

É no ritual – isto é, no comportamento consagrado – que se origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas. É em alguma espécie de forma cerimonial – ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, a consulta de um oráculo ou a decoração de um túmulo – que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras. Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas. (GEERTZ, 2008, p. 82)

A constituição do culto umbandista é de todo ritualizada. Não existe uma liturgia ideal ou organizada de forma sistemática. O culto – também chamado de “gira” – é o momento ritual básico. O que impressiona é a quantidade e a diversidade de cânticos e sons e como os fiéis – os consulentes -, ficam envolvidos no momento ritual.

Presenciamos uma sessão de Exu no mês de dezembro de 2010. As sessões de Exu acontecem na terceira segunda-feira do mês (sempre as segundas-feiras, que é o dia dedicado a Exu), em que verificamos que é uma sessão muito procurada. Observamos muitas pessoas, umas com semblante aflito, outras demonstravam alegria.

O ritual inicia-se com a entrada no Congá, que o espaço separado da assistência em que se processa o ritual, dos Filhos de santo, os Cambones (auxiliares) e os Ogãs, que são os responsáveis a dar o ritmo musical com seus toques nos tambores<sup>58</sup>, que deverá, em todos os momentos, apresentar os pontos cantados específicos. A entrada da Mãe de santo, lindamente vestida na cor vermelha, é marcada pelos sons dos tambores que começam a soar e diversos cânticos são entoados. Cada ponto cantado tem uma função na Umbanda. Existem os pontos

---

<sup>58</sup> Os tambores são considerados instrumentos sagrados e só podem ser manuseados pelos Ogãs. (BASTIDE, Roger, 1973).

de entrada, o ponto de cada entidade ou Orixá e os pontos de encerramento. Quem comanda em todos os momentos o procedimento ritual é a Mãe de santo, que dita a ordem e o momento tanto dos cânticos como dos acontecimentos. (Cf. LUCAS, 2002, p. 75 e 76).

No início da sessão, a Mãe de santo, com seu sino em uma das mãos (adijá), puxa os primeiros cânticos e suas Filhas e Filhos de santo se revezam nas danças; as mais variadas e apresentam características nos movimentos de acordo com a intenção do cântico. Por exemplo, quando é um ponto de Ogum, os Filhos e Filhas dançam representando os movimentos característicos dos Oguns: simulando lanças nas mãos, movimentam-se de um lado para o outro segurando mimeticamente a lança; outros simulam portar espadas (que são elementos simbólicos que representam os Oguns) e fazem, por todos os lados, movimentos de corte com as espadas imaginárias. Aberta a “sessão”, a Mãe de santo faz o ritual de preparação, defumando todo o ambiente com um incenso de odor forte, mas muito agradável. Logo após, a Mãe pega em suas mãos um pó, muito parecido com pó de giz, denominado na religião de “pemba”, ela roda por todo o Congá e assopra a pemba entre suas mãos nos quatro cantos da casa. Após esse procedimento, passa entre os consulentes jogando, delicadamente, o pó sagrado sobre suas cabeças, o que é aceito com muito bom grado. Interessante notar que tanto durante a defumação do local, quanto no momento da aspensão da pemba, as pessoas aceitam-na, puxando a fumaça do incenso com as mãos para seu corpo e buscando envolvê-la em sua cabeça, pés, costas, no peito, etc. Da mesma forma, a pemba é muito bem recebida. Representando um elemento de purificação do corpo e espírito, as pessoas procuram aproveitar ao máximo o escasso pó que cai sobre suas cabeças, ficcionando-a no pescoço, na testa, na cabeça e muitas vezes com os olhos fechados, em sinal de respeito.

Dando prosseguimento ao ritual, os cânticos continuam a ser entoados, e, de acordo com a intenção do dia da gira – neste caso uma gira de Exu -, iniciam-se pontos dedicados aos diversos Exus.<sup>59</sup> No decorrer da cantiga dos pontos, os Exus das casas vão apossando-se de seus “cavalos” e, em movimentos os mais diferentes, dançam, cantam e emitem sonoras gargalhadas<sup>60</sup>. Os Exus, em posse do corpo de seus “cavalos”, passam a cumprimentar a Mãe de santo e muito dos Filhos ou Filhas de Santo, Ogãs, Cambones, com muito afeto, pedem sua

---

<sup>59</sup> Importante mencionar que, antes de iniciar os cânticos para os Exus, todos os Orixás são reverenciados com seus pontos específicos e suas danças rituais próprias.

<sup>60</sup> No dia em questão, existia uma moça jovem, de aproximadamente 20 anos de idade, na assistência. Notamos que, quando se cantavam os pontos de Pombagiras, a moça era tomada pela entidade mencionada e saía dançando em direção ao Congá. Em conversa informal, foram informados pela Filha de Santo Ema Maria, que os pontos servem para chamar as entidades para junto do ritual, por esse motivo, é comum presenciarmos pessoas junto à assistência que são possuídas por entidades.

vestimenta habitual, que é composta de capas vermelhas e pretas, chapéus pretos, e muito cigarro.

Após os cumprimentos, eles são posicionados ao redor do Congá e então os consulentes se preparam para o atendimento que é individualizado. Não tivemos acesso às consultas individuais, mas pudemos perceber que, à medida em que as pessoas entravam, conversavam com os Exus, eles respondiam seus anseios ou questionamentos e começavam a realizar rezas e benzeções, com muitos gestos, alguns parecidos com passes – no sentido espírita -, e outros gestos mais fortes, como os que presenciamos, em que o Exu parecia sugar algo do ouvido do consulente com a boca, e logo depois se abaixava e fazia uma gesto como se fosse vomitar no chão. Repetiu várias vezes esse mesmo gesto, receitou banhos, e o consulente saiu do recinto.

As sessões de Exu são muito procuradas. Além da figura enigmática dos Exus, Maggie já nos dizia que “são vistos como um prolongamento ou ponte entre o sagrado e o profano, o lado de dentro e o lado de fora e, ao mesmo tempo, figuras ambíguas justamente por estarem numa posição de intermediários, de ponte.” (MAGGIE, 2001, p. 115). Presenciamos esta sessão por ser uma das mais volumosas, das mais cheias e cobertas de elementos simbólicos rituais.

Utilizamos como exemplo esta sessão para demonstrar alguns elementos simbólicos no ritual que podemos considerar, de maneira geral, algo que possa constituir a identidade religiosa umbandistas.

A primeira delas é a casa (ou terreiro<sup>61</sup>, tenda, etc.) sobre espaço que é comum para os umbandistas e que apresenta os espaços comuns em quase todas as casas de Umbanda: as casas dos Exus (sempre do lado de fora da casa) juntamente com a casa de outros Orixás, como o Ogum da casa e, se for o caso de outros. Geralmente o espaço externo das casas é reservado aos Exus. A casa também é composta, internamente, por diversos elementos, como os Ciganos, Caboclos, Crianças, Marinheiros, os Santos Católicos e os assentos dos Orixás.

Além do mais, durante o processo ritual, a purificação do ambiente também é um traço comum nas religiões de matriz afro-brasileira (Cf. BASTIDE, 1989) e, portanto também na Umbanda. Algo comum na ritualística são os pontos cantados que estão presentes em todas as giras.

---

<sup>61</sup> Yvone Maggie faz uma interessante análise sobre os terreiros dizendo que são “uma representação de uma sociedade porque usa seus limites como limites do terreiro e, existe uma oposição entre terra dos Orixás e terra dos homens.” (MAGGIE, 2001, p. 115-116).

O fenômeno da possessão talvez seja o elemento mais característico da Umbanda. Muitos pesquisadores já se debruçaram sobre este que talvez seja o fenômeno mais instigante. Roger Bastide, em seus estudos sobre o Candomblé aponta que

O transe místico afro-brasileiro não é uma crise patológica, um acidente puro e simples, um fenômeno psico-orgânico que escapa ao controle social [...]. O transe não rebenta a qualquer momento, sob o enervamento da música ou na superexcitação da multidão, como deveria ser tratando-se de sugestão mórbida, de sonambulismo provocado. O transe tem lugar unicamente quando ressoa o cântico do santo particular do indivíduo e, somente nesse instante. O momento está, pois, determinado pela sociedade, não é um produto da constituição mental. (BASTIDE, 1973, p. 302-307)

A possessão mística, como define Bastide, é o ponto alto dos rituais afro-brasileiros e tem lugar privilegiado no culto umbandista. Figura-se como o momento chave do recebimento do elemento sagrado ou, de outra forma, das entidades que estão no além e vem ao encontro dos anseios humanos.

Percebemos que o processo ritual das giras são muito apreciados, mas nota-se no semblante das pessoas, como ficam ansiosas pelo momento da possessão. Sabem que ali é um espaço ideal e específico, que a possessão estabelece um laço entre a entidade – Orixá ou não -, e os consulentes. Bastide já destacava que “o ritual do transe místico é coletivo, imposição do meio social, sempre o mesmo através das variações individuais” (Idem, p. 310), assim, todos participam ativamente de qualquer lugar, seja no Congá com seus rituais e em seu corpo físico, seja na assistência com seus anseios e cânticos, seja com as calorosas palmas que são constantes durante todo o ritual. Também é notável que os pontos são entoados por todos os consulentes em grande animação e, na preparação do transe místico, da possessão, são fielmente entoados e cada vez com maior vivacidade.

Devemos deixar claro que os elementos rituais e simbólicos que foram apresentados não podem ser considerados de maneira generalizada em todas as casas, cada uma tem sua especificidade. O que tentamos demonstrar é que existem elementos que são comuns, e estes podem expressar alguns aspectos da identidade religiosa na Umbanda. Entretanto, nosso foco é a pesquisa e identificação da identidade na casa “O Além dos Orixás”. Pretendemos analisar os elementos simbólicos que são significativos para os membros, internos ou não desta casa, para buscar elaborar um quadro em que podemos considerar válido localmente. Dessa forma, o próximo capítulo tratará de buscar estes elementos específicos da casa estudada, bem como demonstrar a partir de depoimentos como os membros da casa percebem sua identidade religiosa umbandista.

## 5 A CASA “O ALÉM DOS ORIXÁS: ASPECTOS IDENTITÁRIOS

*“As tradições sobrevivem somente quando são significativas para seu engajamento no cotidiano, dito de outra maneira, as tradições sobrevivem quando podem se inscrever na práxis dos indivíduos e grupos (...) ao repetir o espaço sagrado, a memória religiosa permanece.” (Ismael Pourdeus Jr., 1999)*

### 5.1 Apresentação da casa “O Além dos Orixás”

Dando prosseguimento ao nosso trabalho, nos dedicaremos a partir daqui a analisar os elementos identitários próprios da casa de Umbanda “O Além dos Orixás”. Iniciaremos nossa exposição, apresentando a casa, descrevendo seus espaços e propriedades.

De acordo com Mãe Norma, a casa foi fundada no dia 07 (sete) de setembro de 1989. Atualmente a casa já tem completos 21 anos de existência, e como muito usual, não foi em um espaço próprio para os cultos que a casa teve início. Nas palavras de Mãe Norma “Eu comecei num lugar bem pequenininho, numa loja que eu tinha na minha casa”<sup>62</sup>. Entretanto, Mãe Norma nos especificou de que maneira se deu a criação da nova sede. De acordo com ela,

Ademir Lucas [*prefeito de Contagem naquele momento*]. Eu devo a ele o chão. Foi ele que doou pra nós e me deu três meses. [...] Ele me deu três meses pra construir alguma coisa, porque já tinha gente de uma igreja de crente que tava na linha, esperando eu não dar conta pra pegar. Aí eu vendi carros, eu tinha dois carros, comecei, juntei os meninos e começamos a fazer eventos pra chegar onde chegou. Graças a Deus. [...] Tá fazendo 22 anos hoje, aliás, em setembro. Foi 95 que nós inauguramos a sede própria, porque 89, 90, 91, 92.... é, 93 [...] Era na rua... era inclusive na minha casa. Eu tenho uma loja lá e que essa loja eu ampliei ela e fiz dela o início do “Além dos Orixás”. E nela nós ficamos dois anos, 11 meses e uns dias, porque no terceiro ano já foi inaugurada essa aqui, própria.<sup>63</sup>

Geralmente, como mostra o exemplo de Mãe Norma, os terreiros ou casas de Umbanda iniciam-se em espaços privados e vão se tornando maiores, adquirindo, às vezes, sedes próprias. Note-se, também, a participação do poder público neste sentido. Lísias Negrão aponta a para esta característica da constituição dos terreiros de Umbanda dizendo que

<sup>62</sup> Entrevista gravada na casa “O Além dos Orixás” com Mãe Norma em 30 de setembro de 2010.

<sup>63</sup> Entrevista grava na casa “O Além dos Orixás” com Mãe Norma em 12 de abril de 2011.

Na maioria dos casos, os terreiros fazem parte do espaço doméstico, funcionando nas dependências da casa: na sala, em um quarto, na cozinha, no quintal e até na área de serviço. Em outros, um espaço especial lhe é reservado, não tendo uma outra função que a ocorrência das giras. Normalmente, após alguns anos de funcionamento em local doméstico que se transforma em sagrado no momento ritual, constrói-se um barracão no quintal, um “puxado” lateral junto à parede da casa, ou mesmo um segundo pavimento sobre ela. (NEGRÃO, 1996, p. 194)

Localizada na região do Riacho<sup>64</sup> em Contagem, no estado de Minas Gerais, a casa tem a aparência bastante agradável e aprazível. Logo na entrada, encontramos um portão que a separa da rua, e uma pequena rampa que dá acesso à porta principal. No espaço externo, nos deparamos com pequenas construções, que são dedicadas a certas entidades ou Orixás:

Do lado de dentro do portão você tem: um, dois, três, quatro, cinco, seis casas. Sendo que você entrando, normal, a sua esquerda é morada de Exu, (...) tem a casa do senhor Tranca-Ruas, tem a casa do senhor Tiriri que é o negativo, o Exu-Rei, o escravo de santo do Ogum, no meio tem Ogum de ronda. (...) Você vai ver que numa porta e outro, tem um símbolo lá, lindíssimo feito no cobre que aquilo é um Ogum, é um São Jorge que tem ali, com as armas, com os símbolos, ne, das armas, e do lado você vai ver uma casinha menor que é a casa do Exu que eu trabalho, Exu meu de trabalho, do seu lado direito, na hora que você entra, lá eu tenho casa de Nanã, e casa de Obaluaiê, que são dois orixás de bem, ta, eu gosto de tê-los separado dos outros. (...) Mas se você observar do lado, você vai ver três portas. Uma é de Nanã com Obaluaiê, que é mãe e filho, é... tem uma de Ossain.<sup>65</sup>

Percebe-se que o espaço externo da casa apresenta uma organização simbólica da “moradia” das entidades e/ou Orixás. E cada uma, a sua maneira, tem um significado específico na Umbanda. Importante frisar que os Exus ficam do lado de fora da casa, pois são tidos como da “esquerda”, “perigosos”, e podem atrapalhar as sessões, sendo reservado a eles os espaços externos. Zeca Ligiéro já nos lembrava que “seus altares são colocados do lado de fora do barracão, onde os rituais acontecem, numa casinha própria, logo na entrada do tempo, pois eles pertencem ao mundo da rua.” (LIGIÉRO, 2004, P. 77). E essa regra serve para a casa de Mãe Norma, onde ficam do lado de fora, que é seu lugar.<sup>66</sup>

Adentrando-nos no recinto, nos deparamos com diversos elementos simbólicos, desde estatuetas as mais variadas, como espaços demarcados para cada entidade ou grupos de entidades. Ainda na porta de entrada, ao olharmos à esquerda, nos deparamos com uma

<sup>64</sup> A casa de Umbanda “O Além dos Orixás”, cita na Rua Rio Manaus, número 169, no Bairro Riacho, em Contagem/MG.

<sup>65</sup> Entrevista gravada na casa “O Além dos Orixás” com Mãe Norma em 30 de setembro de 2010.

<sup>66</sup> Mãe Norma disse que a casa de Zé Pelintra, localizada no lado de fora da casa, mas do lado direito de quem entra, está no lugar errado. De acordo com ela, “Esse [refere-se a casa de Zé Pelintra] aí não era nem pra ta daquele lado lá, mas meu ex marido era também o dono da casa. Era não, quem é dona da casa sou eu, mas ele fazia parte e como não tinha como ter outro lugar pra colocar ele.. [quis dizer que deixaria ali mesmo]” Entrevista gravada na casa “O Além dos Orixás” com Mãe Norma em 30 de setembro de 2010.

escada que dá acesso ao segundo pavimento, que é composto de uma sala de espera, com sofás e cinzeiros e simples decoração que se contrasta com o perfume dos incensos que são queimados com muita frequência. Este local impressiona devido a extrema limpeza. Neste segundo pavimento, existe um banheiro, um espaço externo que na ocasião de nossa visita encontrava-se fechado, outros dois espaços também fechados, um dos quais não identificamos do que se tratava e ainda um terceiro que nos pareceu uma espécie de quarto de despejo ou pequeno depósito. Notamos que neste local havia algumas imagens, quadros, tecidos, todos se referiam, de alguma maneira, com os elementos rituais da Umbanda. Ainda no segundo pavimento, fomos recebidos numa sala bem arejada com uma grande porta que dá para uma pequena varanda. Este local é uma espécie de “escritório” de Mãe de santo. Ali fomos recebidos, com muita presteza, delicadeza e acolhimento – o que, a meu ver é comum em espaços como esse -, Mãe-Norma nos concedeu a entrevista.

Nesta sala, várias coisas chamam a atenção. É um local simples. Há alguns objetos de decoração, uma mesa, duas cadeiras e sobre a mesa, um cinzeiro – Mãe Norma é fumante -, canetas, pedaços de papel, e uma roda de palha sobre a mesa, onde são jogados os búzios, que na ocasião de minha visita, estavam ali localizados, dentro do espaço reservado a eles (dentro da roda de palha). Este é o local que Mãe Norma recebe o público externo para consultas (que são fechadas, preservando assim a discricção).

O pavimento térreo é o local reservado aos principais rituais da casa. No fundo, está, do lado esquerdo, a cozinha, que é o espaço fundamental para os rituais umbandistas (e também do Candomblé). Podemos ver uma grande mesa no centro, geladeira, diversas panelas e objetos próprios, pia e o fogão. Segundo Maria Eliza e Ana (ambas Filhas de santo de Mãe Norma), nos dias de festas, elas têm muito trabalho, pois a limpeza é essencial. De acordo com elas, mesmo as panelas estando limpas e bem acondicionadas, todas devem ser rigorosamente limpas novamente para que seja preparada a comida do santo, que será distribuída entre os consulentes no final da cerimônia.

Ao nosso entendimento, este aspecto aponta para dois elementos próprios da Umbanda: em primeiro lugar, a importância da limpeza que nos mostra como deve ser tratada a coisa sagrada; o momento de se preparar o alimento ritual é especial e o alimento, profano, toma o sentido sagrado durante o ritual de preparação, numa transmutação simbólica. De acordo com Eliade “manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo” (ELIADE, 1996, p. 18) e o alimento não perde seu aspecto normal, natural e profano, mas, ao passar pelo ritual de sagração, torna-se outro.

Aquele alimento preparado, sacralizado para uma ocasião especial, não pode ser preparado em qualquer lugar; assim, a limpeza é essencial. Ora, qual o sentido de se lavar novamente os utensílios que já estavam limpos e, da mesma forma, qual a importância de se lavar tudo após a distribuição?

A coisa sagrada não pode ser tratada de qualquer modo. Aquele momento da preparação da comida, além de também participar do ritual, não pode se ter um tratamento qualquer, ele é especial. Portanto, os objetos e utensílios que foram utilizados na preparação, devem ser tratados de maneira diferenciada, e o ritual de se lavar, representa a separação, a transmutação simbólica, do utensílio (panelas, colheres, garfos, pratos, etc.), em recipiente especial da preparação do alimento. Aquela comida é sagrada, é consagrado pelo “santo” e distribuída aos consulentes.

Naquele alimento, o sagrado está presente e portanto, deve ser limpo imediatamente, evitando a profanação dos “restos” que sobram nas panelas e nos pratos. Este aspecto é tão importante na Umbanda, que na festa de Ogum (23 de abril de 2009), da qual participamos, após a distribuição de deliciosa feijoada, a maioria dos consulentes ali presentes, estavam em conversas e o local se afogava em incessante burburinho. Mãe Norma então, exercendo seu poder de sacerdotisa, repreendeu a todos dizendo: “Essa não é hora de conversa, vocês estão comendo comida de santo”<sup>67</sup>. Claro que consideramos a higiene como algo básico, mas para as religiões afro-brasileiras (especialmente Umbanda e Candomblé), a limpeza não é simplesmente material, algo que se pratica para jogar a sujeira fora. Existe uma inversão simbólica no ritual da limpeza que muda a perspectiva do real, do palpável. Limpar é livrar o utilitário comum, cotidiano e transmutá-lo para a vivência religiosa. Geertz já nos dizia que existe uma mudança de perspectiva religiosa. Em suas palavras,

A perspectiva religiosa difere da perspectiva do senso comum [...], porque se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam, e sua preocupação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas [...]. A perspectiva religiosa repousa justamente nesse sentido do “verdadeiramente real” [...] a essência da ação religiosa constitui, de um ponto de vista analítico, imbuir um certo complexo específico de símbolos – da metafísica que formulam e do estilo de vida que recomendam – de uma autoridade persuasiva. (GEERTZ, 2008, p. 82)

Além da cozinha, nos fundos, temos os espaços de limpeza, dois pequenos banheiros que são abertos para os consulentes. O salão principal, chamado por Mãe Norma de

---

<sup>67</sup> A festa a qual nos referimos não foi filmada ou gravada em MP4 como as demais entrevistas. Essas são observações de campo.

“assistência”, é o local onde são recebidos os consulentes e separado do abassê, que descreveremos mais adiante. Na assistência (veja Figura 07), do lado direito, temos um pequeno salão com várias cadeiras de plástico, e no fundo, um pequeno altar dedicado a Iemanjá e os seres das águas (veja Figura 08), como a sereia e os marinheiros. As paredes, todas bem pintadas em rosa claro, onde figuram-se várias imagens de santos católicos que representam sincretismos na Umbanda: São Jorge, São Lázaro, São Benedito, Santo Antonio, São Miguel Arcanjo. Na parede central, em local de destaque, está o Senhor Jesus, Oxalá para os umbandistas. (ver Figuras 3, 4, 5 e 6).

Do lado esquerdo, podemos observar um espaço aberto, sem cadeiras, onde figuram diversos elementos simbólicos. Abaixo da escada que dá acesso ao segundo pavimento, a imagem das ciganas e ciganos. No centro, a casa dos Caboclos, do lado direito, o “jardim das crianças”, espaço reservado aos Erês (ver Figura 7, 8 e 9) (Cosme e Damião) e um pequeno altar, localizado em uma espécie de gruta que não conseguimos identificar o seu significado.

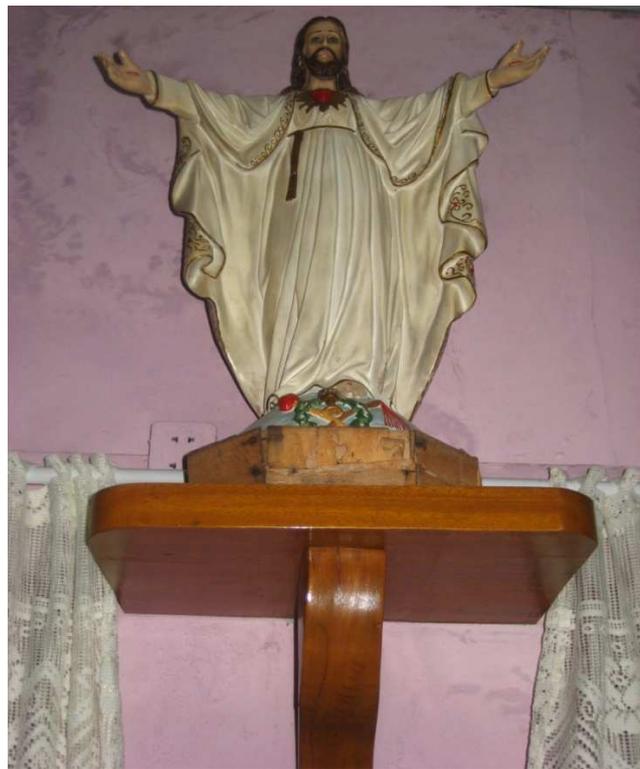


**Figura 07: Salão da assistência. Note na parede a presença de imagens de santos católicos.**  
**Fonte: Fotografias produzidas pelo autor na casa “O Além dos Orixás” – Contagem/MG**



**Figura 08:** Pequeno altar dos seres das águas. Vê-se Iemanjá, o Marinheiro, a sereia, seu barquinho com os presentes e um São Jorge.

Fonte: Fotografias produzidas pelo autor na casa “O Além dos Orixás” – Contagem/MG



**Figura 09:** Representação de Oxalá.

Fonte: Fotografias produzidas pelo autor na casa “O Além dos Orixás” – Contagem/MG



**Figura 10**

Nas duas imagens, vemos a demonstração de santos católicos. Note que na Figura 11, ao lado da imagem de Nossa Senhora das Graças, vemos um quadro com a fotografia de uma possessão por um Boiadeiro.  
**Fonte: Fotografias produzidas pelo autor na casa “O Além dos Orixás” – Contagem/MG**



**Figura 11**

Muitos cultos são realizados, em ocasiões especiais, nestes espaços demarcados para finalidades específicas. Todos os altares são decorados de maneira simples, mas percebe-se que são bem cuidados. Todos são considerados especiais, representam a morada das entidades, por isso deve-se respeito e dedicação. São regularmente limpos, organizados e onde se dispensam alguns “agrados”, como bebidas doces para Pombagirass e Zé Pelintras e penachos para os Caboclos.

O abassê é o local onde se realizam os rituais. Este espaço é composto por um salão amplo, onde se localiza, do lado esquerdo, ao fundo, uma porta por onde entram os Filhos de santo durante os rituais, o mesmo local que dá acesso a entrada da comida que é preparada nas festas. Podemos observar os três atabaques (tambores) enfileirados ao fundo (ver Figura 12) e a direita, um pequeno altar (ver Figura 13) com diversas imagens de santos católicos e entidades umbandistas se misturando, e duas cadeiras maiores confortáveis. A primeira cadeira, à esquerda coberta por um pano branco, é reservada a Mãe de santo; a segunda cadeira, de madeira e assento aveludado na cor verde, é reservada ao Pai-de-Santo; e, por fim, uma poltrona menor no centro, que é a reservado à Mãe-Pequena (ver Figura 13). Nas paredes existem várias imagens de santos católicos e outros elementos simbólicos que são os assentamentos dos Orixás, locais onde, de acordo com os umbandistas, estão os Orixás<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> Lembramos que, pela sacralidade dos assentamentos, não fomos permitidos fotografá-los.



**Figura 12 – Atabaques tampados. São fundamentais nos rituais umbandistas, uma vez que ditam o ritmo de toda a cerimônia. Elemento fundamental, sagrado que só pode ser tocado pelos responsáveis, chamados Ogãs. Note que estão tampados com um pano branco.**

**Fonte: Fotografias produzidas pelo autor na casa “O Além dos Orixás” – Contagem/MG**



**Figura 13 – Pequeno altar localizado no abasse. Note as imagens dos santos católicos, e nas poltronas dedicadas a Mãe e Pai-de-santo, as várias guias (colares) que representam os santos (Orixás) de cada um, ou os que a pessoa os tem assentados.**

**Fonte: Fotografias produzidas pelo autor na casa “O Além dos Orixás” – Contagem/MG**



Percebe-se a importância fundamental do centro. Nos rituais, raramente vê-se alguém transitando pelo centro, debaixo dos pontos dos Orixás que estão no teto. Eliade já se referia a essa concepção do centro, relacionando-o a “coluna do mundo”, algo que liga o homem com o *cosmos*. Em suas palavras

Um lugar sagrado constitui uma rotura na homogeneidade do espaço; essa rotura é simbolizada por uma “abertura” pela qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra; a comunicação com o Céu é expressa indiferentemente por certo número de imagens referentes todas elas ao *Axis mundi*: pilar, montanha, árvore, cipós, etc.; em torno deste eixo cósmico estende-se o mundo. (ELIADE, 1996, p. 38)

Este local, não apresenta chão, qualquer elemento simbólico que liga a terra ao “Céu”, mas existem os pontos, representação dos Orixás, portanto o elemento divino, santificado, que está direcionado ao centro do abassê, também local sagrado e especial no qual todos “batem cabeça”, em reverência aos Orixás, mas, da mesma forma, ao local que liga, simbolicamente, a terra profana ao céu.

## **5.2 “A coisa mais linda que aconteceu na minha vida foi a minha Umbanda...” – Identidade na casa de Mãe-Norma.**

Após apresentar os aspectos físicos da casa “O Além dos Orixás”, buscaremos compreender alguns aspectos humanos ali presentes. Compreendemos que a identidade (ou as identidades) é criada na convivência tanto interpessoal, quanto com os vários elementos rituais e simbólicos, como com a universalidade da religião em sim. Gruzinski já nos lembrava que

Cada criatura é dotada de uma série de identidades, ou provida de referências mais ou menos estáveis, que ela ativa sucessivamente ou simultaneamente, dependendo dos contextos. ‘um homem distinto é um homem misturado’, dizia Montaigne. A identidade é uma história pessoal, ela mesma ligada a capacidades variáveis de interiorização ou de recusa das normas inculcadas. Socialmente, o indivíduo não pára de enfrentar uma plêiade de interlocutores, eles mesmos dotados de identidades plurais. Configuração de geometria variável ou de eclipse, a identidade define-se sempre, pois, a partir de relações e interações múltiplas. (GRUZINSKI, apud. ABDALA JÚNIOR, 2002, p. 34).

A diversidade que a religião umbandista apresenta já foi, deveras, bastante explorada neste trabalho, então não precisamos fazê-lo novamente. O contato com a diversidade de elementos religiosos é fundamental para a compreensão da identidade na Umbanda. Entretanto, é na simplicidade que encontramos algumas respostas, pois, já lembrava Geertz

que “compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade. [...] Isso os torna acessíveis: colocá-los no quadro de suas próprias banalidades, dissolve sua opacidade” (GEERTZ, 2008, p. 10).

As pessoas adeptas dos cultos afro-brasileiros são geralmente simples, de condições e classes subalternas, e na Umbanda não é diferente. Os motivos para a entrada são os mais diversos, desde problemas de saúde, financeiros, de amor. Muitos a herdaram da família. Ema Maria entrou na Umbanda “por acaso”:

Isso veio no decorrer de muitas coisas que me aconteceram. É... eu ia visitar um doente, eu sabia que ele estava despedindo de mim. [...] Sentia o toque da mão, das mãos, do olhar... e, o cheiro de vela no cabelo. Morreu até uma afilhada minha de batizado, a mãe dela foi criada comigo. No decorrer de tudo... eu via vultos, eu ouvia vozes, aí eu... uma amiga me convidou pra ir na Umbanda. Foi assim que eu cheguei na Umbanda. Não através de amor, mas da dor. Através da dor, porque eu estava numa destas salas aqui [*estávamos na escola a qual Ema leciona*], quando meu cabelo cheirou aquele tanto de vela e tava molhado, bateu desespero. De espírito eu tinha muito medo. Aí, daí a dez dias morreu meu segundo afilhado de batizado de três anos. Aí aconteceu, começou a acontecer. Três pessoas que eu vi doente, que me viram nascer, despediram de mim. Eu falei: “Eu não vejo vivo mais.” E ele morreu. Era incrível o que me acontecia... estava me acontecendo sim. É uma coisa sobrenatural. Tem que acreditar e ver, participar pra ver que não é brincadeira mesmo.<sup>71</sup>

Como muitos, Ema também entrou na Umbanda pela necessidade de compreender e tentar resolver problemas que julgava ter com o sobrenatural, e por intermédio de uma amiga, foi encaminhada a Umbanda. Inicialmente, não se sentiu bem, pois tinha muito medo de tudo. Em suas palavras:

Eu tinha medo demais, de espírito de centro, de terreiro. A primeira vez que eu entrei num terreiro eu passei mal. Eu passei mal demais da conta, tive medo de tudo que eu vi. Aquelas imagens, aquela coisa toda, daquelas imagens do Preto-velho... tive muito medo. Como diz assim, você não escapa do destino seu.<sup>72</sup>

Esse comportamento é comum com os que freqüentam as casas de cultos afro-brasileiros pela primeira vez. A sociedade brasileira é tradicionalmente católica, desta maneira, as pessoas estão acostumadas a um certo padrão de elementos religiosos e, deparando-se com outros tão diversos e marginalizados pela sociedade, criam aversão; especialmente quando se deparam com a rituais de possessão. Mas com o passar do tempo, aquilo que outrora causou distanciamento, volta-se ao fiel como elemento identitário:

<sup>71</sup> Entrevista realizada com Ema Maria em 06 de abril de 2011.

<sup>72</sup> Entrevista realizada com Ema Maria em 06 de abril de 2011.

Eu acredito no espírito, eu acredito naquele amor que eles tem por você. Eu acredito naquele ensinamento que eles passam pra gente. Eu acredito naquilo tudo hoje. Não queria ter feito o santo, que eu já vivi coisa ali que se eu contar pra você, você vai falar pra mim assim: “Não existe.” Quem tá lá atrás dos bastidores é que sabe o que é a Umbanda. Ela aqui fora é muito linda, todo mundo dançando. É séria, ela é muito séria. É uma coisa muito séria.<sup>73</sup>

De fato, a Umbanda possui diversos rituais que apresentam uma complexidade relevante. A “feitura de santo”, processo de iniciação do Filho ou Filha de santo, é um deles. Envolvido em uma nuvem de segredos, sua realização é fundamental e parte integrante da identificação pessoal com a religião:

É um batizado que você faz na religião. Porque a religião te cobra demais da conta. É uma coisa muito séria. Você tem que ficar vários dias sem comer carne, vários dias sem tomar uma cerveja, sem ir a um bar... ela cobra muito de você. Você não faz isso em troca de nada não. Quando você chega lá na Umbanda... eu não sei te explicar, mas parece que já tá tudo encaminhado na sua vida, você já foi escolhido e não é a toa. Eu sempre falei isso. Você que sair dali, quanto mais você vai, mais você aprofunda na religião. Você não consegue sair. Agora quem for pra Umbanda, pensando em encontrar riqueza, não vai não por que lá não tem nada disso. A Umbanda eu acho que é... eu acho não, eu tenho certeza... é uma religião muito séria, e quem segue ela ao pé da letra sabe que ela é séria. Pena que eu não posso te falar nada que acontece atrás daqueles bastidores da feitura de santo. Por que se você participar você chora.<sup>74</sup>

É notável a relevância deste ritual na vida do iniciado. Foi visível a emoção com que Ema Maria me disse sobre este momento. Depois de iniciada, ela passa a fazer parte do mundo do sobrenatural, dos Orixás e entidades a quem devem respeitar e reverenciar. O fato de estarem vestidas a caráter nos rituais, de estarem no abasse, de participarem do momento da possessão, os torna diferentes e os insere em um mundo especial:

A hora que passa naquela rampa ali, que você entrou, você deixa de ser a Ema, você vai ser a Filha-de-Santo da casa. Você se sente importante, você se acha a melhor pessoa do mundo. “Eu sou filha de Nanã e Ogum”. Você tem prazer de falar isso pros outros. Cê bateu... a hora que você bate a cabeça naquele ponto...<sup>75</sup>

Neste trecho do depoimento percebe-se uma mudança de identidade do mundo externo e como a Filha de santo toma uma nova identidade ao adentrar no espaço do terreiro. Deixa de ser a mãe, professora, dona de casa e veste-se com uma nova roupa. Ali, ela não é mais a Ema, é a filha de Nanã com Ogum, é outra pessoa. Sua identidade passa a estar associada aos seus Orixás de cabeça. Durante aquelas horas as Filhas e Filhos de santo vão vestir o que as

<sup>73</sup> Entrevista realizada com Ema Maria em 06 de abril de 2011.

<sup>74</sup> Entrevista realizada com Ema Maria em 06 de abril de 2011.

<sup>75</sup> Entrevista realizada com Ema Maria em 06 de abril de 2011.

entidades pedirem, porque ali devem representar a identidade deles. De acordo com Ema, Mãe Norma tem a roupa de cada uma das entidades:

Ela tem a roupa do Boiadeiro, ela tem a roupa do Exu, ela tem a roupa da Moça, ela tem a roupa dos Caboclos, do Erê, de Nanã, de Ogum. Eu tenho a de Ogum, eu tenho a de Nanã, da Moça eu estou providenciando. Eu não achei a de Caboclo. Cada um deles querem uma roupa [...].Eles pedem. O Boiadeiro me pediu um chapéu. Eu custei a achar o chapéu dele, tinha que ter uma bandeirinha do Brasil.<sup>76</sup>

Interessante notar a exigência de detalhes. Neste caso, o Caboclo exigiu um chapéu que tivesse uma bandeira do Brasil. De fato, os Caboclos são a maior representação da “brasilidade” e pediu a Ema Maria que colocasse um símbolo que o identificasse e que, ao mesmo tempo, identificasse sua condição de Caboclo na Umbanda. Da mesma forma, outros elementos são importantes para estabelecer a identidade religiosa. Alguns rituais são específicos da Umbanda, como o ritual de limpeza. Na ocasião da entrevista com Ema Maria, estávamos às vésperas da “Semana Santa” católica que, para os umbandistas, representa um momento de cuidados especiais. Então, antes da sexta-feira da paixão é necessário fazer o ritual da limpeza:

É um ponto... sete pontos que a gente faz. É a limpeza que nós falamos. No centro ta seu Orixá de cabeça, do lado a esquerda, seus Exus... você passa nesses sete pontos. Tem vela, taça, tem a taça da saúde, da profissão, do amor. E costuma, se você estiver fazendo alguma coisa que você não deve uma taça dessas estoura. Tem que fazer de novo. Uma vela, às vezes um copo com água, e você faz esse ponto.<sup>77</sup>

Além dos rituais de limpeza, existem outros “trabalhos”, com sentidos e objetivos diferentes. Estes procedimentos mágicos são fundamentais nas religiões afro-brasileiras, e na Umbanda, que agrega procedimentos indígenas e africanos, são bastante usuais. Analisando os procedimentos mágicos, Alexandre Cardoso observa que

As operações centrais do rito mágico podem ser consideradas manuais e/ou orais. Manuais seriam todos os ritos simpáticos, em sua imensa variedade, além dos ritos equivalentes aos religiosos de sacralização, desacralização e sacrifício. Sobretudo, seria manual a cozinha mágica, onde se combinam, se preparam filtros, misturas, fermentações, iguarias. A magia realizaria uma produção ritual e este seria um aspecto fundamental de qualquer ação mágica. As operações orais seriam os encantamentos, comuns em todos tipos de magia: fórmulas simples e complexas, juramentos, votos, preces, hinos, interjeições, todos evocando a força espiritual que torna o rito eficaz. Haveria uma tendência para se adotar termos arcaicos e estranhos nessas operações, que estariam na origem das fórmulas mágicas. Em todo caso, os ritos orais, mais que os manuais, revelariam uma contraface importante da ação mágica. (CARDOSO, 1999, p. 78-79).

<sup>76</sup> Entrevista realizada com Ema Maria em 06 de abril de 2011.

<sup>77</sup> Entrevista realizada com Ema Maria em 06 de abril de 2011.

Como aponta Cardoso, mas sabemos que as palavras que são proferidas, especialmente durante as sessões de entidades têm sentido prático, como os passes que são oferecidos pelas entidades. Na casa de Mãe Norma não é diferentes. Não tivemos acesso e nem conhecimento de todos os procedimentos mágicos<sup>78</sup> (Cf. NEGRÃO, 1996). No entanto, Ema Maria descreveu um procedimento conhecido como “sacudimento”; uma espécie de limpeza do corpo, mas que com indicativos sobre determinadas funções da pessoa que é “sacudida”. De acordo com Ema:

O sacudimento é pra saber como é que tá sua vida amorosa, sua saúde, a sua profissão. Que as vezes você tá com alguma coisa lá e não tá sabendo: “Bruno, corre atrás disso, que você precisando disso, cê ta muito sossegado.” Ou: “Ema, você pode procurar um médico, porque tá acontecendo isso e isso aí. Eu não sei se é sério não.” Eu fui avisada. Tem o ritual, tudinho. Vela, álcool, copo, ou às vezes a taça né, álcool, pólvora. Isso chama sacudimento, e defuma você. Depois que você passou lá. [...] tem a Filha de santo que é preparada pra isso, Mãe de santo é que faz esse sacudimento, a Mãe de santo do terreiro, tem mãe que faz. E todos que participam tem que passar no defumador na hora que faz isso. Porque tá descarregando você... Tudo que você tem que não funciona, naquele sacudimento vem em mim. Precisa esconder não, porque vem.<sup>79</sup>

O ritual do “sacudimento” pode ser submetido por qualquer um que queira se livrar das energias ruins, dos maus agouros, e que, ao mesmo tempo, queira saber em quais áreas de sua vida deve observar com mais atenção. O nome “sacudimento” é bem sugestivo. Sacudir<sup>80</sup>, na linguagem popular é o ato de balançar, mas com a intenção de tirar algo do objeto – ou, neste caso, da pessoa – que o está prejudicando, ou que não pertença a ela. O procedimento do

<sup>78</sup> De acordo com Mauss, “a magia compreende agentes, atos e representações: chamamos de mágico o indivíduo que efetua atos mágicos mesmo quando não é um profissional; chamamos representações mágicas as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los ritos mágicos.” (MAUSS, 2003, p. 55).

Pierre Bourdieu, buscou compreender e classificar, a partir da teoria da religião weberiana, o que ele chama de “corpo de especialistas religiosos”, e nesta classificação, Bourdieu reserva espaço a categoria do feiticeiro apontando: “Por sua vez o feiticeiro pode alugar abertamente seus serviços em troca de remuneração material, ou seja, pode assumir explicitamente seu papel na relação vendedor/cliente.” (BOURDIEU, 1974, p. 39) e continua apontando que “A maioria dos autores está de acordo em reconhecer nas práticas mágicas os seguintes traços: visam objetivos concretos e específicos, parciais e imediatos [...]; estão inspirados pela intenção de coerção ou de manipulação dos poderes sobrenaturais [...]; e por último encontram-se fechadas no formalismo do toma lá dá cá.” (BOURDIEU, 1974, p. 44-45). Não fomos informados se os procedimentos mágicos específicos ou “encomendados” são feitos a partir de cobrança, mas acreditamos que sim, pois as casas religiosas afro-brasileiras também sobrevivem destes rituais.

<sup>79</sup> Entrevista realizada com Ema Maria em 06 de abril de 2011.

<sup>80</sup> Aurélio Buarque de Hollanda Ferreira, define sacudir como “Agitar fortemente e repetidas vezes. [...] Fazer tremer; abalar; comover [...] Abanar; agitar; mover para um e outro lado [...] Pôr fora, agitando com movimentos reiterados [...] Limpar, agitando [...] Bater para limpar [...] Estimular; incentivar; excitar [...] Lançar por terra; arremessar; atirar fora; repelir [...] Arremessar ou atirar fora [...] Despedir; expedir, livrar [...] Menerar o corpo, especialmente os quadris; saracotear-se [...] Abalar-se; estremecer; tremer [...]” (FERREIRA, 1986, p. 1535).

“sacudimento” trás o mesmo sentido, uma vez que os especialistas no processo pronunciam palavras e manipulam elementos mágicos com este objetivo.

Outros importantes elementos presentes nas casas de Umbanda e que, certamente representam elemento identitário fundamental são os cantos e as danças. Os cantos, também conhecidos como “pontos” são os mais variados. Eles têm múltiplas funções, desde “chamar” as entidades ou os Orixás, quanto mandá-los embora. As danças, da mesma forma, ocupam lugar privilegiado, saudando os Orixás que visitam as casa, ou simplesmente prestando-lhes homenagens. Para Bastide

É que a dança as transforma, elas (as mães-de-santo) não são mais mulheres, são deuses, agora não tem mais aquela gravidade de hierofantes, são todas sorrisos, alegria infantil, amizade, brincam com o visitante e seus filhos nus e depois, bruscamente, param para contar como se orgulham de suas Filhas de santo. (BASTIDE, 1973, p. 273).

Mas, existem alguns aspectos presentes na Umbanda que são da maior importância. As festas e os momentos rituais de possessão, ou a possessão em si, representam papel fundamental na religião. São especiais, muito esperados e que geram grande *frenesi* entre os participantes e são, visivelmente, os mais apreciados do culto umbandista. Por considerarmos fundamentais, dedicaremos parte deste trabalho para sua análise.

### **5.2.1 “Hoje tem festa”: a especificidade das festas no culto umbandista.**

Festejar é imprescindível na convivência social humana. Todas as culturas, em todo o mundo, reservam tempo para as festas, tempo para a comunhão. As festas tem muitas motivações, desde celebrar boas colheitas, como em reuniões sociais. Mas a festa têm uma função integradora da vivência social (DURKHEIM, 1996), e de fato, é principalmente nestes momentos que as pessoas se reúnem e se socializam.

A herança religiosa brasileira, muito rica em festejos, é desde o período colonial bastante atuante. O catolicismo português popular trouxe ao Brasil a tradição dos festejos dos santos e das grandes procissões ainda hoje muito comuns nas cidades e vilas brasileiras. E, da mesma forma, a tradição africana presente no Brasil, também deixou um vasto calendário festivo que eram feitos principalmente em homenagem a santos de devoção, como o caso das festas de Congados, os Reisados, Congos e Moçambiques (Cf. LUCAS, 2002) espalhados pelo interior do Brasil.

A festa é, sobretudo, o momento privilegiado da união das pessoas, um corte espacial e temporal no cotidiano. Léa Perez diz que

A festa é, antes de mais nada e acima de tudo, um ato coletivo, *extra-ordinário*, *extra-temporal* e *extra-lógico*. Significa dizer que a condição da festa é dada pela confluência de três elementos fundamentais, interdependentes um do outro, que se *con-fudem* uns com os outros, a saber: um grupo em estado de exaltação [...] que consagra sua reunião a alguém ou a uma coisa (toda festa é sacrifício) e que, assim procedendo, liberta-se das amarras da temporalidade linear e da lógica da utilidade e do cálculo, pois a festa é uma sucessão de instantes fugidios, presidido pela lógica do excesso, do dispêndio, da exarcebação, da dilapidação. Em resumo: a festa instaura e constitui um outro mundo, uma outra forma de experienciar a vida social, marcada pelo lúdico, pela exaltação dos sentidos e das emoções [...], e mesmo, em grande medida, pelo não-social. É pela *com-junção* dessas três características constitutivas da festa que podemos defini-la como paroxismo, dado que ela é fundamentalmente transgressora e instauradora de uma forma de sociação, na qual o acento é dado pelo estar-junto, pelo fato mesmo da relação. (PEREZ, 2002, p. 19)

As festas nas religiões afro são, realmente, acontecimentos especiais, que, como diz Perez, muda a rotina dos Filhos e Filhas de santo, que saem de suas casas em direção à casa de Umbanda, dispensa muito tempo na preparação do espaço e da comida ritual, e aguardam, com grande ansiedade o momento da festa. As Filhas se revezam na casa durante todo o dia, para os processos de limpeza e na feitura do alimento sagrado com muita dedicação. De acordo com Ema Maria, “[Os] filhos de Umbanda têm o prazer de fazer uma festa pra homenagear a entidade”. E aqueles que chegam depois de tudo preparado, sentem-se agraciados com tamanha alegria em homenagear os Orixás ou as entidades.

Após toda a preparação prévia, Filhos e Filhas de santo se preparam para a festa para as homenagens para o agradecimento das graças alcançadas, pela proteção e pela identificação divina que tem com seu santo ou com as entidades de sua cabeça. Ema Maria nos diz a respeito desse momento com se fosse a

Retribuição de um presente. Por que as entidades elas ajudam... se os filhos.. como é que eu falo pra vocês... se você é um filho de Umbanda que segue direitinho a Umbanda, você pode envergar, mas você não cai não. Você pode... você fica doente uma hora, daí duas horas... eu não sei. A força que eles te dá, eles te ajudam em todos os sentidos. Se você fizer alguma coisa de errado eles puxam sua atenção. Puxa sua... como diz as meninas... puxa sua orelha daí a quinze dias: “Ó, cê não pode fazer aquilo lá não, cê fez errado aqui.” Tudo por lado da humildade, tudo pro lado de você andar direito, pra você ser certinho. As vezes até demais. Mas aí a gente faz essas festas pra ele em agradecimento. Exu... quando você faz um churrasco, uma cerveja pra eles, o prazer deles é uma coisa fora do normal: “Ê moço, eu trabalho o ano inteiro, hoje eu vou... um grande dia pra nós.” Eles vão às festas que a gente dão pra eles. E a gente faz essa festa em agradecimento, porque é um ano de trabalho com eles. É um ano de ajuda.<sup>81</sup>

<sup>81</sup> Entrevista realizada com Ema Maria em 06 de abril de 2011.

Assim como explicava Mauss (“Ensaio sobre a dádiva” In: MAUSS, 2002), a necessidade de se retribuir um presente é muito comum, o que também ocorre nas religiões afro-brasileiras. Na Umbanda, a relação direta e constante com as divindades faz com que os participantes das festas religiosas retribuam todas as benéfcies, toda a contribuição que, recebendo gratuitamente, da mesma forma deve ser retribuída. E esta retribuição é um dos motores fundamentais da produção festiva:

Então a gente faz as festas pra eles em agradecimento, veste a roupa deles, que eles vão incorporar. Eles vão ficar na maior alegria. Se eles não gostar eles põe defeito, não quer aquela. E eles não escolhem o tipo de bebida, o tipo de roupa. Os Exus é mais exigentes. As meninas gostam de dar o que é de primeira pra eles. Uma Skol, por exemplo. Mas se ele ganhar uma kaiser, eles sabem que você aguentou comprar aquela kaiser pra eles. Eles são humildes assim, pode você acreditar ou não.<sup>82</sup>

O momento da festa é também o momento propício do encontro dos fiéis e dos participantes da Umbanda (Filhos, Filhas e demais membros) com o divino e da comunhão com o divino. É o momento da graça maior. Para Rosenfeld,

O ritual [*da festa*] destina-se à comunicação com os deuses. Atraídos pelo chamado retumbante e irresistível de atabaques ritmicamente percutidos, pelo som estridente do agogô e do adjá e pelo chacoalhar da cabaça, os deuses levitam, descendo das alturas cósmicas, e se misturam ao mundo dos homens. [...] No entanto, não se trata, propriamente, de uma representação simbólica. Bem mais, a festa é ao mesmo tempo a origem; ela não é apenas a celebração do acontecer divino, mas é simultaneamente o próprio acontecer. O símbolo e o simbolizado constituem uma unidade. Os deuses evocados magicamente pela percussão dos atabaques estão presentes e de novo se desenrola a primeira história das divindades na sagrada presença da cerimônia. (ROSENFELD, 2007, p. 62 e 68).

Os atabaques, que ditam o ritmo na maioria dos rituais e procedimentos umbandistas são instrumentos sagrados, só tocados pelos Ogãs da casa. O som que entoam servem para atrair os Orixás ou as diversas entidades. E nestes rituais os atabaques ocupam lugar privilegiado. A partir dos seus toques e dos pontos que são entoados, inicialmente pela Mãe de santo e prosseguido pelos Filhos, Filhas e demais consulentes, percebemos uma efervescência coletiva que sai dos tambores, passa pelos membros da Umbanda e transcende o espaço sagrado do abassê para se espalhar pelo salão da assistência, levando todos, ritmados pelas incessantes palmas, a compartilhar o momento de encontro do divino, sagrado com o profano, o puramente humano.

---

<sup>82</sup> Entrevista realizada com Ema Maria em 06 de abril de 2011.

Berkenbrock classifica as festas na Umbanda em dois tipos: as sessões (ou giras) e as festas extraordinárias (BERKENBROCK, 2002). No caso da casa “O Além dos Orixás”, não consideramos que as sessões sejam momentos festivos no sentido *lato*, uma vez que são regulares e não contam com os mesmos elementos estruturais com as que as demais festas contam, nem ocupam espaço privilegiado para os fiéis ou membros da casa. Consideramos, portanto, como festas, apenas as que têm data especial em calendário específico, na qual todos os membros da casa quanto a casa em si, mudam consideravelmente sua rotina em detrimento de sua preparação e na qual, existe um sentimento especial em sua realização e para os fiéis, que lotam a casa. Neste sentido, concordamos com o conceito de Berkenbrock sobre as festas extraordinárias. De acordo com o pesquisador

As festas extraordinárias são aquelas que celebram datas especiais ou nas quais se fazem cerimônias especiais. Entre as datas festejadas de maneira especial está o dia do “padroeiro” da casa. Cada casa de Umbanda tem uma entidade espiritual principal. O dia dessa entidade é celebrado com festa especial: o culto é mais vistoso, há a presença de muitos convidados e à festa religiosa pode-se seguir uma festa “profana” (com música, dança, comida e bebida) [...]. Como é bastante comum a correspondência/identificação entre entidades espirituais de tradições religiosas africanas (ou em parte já reelaboradas no Brasil) e os santos da tradição católica, toma-se o dia do santo como Dara da festa no terreiro. Assim, por exemplo, se Ogum (entidade espiritual de origem africana) é “padroeiro” de um terreiro e identificado com São Jorge, celebra-se a sua festa em 23 de abril [...]. (BERKENBROCK, 2002, p. 196).

O padroeiro da casa de Mãe Norma é o Caboclo Ubirajara, que na sua casa é festejado em 07 de setembro, dia da independência do Brasil e dia da inauguração da casa. Coincidência ou não, a data é identificada com a independência do Brasil, livre do subjugado colonial português, e a entidade emblemática é um Caboclo, símbolo, na Umbanda, do elemento puramente nacional (indígena) e representa, ao mesmo tempo, a liberdade da casa “O Além dos Orixás”, como as entidades o Caboclo, que representa a identidade nacional brasileira. Mãe Norma explica que o “Sete de setembro [é dia da] independência geral [da casa]. Sete de setembro, independência do Brasil. Independência do ‘Além dos Orixás’ com sede própria, entendeu? E se comemora o dia dos nossos Caboclos, na casa ‘O Além dos Orixás’”.<sup>83</sup>

O calendário de festas da casa é muito variado, no entanto, não foge a regra das demais casas. Festeja-se Ogum (23 de abril), Oxalá (no domingo de Páscoa), as Crianças (em setembro), etc. Além das festas de Orixás, existem também as festas de entidades. Estas se

---

<sup>83</sup> Entrevista realizada com Mãe Norma em 12 de abril de 2011.

diferenciam sobremaneira, pois trazem outros elementos que não estão presentes nas demais. De acordo com Mãe Norma, existe uma diferenciação entre as entidades. Os Orixás não são elementares, são santificados, por isso não comem, enquanto os demais, como os Exus são elementares e precisam ser alimentados<sup>84</sup>. Quando das festas das entidades elementares, configura-se algo diferente. Eles descem em possessão nos Filhos e Filhas de santo, cantam, dançam, comem e bebem, enquanto os Orixás não procedem da mesma forma. Essa diferença é perceptível, na festa de Ogum, a qual participamos. Mãe Norma chamou os Oguns, que desceram, dançaram, “abençoaram” a todos e a comida que seria oferecida, mas não comeram. Em contrapartida, nas festas de Boiadeiro, por exemplo, as entidades descem e com muita alegria dançam, cantam, dão conselhos, comem e bebem (especialmente bebidas alcoólicas). A respeito da festa de Boiadeiro, Mãe Norma nos conta que “Boiadeiro come. Come, come... come. É... tropeiro, arroz carreteiro, cachaça com... tem uns, aqui na minha casa, eu não deixo não. Eles gostam muito de pinga com caju, mas na minha casa eu não deixo não.”<sup>85</sup> Na festa, Mãe Norma não permite que eles tomem a “pinga com caju”, mas cerveja é permitido.

As festas apresentam uma estrutura de funcionamento e encaminhamento, que para Berkebrock, compreende basicamente quatro elementos: a) ritos preparatórios; b) início dos trabalhos; c) incorporação e consulta; 4) descarrego (BERKENBROCK, 2002). Na casa de Mãe Norma, esta estrutura é em parte respeitada.

As festas iniciam-se com os cantos e rituais preparatórios e a entrada dos membros no abassê. Logo depois, iniciam-se os cantos (pontos de preparação) para a abertura do ritual festivo. Os Filhos, em ordem, se cumprimentam e reverenciam a Mãe (num ritual chamado de “bater cabeça”), onde todos deitam-se aos pés da Mãe de santo, com o corpo totalmente no chão e o rosto voltado para o chão e recebem a benção da Mãe. Este ritual mostra como é séria a questão da submissão e respeito absoluto a hierarquia dentro da casa de Umbanda. Além dessas saudações, os Filhos e Filhas também saúdam a parte central do abassê onde estão assentados os Orixás da casa.

Após as saudações, a Mãe de santo ordena, por meio de pontos cantados específicos, a defumação de todo o ambiente. A Filha-de-santo responsável por esta função sai por toda a

---

<sup>84</sup> As entidades elementares são os Exus, Pombagirass, Caboclos, Boiadeiros, Ciganos e Marinheiros. De acordo com Mãe Norma, existem rituais especiais para “dar de comer à entidade”, ela explica que “Cortar é dar comida pra Exu, por que Exu, ele é elementar, ele come. Porque, por que ele vive no meio de nós, ele é elementar. O santo não, o santo não é elementar [...]. Exu é diferente. Ele é elementar, ele vive no meio de nós, então por isso ele é tratado, com água, com bebida e com comida.” Entrevista realizada com Mãe Norma em 12 de abril de 2011.

<sup>85</sup> Entrevista realizada com Mãe Norma em 12 de abril de 2011.

extensão da casa com o defumador. Defuma inicialmente todos os membros dentro do abassê e posteriormente, sai pela assistência, aspergindo fumaça por todos os cantos da casa e pelas fileiras da assistência, onde os consulentes permanecem assentados assistindo ao ritual. Este momento é muito apreciado e a fumaça é muito bem aceita por todos, pois quando a fumaça chega, todos tentam trazê-la e envolvê-la em si, pois representa um símbolo de limpeza do corpo contra energias ou espíritos ruins. Logo após, a Mãe de santo passa a aspergir a pomba, que também é muito bem aceita.

Existe também, no ritual de preparação, o momento em que uma Filha-de-santo toma um pote com água, leva-o para fora da casa (na rua), gira algumas vezes com este pote acima de sua cabeça, para e derrama o líquido contido ali dentro para trás. É notório que os ritos são expressões de difícil compreensão e, segundo Eliade, a religião é composta de um *mysterium* que ultrapassa nosso entendimento, para ele “a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural” (ELIADE, 1996, p. 16), assim, podemos compreender a nossa limitação na compreensão integral dos fenômenos religiosos.

Iniciando os trabalhos, Mãe Norma canta para os Exus (que sempre são os primeiros a serem saudados), e depois para todos os Orixás, um a um. No momento da cantiga dos pontos cantados, os Filhos de santo do Orixá homenageado no momento, dirige-se ao centro da roda (o ritual acontece sempre com os Filhos e Filhas de santo em roda dentro do abassê) e apresentam as danças características de cada Orixá, com os movimentos que identificam cada um deles. Após a saudação de todos os Orixás, é o momento que se cantam vários pontos para o que está sendo homenageado naquela festa. Na festa de Ogum que presenciamos, vários pontos foram cantados. Eles chegam, descem em seus “cavalos” (incorporação), são levados a uma salinha atrás do abassê onde são vestidos adequadamente e passam a dançar e emitir seus grunhidos e gritos particulares.

Orixás não dão consulta e nem passe. Segundo Mãe Norma, não é permitido em dias de festa a consulta e passes, pois de acordo com ela: “Dia de festa eu não deixo dar passe, senão fica aqui a noite toda, todo mundo aqui trabalha. Então, não deixo dar passe, e as graças vem. Lógico, pra aqueles que merecem. Você só recebe se você merecer.”<sup>86</sup>

Nas festas da casa de Mãe Norma, não há um momento separado para o descarrego, mas existe o momento final de distribuição do alimento sagrado. Este é um momento muito especial, pois a assistência, depois de todo o ritual, recebem o símbolo da graça e do sagrado

---

<sup>86</sup> Entrevista realizada com Mãe Norma em 12 de abril de 2011.

alimento. Durkheim já mencionava a importância da distribuição da comida nos rituais religiosos: “o homem não se santifica unicamente por sentar-se, de certo modo, à mesa com o deus, mas sobretudo porque o alimento que consome nesta refeição ritual têm um caráter sagrado.” (DURKHEIM, 1996, p. 362). É exatamente esta a sensação que tivemos ao observar a feição e o respeito com que a maioria dos consulentes se alimentam. Mãe Norma disse que o alimento representa um elo entre o divino e os seres humanos<sup>87</sup>. Após a refeição, que é depositada no chão, sobre esteiras de palha; Mãe Norma fecha o ritual com uma oração cristã: O Pai Nosso.

Percebemos que o momento da festa leva os participantes a comungarem de um princípio unitário, uma forma de sociabilização, de encontro e convivência. Na opinião de Léa Perez, as festas têm o objetivo de ligar as pessoas, “num tal multiverso, a festa configura-se como um potente mecanismo de operação de ligações. Pouco importa se é festa religiosa ou profana, o que vale é que ela é o espaço privilegiado de reunião das diferenças, o espaço de figurações sociais, de assembleia coletiva. A festa é, portanto, o elemento de re-ligação” (PEREZ, 2002, p. 35).

Nas religiões afro-brasileiras, na Umbanda especialmente, as festas representam o momento de ligação com encontro ou reencontro com o sagrado, tempo de se despir da armadura profana e se entregar ao encontro com a divindade. É o momento de transmutação do mito acreditado, transformação da verdade em realidade:

No momento da festa, o esperado acontece, o profanado não é mais fé. É realidade, é acontecimento palpável, sensível, experiencial, vivencial. Ou seja, a verdade torna-se realidade [...]. No momento da festa acontece justamente isto: a verdade religiosa (composta de união entre Orum e Aiê) é realidade religiosa (os dois dançam juntos no salão do terreiro). Com a festa se diz, de maneira concreta, a esperança religiosa proposta não é vã. É possível a união. Orum e Aiê não estão separados para sempre. (BERKENBROCK, 2002, p. 217-218)

Referindo a Orúm, o nível sobrenatural, imaterial, impalpável; e a Aiê, o nível da terra, da natureza, do palpável (BERKENBROCK, 2002), Berkenbrock ilustra bem a ligação que a festa estabelece entre o espaço terreno e o mundo divino, sagrado, mostrando que é neste momento que os dois podem estabelecer união e comunhão. É neste momento que o elo, outrora dito por Mãe Norma, se estabelece entre os homens, fiéis de Umbanda e as divindades. Desta forma, a festa apresenta a ruptura temporal e de espaço, conjugando a ligação entre as pessoas. Duvignaud explica que

---

<sup>87</sup> Entrevista realizada com Mãe Norma em 12 de abril de 2011.

A festa [...] destrói toda regulamentação, sem transgredi-la, simplesmente porque a transgressão descarta o “desvario” e o deboche a que, geralmente, mas conjecturas reduzem a festa. Ela não apenas viola, mas destrói os códigos e as normas, ao colocar o homem frente a um universo desaculturado, a um universo sem normas, ao “*tremendum*” que engendra uma espécie de terror. [...] Coloca o homem face a um mundo sem estrutura e sem código, um mundo da natureza onde têm exercício apenas as forças do “Eu”, os grandes estímulos da subversão. Ela se destrói e renasce das suas cinzas. Ela se converte na constatação de que as relações humanas não instituídas; a fusão das consciências e das afetividades substituem todos os códigos e todas as estruturas. As pessoas aí realizam o impossível, isto é, a comunicação comum além de todo o espaço e permanência. (DUVIGNAUD, 1983, p. 67-68)

Dessa forma, a festas tanto profanas como sagradas, e aqui, privilegiamos as sagradas servem como o momento das pessoas se despirem da vestimenta instucional que as separa e se unirem, no momento especial, ao todo, à celebração.

### 5.2.3 “*Baixou o santo*”: aspectos do transe místico.

Outro aspecto fundamental na formulação identitária umbandista é o processo ímpar do transe mediúnico. No culto umbandista e festas é o momento especial por excelência. Todos aguardam ansiosos, pelo momento em que o santo ou as entidades incorporam nos Filhos ou Filhas de santo trazendo conforto, conselhos ou a sua simples presença divina em meio de todos os encarnados. Para Negrão:

O transe, fenômeno do transe de possessão caracteriza as religiões mediúnicas. É o fenômeno religioso mais importante nesse contexto, em que o sagrado se manifesta de maneira a ser percebido pelos sentidos comuns, entrando em contato como profano. No caso da Umbanda, homens e deuses se veem, conversam e tocam, mesmo que através do corpo do médium, que o abandona para cedê-lo à divindade. (NEGRÃO, 1996, p. 199)

A possessão ocorre, geralmente, ao final das sessões. E existem duas modalidades de possessão: a que é feita pelas entidades e a que é feita pelo Orixá. As incorporações feitas pelas entidades são as mais procuradas, especialmente as de Exu e de Pretos velhos, pois estes recebem os consulentes que buscam conselhos, graças e etc., são, portanto, entidades que dão consulta. As outras possessões são eminentemente executadas pelos Orixás, em momento de festas ou em giras normais. No entanto existe a diferença, pois os Orixás não falam, não recebem os consulentes e não dão consultas. Eles incorporam somente para trazer as benções e praticar suas danças, sendo incansavelmente saudados e homenageados, mas não falam.

As entidades ou os Orixás incorporam em pessoas “especiais”, que supostamente detêm algo incomum, uma predisposição para tal fenômeno. Este fenômeno, conhecido como mediunidade, não nos parece ser bem aceito pelas pessoas que o possuem. Negrão, em suas pesquisas já fazia esta observação, e em seus estudos apontou para esta dificuldade: “A mediunidade não foi tranquila para grande parte dos entrevistados [*de sua pesquisa*]. Costumam dizer que só aderem à Umbanda ‘pela dor ou pelo amor’, isto é, premidos pelo sofrimento da doença, ou atraídos pelo desejo de ajudar o próximo. Na maioria das vezes ressalvam: ‘eu vim pela dor’”. (NEGRÃO, 1996, p. 181).

Em Maria confirma esta tendência, pois de acordo com ela, seu processo de aceitação da mediunidade não foi fácil, houve alguns acontecimentos que a empurraram para a vivência umbandista:

Eu tinha medo demais, de espírito de centro, de terreiro. A primeira vez que eu entrei num terreiro eu passei mau. Eu passei mau demais da conta, tive medo de tudo que eu vi. Aquelas imagens, aquela coisa toda, daquelas imagens do Preto-velho... tive muito medo. Como diz assim, você não escapa do destino seu. Meu irmão ficou doente na minha casa, eles acharam que ele tava doido. E depois... hoje eu já sei que tinha recebido um espírito de um padre. Aí nessa confusão de eu ter recebido meu irmão, de ter cuidado dele, eu tive muito medo dele, mas ele falava assim pra mim, o espírito que tava nele: “Daqui a algum tempo você vai saber por quê que eu procurei a sua casa.”<sup>88</sup>

Mãe Norma, em várias ocasiões me disse exatamente que, se a pessoa não entra na Umbanda pelo amor, ela entra pela dor. Quando se refere à dor, diz dos sofrimentos que passa, dos medos, das visões que supostamente tenha e que são incompreendidas pelas demais pessoas que as consideram “endemoniadas”, ou que estão enlouquecendo. Assim, acreditam que as pessoas que são providas de mediunidade são “escolhidas” pelos guias, ou entidades.

Em Maria nos disse a respeito de sua experiência: “Eu fiquei sabendo na Umbanda depois que eu fiz santo na Umbanda, que você é escolhido pra aquelas entidades. Por isso que... eles falam que tem uma regra aqui fora. Se o Bruno foi escolhido pra Umbanda, eles falam que até a casa de Umbanda sua é escolhida por eles.”<sup>89</sup> São, portanto, os escolhidos para ocupar um espaço na religião e nos cultos especiais, da mesma forma, que são os escolhidos para serem moradia temporária das entidades ou Orixás durante as sessões.

A possessão não pode ser feita, por qualquer pessoa, ou em qualquer situação. A incorporação dos espíritos é o momento que o médium cede seu corpo para a “descida do santo”, o momento especial, em que o homem se distancia e o divino se manifesta: “Você

<sup>88</sup> Entrevista realizada com Emá Maria em 06 de abril de 2011.

<sup>89</sup> Entrevista realizada com Emá Maria em 06 de abril de 2011.

cede seu corpo, a sua matéria, o seu anjo de guarda fica do lado, ele não separa de você e vem outro espírito e toma conta do seu corpo. Você cede a sua matéria.”<sup>90</sup> Nem todas as pessoas possuem a capacidade mediúnica para receber o santo ou a entidade, pois, de acordo com Ema Maria, “são vários médiuns, poucos são escolhidos, porque o santo sabe se você vai seguir direitinho, se você vai ser obediente. Porque se você entrar na Umbanda e levar para lado do mal, você suja com o nome da Umbanda e acaba com a sua raça.”<sup>91</sup> Assim, além da pessoa ser escolhida passa a ser, pelo menos por alguns momentos, moradia do santo. Não é no tempo que o médium decide, mas ele é “conclamado a se oferecer” para ceder seu corpo: “ele [o *santo*] pede... quando ele pede, ele abre, quando ele não pede, ele fica quieto.”

O momento da possessão requer uma preparação especial, pois, de acordo com Mãe Norma “tem os momentos nas sessões, ninguém sai virando assim a torto e a direito não”. Esses momentos são para chamar as entidades ou Orixás. O médium sai de si, e se veste de uma outra identidade. Para Bastide, existe uma mudança neste processo que se refere à posse do médium pelas entidades, pois “essa mudança de personalidade se manifesta exteriormente por uma mudança de roupa simbólica: o ser possuído por um deus adquire seus atributos” (BASTIDE, 1973, p. 280). Ao mesmo tempo, há uma necessidade social de identificação com estas entidades, pois no momento da possessão, o médium deixa seus modos peculiares e individuais e torna-se o outro. Após ser possuído, os Cambones ou Abiãs já trazem as vestimentas que são específicas de casa entidade ou Orixá, que marcam sua identidade perante os demais membros da Umbanda e dos consulentes. Existe, dessa maneira, uma necessidade social de identificação do cavalo do santo – expressão de Bastide -, com o Orixá ou outras entidades. Em suas palavras,

A possessão se inscreve, assim, no cruzamento de uma necessidade dupla, de uma necessidade externa, sociológica, que ordena que o personagem seja a revivescência exata do personagem mítico, apresentando precisamente o caráter, as atitudes, o temperamento do deus da tradição – e, por outro lado, de uma necessidade interna, psicológica, de um impulso que jorra das profundezas inconscientes, do bovarismo que impõe que o personagem desempenhado seja o inverso teatral do personagem da vida real. (BASTIDE, 1973, p. 316-317)

Participamos de algumas sessões (giras) na casa de Mãe Norma e conseguimos observar que os médiuns, os “cavalos”, conhecedores do momento ideal da possessão, fazem um tipo de concentração particular. Podemos citar a sessão de Exu que presenciamos e pudemos notar algumas curiosidades. Depois da preparação inicial, das defumações e cantos

<sup>90</sup> Entrevista realizada com Mãe Norma em 12 de abril de 2011.

<sup>91</sup> Entrevista realizada com Ema Maria em 06 de abril de 2011.

para as mais diversas entidades e Orixás, os médiuns se posicionam no abassê, procuram, de maneira geral deixar seus braços alongados e passam a olhar para o alto, fechar os olhos, e buscam uma concentração para atingir o transe. Aí então, são entoados os pontos cantados específicos e, um a um, em tempos diferentes vão caindo em transe e sendo possuídos pela entidade (no caso Exu). Neste sentido, concordamos com Alexandre Cardoso, quando menciona sobre o possível domínio de uma “tecnologia do transe”, advinda ainda da África, e bem estabelecida no Brasil. De acordo com o pesquisador:

Certamente que ele já teria se institucionalizado desde a África de tempos remotos, sendo patrimônio controlado e transmitido no interior da instituição. Esta, a despeito das perdas e acréscimos que teria sofrido no transplante para o Brasil, que a multifacetou, deve ter sobrevivido porque soube manter intacto o núcleo tradicional da tecnologia do transe e, portanto, a fonte de poder que a legitima e estrutura. No contexto moderno das grandes cidades brasileiras, o carisma do transe estaria se ajustando às exigências de uma administração racional, assim como da ordem social envolvente, de modos variados. (CARDOSO, 1999, p. 130)

A presença da transe místico nas religiões é muito comum na história das vivências religiosas, como bem lembrava Bastide, se referindo a Herkovitz (BASTISDE, 1973, p. 30). Não pode ser tido como um elemento patológico, uma histeria coletiva, mas sim como um anseio coletivo, pois, é “uma imposição do meio social, sempre o mesmo, através das variações individuais e não expressão de traumatismos da infância ou de circunstâncias particulares” (BASTIDE, 1973, p. 31); configura-se como um momento único, de relevância social e fundamental especialmente para o grupo.

A religiosidade popular brasileira, como queria Cândido Procópio Camargo, por vezes, se apropria e adere às religiões mediúnicas, pois representa uma conversão, uma continuação de sua religiosidade tradicional para a religiosidade internalizada, em harmonia com seus anseios, tanto no que diz respeito aos efeitos terapêuticos da mediunidade, quanto à integração que representam com a sociedade urbana (CAMARGO, 1961), configurando-se assim, um *continuum* mediúnico que vai da tradicionalidade ao desejado.

O mecanismo do transe mediúnico, fundamental nas religiões afro-brasileiras, é peça importante para a compreensão da identidade religiosa umbandista, uma vez que se configura como ponto focal e principal nos rituais baseados no contato e interlocução entre o elemento sagrado (representado pelos Orixás e demais entidades) e os homens. Representam, tanto para os fiéis membros diretos da casa, quanto para os consulentes que participam das sessões, o momento chave de ligação entre si com a religião.

Pensar a identidade religiosa umbandista é tarefa custosa e por vezes, cheia de percalços. É trilhar caminhos tortuosos, em que trafegam coerências e contradições. Em nosso entendimento, não podemos fechar categorias explicativas quando estudamos a Umbanda, pois seu universo é, deveras, muito diversificado e não apresenta regularidades que possam servir de fato, como referências absolutamente confiáveis.

Na casa de Mãe Norma, percebemos muitas contradições em discursos que não se encontravam e especialmente como que se estabelecem as relações de dominação. A rígida hierarquia presente na casa “O Além dos Orixás”, se estabelece em dois níveis. Primeiro, no nível espiritual, pois todos respeitam a autoridade de Mãe Norma por ser a “grã-sacerdotiza” da casa – ela mesma deixou claro este aspecto quando disse que “tem a autoridade máxima, a mesma autoridade do Papa”;<sup>92</sup> e Ema Maria<sup>93</sup>, em depoimento, confirmou prontamente essa fala – e deixa claro que ali, quem manda é ela “Eu recebo todos os filhos, todos pra mim são filhos, e todos são iguais. A porta é aberta, eu deixo abrir, mas se não seguir, disciplina, respeito, do mesmo jeito que eu deixo entrar, eu convido a sair. Dentro da minha casa, a música toca a que eu ponho.” E, em outra ocasião, diz de forma bastante objetiva: “Errar é humano, persistir no erro é burrice, a terceira vez é expulsão. Não admito. Não admito brincadeira dentro da casa de jeito nenhum. Brincadeira que eu digo é... vem hoje, daqui a um mês volta, daqui dois meses volta... aqui não é casa de mãe Joana, aqui é casa de Mãe Norma.”<sup>94</sup> Pode-se perceber como é estabelecido o poder e a dominação sobre os demais membros. Além disso, ela também estabelece uma dominação espiritual, pois é ela quem guarda os conhecimentos religiosos que só com o tempo serão repassados aos iniciados.

Além disso, a Umbanda tem uma capacidade de plasticidade com vários elementos simbólicos. O próprio exemplo do Exu, que no Candomblé é um Orixá e a Umbanda transformou-os e ao mesmo os multifacetou em diversas entidades distintas e com poderes específicos.

O tempo e as necessidades sociais fizeram com que a Umbanda se recriasse e ao mesmo tempo reelaborasse os diversos elementos presentes em seu *corpus* mítico religioso. Seria necessário realizar uma pesquisa comparativa, pois, pelo conhecimento bibliográfico e de outras poucas casas que tivemos, é notável as diferenças de significados que cada local dispensa sobre os elementos rituais, míticos e simbólicos.

---

<sup>92</sup> Entrevista realizada com Mãe Norma em 12 de abril de 2011.

<sup>93</sup> Entrevista realizada com Ema Maria em 06 de abril de 2011.

<sup>94</sup> Entrevista realizada com Mãe Norma em 12 de abril de 2011.

É fato, entretanto, que baseados nos discursos da Mãe de santo e de sua Filha de santo, Ema Maria, muitos elementos rituais já citados, contribuem para o estabelecimento da identidade religiosa naquela casa. Todo o universo mítico, com suas histórias e imagens nas paredes ou nos altares, convidam a todo o momento os fiéis a reverenciá-los.

Da mesma forma, o aspecto das festas, que movimentam sobremaneira a casa e seus Filhos, e atraem numeroso contingente de fiéis a se encontrarem com as divindades, recebendo suas graças e ao mesmo tempo agradecendo, sabendo que ali naquele momento, estão em contato direto com a entidade ou com o Orixá de sua identificação ou preferência. E o momento do transe místico, o mais esperado de todos os momentos rituais, causando grande fervor e efervescência entre os fiéis.

Como diria Pourdeus, na paráfrase deste capítulo, “as tradições sobrevivem quando podem se inscrever na práxis dos indivíduos e grupos” (POURDEUS, 1999), e sabemos pelas observações, conversas e depoimentos, que todos estes elementos citados funcionam pelos anseios sociais, que neste momento histórico, são fundamentais. E, enquanto representarem algo importante para os fiéis permanecerão vivas, se reproduzindo e reelaborando nos novos contextos socioculturais brasileiro.

## 6 CONCLUSÃO

Discutir a respeito de religião e religiosidade, é tarefa por demais custosa, pois diz respeito a sentimentos e preferências particulares do sujeito, além do condicionamento social a que está relacionada. No caso das religiões brasileiras é ainda mais dificultoso pela grande variedade de fenômenos e elementos religiosos, bem como pela multiplicidade cultural aqui presentes. Além do mais, é notável que para o povo brasileiro, de uma maneira geral, a religião ocupa um espaço privilegiado em sua vivência social e cotidiana, muitas vezes ditando normas que são seguidas dia a dia.

Tratamos neste trabalho, sobre a Umbanda, religião de matriz africana, que trás em seu bojo constitutivo, elementos dos diversos seguimentos sociais brasileiros; e como religião de diversidade simbólica muito acentuada, a pesquisa é, deveras, laboriosa.

Analisando a estrutura cultural brasileira, podemos perceber que sua formação é um caminho cheio de percalços e encruzilhadas. A colonização do Brasil pelos portugueses deixou um legado de exploração. Os nativos indígenas, inicialmente aproveitados como mão de obra, com o passar do tempo é substituído nesta tarefa pelos negros vindos da África. Os indígenas foram relegados a um posicionamento secundário na economia brasileira, mas passou a ser alvo de ataques constantes, e atualmente, a população que resta é ínfima perante a quantidade existente no início da colonização. Mesmo sofrendo de preconceitos e descaso, os indígenas contribuíram – e ainda o fazem -, sobremaneira para a formação cultural brasileira.

Os portugueses chegaram, se apropriaram da dela, e tentaram dela tirar vantagens econômicas, e consigo trouxeram um arcabouço cultural altamente miscigenado e rico nos mais diversos elementos europeus e influências árabes. Essa tradição miscigenada do português pode ter facilitado a aproximação com as demais etnias. Trouxeram em seus navios, a mais alta referência religiosa de sua gente, - o catolicismo, que viria contribuir com a empresa colonizadora e ao mesmo tempo prestar papel importante no controle social, como religião oficial.

Os negros africanos, forçadamente enviados ao Brasil como escravos, chegam com um objetivo específico: serem propriedade e trabalhar exaustivamente para seus senhores. Assim, infinita quantidade de negros foram enviados ao Brasil durante o Período Colonial dos mais diversos locais e etnias africanas. Chegando aqui, depararam-se com uma realidade dura, uma natureza hostil e a exploração portuguesa que quase aniquilava sua identidade. No entanto, a resistência a este regime brutal sempre existiu. Mesmo a Igreja Católica forçando um controle

efetivo sobre as práticas rituais, culturais ou religiosas dos africanos, estes conseguiram que não desaparecessem sua identidade cultural e, como uma forma de resistência ao horror da escravidão, deixaram vivas suas raízes africanas.

O Brasil tornou-se o caldeirão onde europeus, várias etnias indígenas e negras iriam se encontrar. Obviamente que este contato foi conflituoso para todas as partes, uma vez que existiam relações políticas, econômicas e o estabelecimento de poder. Assim, os portugueses impuseram sua cultura e suas normas, e os demais que tratassem de se adaptar.

Dessa miscelânea de culturas viria a se formar, com dificuldades e percalços, a cultura brasileira. A facilidade com que os portugueses tinham de se misturar com os demais, mesmo que somente sexualmente, transformou-nos em um povo moreno, miscigenado, de várias formas e jeitos, com vários gostos; todos eles herdados, de alguma maneira desses povos que para aqui vieram.

Sem dúvida, somos uma cultura híbrida. E a religiosidade formada no Brasil também é fruto dessa diversidade e deste caldeirão cultural. Como dizia o compositor popular Chico Buarque de Hollanda “não existe pecado do lado de baixo do equador”; aqui tudo é possível, as ruas são povoadas por todos, os casamentos interracialis são frequentes, e ainda há quem fale numa democracia racial, algo utópico, se nos pusermos a pensar em situações simples do cotidiano dos brasileiros.

Nossa religiosidade, eminentemente popular, formada em todos os lugares onde se possa professar qualquer tipo de fé, de tudo aqui esteve ou ainda está. O catolicismo popular português identificou-se perfeitamente com os trópicos, especialmente com o Brasil e aqui, tanto as religiões indígenas como as africanas, encontraram campo forte para sua semeadura. No Brasil, os elementos religiosos de todas as etnias presentes se conjugaram em processos sincréticos – conceito que atualmente é tão discutido pelos pesquisadores especializados, mas que ainda não encontramos uma definição a seu respeito -, que vieram a formar religiões e formas de religiosidade muito próprias. E neste processo, os elementos simbólicos e míticos são elaborados e reelaborados de forma relacional.

A Umbanda é fruto de todo este processo. Uma religião que tem a capacidade de se adaptar e reelaborar seus simbólicos e práticas religiosas que impressionam a todos. Seu *corpus* religioso é composto por santos católicos, Orixás de origem africana, espíritos desencarnados os mais variados, alguns identificados com o submundo brasileiro (como as Pombagirass e os Zé-Pelintras), espíritos beberrões, luxuriantes, e outros mais “nobres”, como os Caboclos que saíram do imaginário da religiosidade indígena e sua imponência. Os Orixás

africanos estão sempre presentes e descem para abençoar os fiéis e cumprir seu papel. Todos estão no mesmo local, na mesma “banda”, como diria Mãe Norma, usufruindo do mesmo espaço e compartilhando com as mesmas pessoas.

Demonstramos que o mundo contemporâneo em que nos situamos, é marcado pelo processo da globalização e que o intenso intercâmbio cultural gera influências em escala global. O aspecto da secularização, observável, não só no Brasil, mas em muitas regiões do mundo, instalou-se no Brasil, gerando mudanças no quadro religioso, mas não o destruindo. A Umbanda, pela sua capacidade plástica, adaptativa, buscou facilmente reelaborar-se e adequar-se à nova realidade global. Na casa de Mãe Norma, observamos que houveram adaptações: as festas, passam a ocorrer de acordo com adaptações no calendário, possibilitando que fiéis e integrantes ativos da casa possam participar sem, no entanto, deixar suas obrigações com o mundo que os rodeiam. As tradições dos rituais e simbologias umbandistas conseguiram sobreviver às transformações advindas da modernidade. E isso é fato, perante as descrições feitas dos rituais e da casa de Mãe Norma. O respeito incondicional dos Filhos e Filhas de santo demonstra este aspecto.

É notório que a identidade religiosa umbandista é formada a partir de sua diversidade e de sua localização no mundo contemporâneo. Percebemos a importância que símbolos, sejam estes materiais, na forma de imagens ou insígnias sagradas, ou gestuais, como saudações especiais; ou mesmo rituais especiais como as festas e sessões são fundamentais para a identificação dos fiéis a religião. Percebemos, em nossas observações, como é necessário aos fiéis, prostrar-se frente às imagens dos santos e demais imagens, da mesma forma que os momentos da música e os cantos são importantes para que os fiéis se identifiquem com a religião. As festas, talvez um dos pontos altos da ritualística umbandista, representam momento fundamental no calendário das casas (especialmente a de Mãe Norma), uma vez que trás grande quantidade de fiéis e promove, além do encontro com os elementos sagrados, a sociabilização, o distanciamento das pessoas do mundo ao qual vivem cotidianamente para embeberem-se do sagrado.

Da mesma forma, o transe místico, apresenta importante papel na formação identitária do umbandista, representado de duas formas distintas: de um lado, estabelece a identidade dos Filhos e Filhas de santo com seus guias, Orixás, Caboclos e demais espíritos; e de outro, firma a identidade dos consulentes pelo fascínio que este momento representa para todos, tanto pela praticidade deste momento (pois os consulentes sempre tem acesso aos espíritos, por meio do transe, podendo buscar soluções práticas à seus problemas e aflições), como pelo contato

ritualístico do momento do transe. A preparação ritual, os pontos cantados, o toque dos tambores, as danças, as palmas incessantes representam um momento especial em que os homens estão preparando-se para o contato direto com o sagrado – mesmo que muitos dos espíritos presentes sejam do submundo -, mas que atrai a atenção de todos, provocando um *frenesi* generalizado entre todos.

Além de serem aspectos importantes para a formação da identidade umbandista, também preservam as tradições afro-brasileiras presentes na religiosidade popular, especialmente por que são importantes para aqueles que vivem essa tradição (o que é visível nos depoimentos de Ema Maria). Funcionam como um escape para todos os membros da comunidade que percebem que são rituais e símbolos comuns, integradores para o conjunto.

No entanto, é necessário mencionar que trabalhar com a religiosidade popular é sobremaneira complicado, especialmente na escolha dos métodos a serem utilizados. A ciência impõe a necessidade de se criar categorias explicativas para a melhor compreensão dos fenômenos, o que é importante, mas defendemos que a religiosidade popular brasileira, especialmente a Umbanda possui muitos elementos distintos o que a torna muito difícil de se categorizar, acreditamos que este aspecto ainda deve ser melhor estudado para que os pesquisadores não se encontrem permeados de posicionamentos anacrônicos e interpretações reducionistas frente a multiplicidade simbólica presente na religiosidade popular.

Deparamos-nos com o universo proposto na pesquisa o qual ainda não tínhamos ideia de sua diversidade, no gabinete de estudos ou em campo, o que se apresentou aos nossos olhos, foi de tal maneira rico e grandioso finalizamos este trabalho sabendo que muito ainda há que se complementar. O tempo e os limites da ciência ainda são entraves para as pesquisas, mas, buscamos apresentar neste trabalho, um pouco do universo umbandista, da beleza dos rituais e dos terreiros e casas de Umbanda, tentando demonstrar alguns dos aspectos que podem formar as diversas identidades religiosas. Cabe ao futuro tentar compreender melhor o assunto, com novas abordagens e novos questionamentos, por um lado. Por outro, adentrar-se no *misterium* e, como lembra Carlos Drummond de Andrade: “descobrir em suas próprias e inexploradas entranhas a perene, insuspeitada alegria de com-viver”.

## REFERÊNCIAS

- ABDALA JUNIOR, Benjamin. **Fronteiras múltiplas, identidades plurais**: um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo. São Paulo: Ed. Senac, 2002.
- AZEVEDO, Thales de. **Cultura e situação racial no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- AZEVEDO, Thales de. **Democracia racial**: ideologia e realidade. Petrópolis: Vozes, 1975.
- AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- BASTIDE, Roger. **As Américas negras**. São Paulo: Edusp, 1974.
- BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BASTIDE, Roger. **Religiões africanas no Brasil**. 3 ed. São Paulo: Pioneira, 1989.
- BAUMAN, Zigmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as conseqüências humanas. Rio de Janeiro: JZE, 1999.
- BELOTI, Stefânia. A Umbanda, o candomblé e a questão moral. **Sacrilegens**. Juiz de Fora: v. 1. n. 1. p. 82-98. 2004.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. Propostas teóricas para entender o sincretismo. **Comunicações do ISER**. Rio de Janeiro, n. 45, ano 13, p. 18-23, 1994.
- BERGER, Peter; LUCKMANN. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BERKENBROCK, Volney J. A festa nas religiões afro-brasileiras: a verdade torna-se realidade. In: PASSOS, Mauro. **A festa na vida**: significado e imagens. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BERKENBROCK, Volney. **A experiência dos orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BIRMAN, Patrícia. Laços que nos unem: ritual, família e poder na Umbanda. **Revista Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro/São Paulo: Cortez/Presença, n ° 08, 1982.
- BIRMAN, Patrícia. O que é Umbanda. São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, 1985.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinomia, 2003.

BOSCHI, Caio César. Os leigos e o poder: irmandades leigas e a política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In.: BOURDIEU, Pierre. **A economia das formas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre história**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda**: uma interpretação sociológica. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1961.

CARDOSO, Alexandre Antonio. **Os alquimistas já chegaram**: uma interpretação sociológica das práticas mágicas em Belo Horizonte. (Tese de doutorado) São Paulo: USP, 1999.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas**: o imaginário da república no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Made in África**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1965.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**: a era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

Dados demográficos. <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>, Acesso em 09 de Maio de 2011

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistêmico totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (orgs). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e senzala**. São Paulo: Global, 2004.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.
- HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HOBBSBAWN, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 4 ed. Brasília: Editora UNB, 1963.
- HOUAISS, Antônio. Identidade. In: HOUAISS, Antonio. **Minidicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
- LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- LIGIÉRO, Zeca. **Malandro divino: a vida e a lenda de Zé Pelintra, personagem mítico as Lapa carioca**. Rio de Janeiro: Record; NovaEra, 2004.
- LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarola, 2004.
- LUCAS, Glaura. **Os sons do rosário: o congado mineiro dos arturos e jatobá**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- MAGGIE, Yvone. **Guerra de Orixá: um estudo de ritualização e conflito**. Rio de Janeiro: JZE, 2001.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Edições 70, 1984.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa Mendonça. República e pluralidade religiosa no Brasil. **Revista USP**. São Paulo, n. 59, setembro/novembro 2003, p. 114-163.
- MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHUARCZ, Lília Moritz (org). **História da vida privada no Brasil**. v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MOTTA, Roberto. Filhos de santo e filhos de Comte: crítica, dominação e ressignificação da religião afro-brasileira pela ciência social. In: PASSOS, Mauro (org.). **Diálogos cruzados: religião, história e construção social**. Belo Horizonte: Argumentvm, 2010.
- MOURA, Clóvis. **As injustiças de clio**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. **Revista Sociedade e Estado**. v. 23, n. 2, p. 261-279. maio/agosto 2008.

NOVAIS, Fernando A. O Brasil nos quadros do antigo sistema colonial. In: MOTA, Carlos Guilherme. **Brasil em perspectiva**. Rio de Janeiro: Difel, 1978.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

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

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2 ed. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

PASSOS, Mauro. O catolicismo popular: o sagrado, a tradição, a festa. In: PASSOS, Mauro (org). **A festa na vida**. Petrópolis: Vozes, 2002.

PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In.: PASSOS, Mauro. **A festa na vida: significado e Imagens**. Petrópolis: Vozes, 2002.

PIERUCI, Antonio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2005.

POURDEUS JR., Ismael. Espaço e memória na Umbanda luso-afro-brasileira. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (orgs). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**. Porto Alegre: v. 03. n. 01, jun. 2003.

PRANDI, Reginaldo. Pombagira dos candomblés e da Umbanda e as faces inconfessadas do Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, nº 26, ano 09, out/1994.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: Sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (orgs). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil: de Vanhagen a FHC**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

ROSENFELD, Anatol. **Negro, macumba e futebol**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SALLES, Fritz Teixeira. Associações religiosas no ciclo do ouro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1963.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas de história. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. n. 28, junho, p. 123-138. 1995.

SANCHIS, Pierre. Culto e cultura, liturgia e afirmação étnica: a vivência da “missa afro” no Brasil. In: SANCHIS, Pierre (org) **Fiéis & cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. **Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano 3, v. 3, p. 27-47, out. 2001.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo brasileiro. In: ORO, Ari Pedro; STEIL Carlos Alberto (orgs). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (org). **Fiéis e cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é pós-moderno**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: SCHUARCZ, Lilia Moritz (org). **História da vida privada no Brasil**. vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

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

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, setembro/novembro. 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves. Reafricanização e sincretismo – interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (orgs). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAQ, 1999.

TRINDADE, Liana. Exu: reinterpretações individualizadas de um mito. **Revista Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro/São Paulo: Cortez/Presença, n ° 08. 1982.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALENTE, Valdemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. **O prestígio religioso na Umbanda: dramatização e poder**. São Paulo: Annablume, 2005.

WEBER, MAX. A ciência como vocação. In: GERTH, H. H.; MILLS, C. W. (orgs). **Max Weber: ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

WHITE, Lislle A. **O conceito de sistemas culturais**. Rio de Janeiro: JZE, 1978.

## APÊNDICE

Entrevista 01<sup>95</sup>

### **Como isso veio para a senhora?**

Sentia o toque das mãos, do olhar... e, o cheiro de vela no cabelo. Morreu até uma afilhada minha de batizado, a mãe dela foi criada comigo. No decorrer de tudo... eu via vultos, eu ouvia vozes, aí eu... uma amiga me convidou pra ir na Umbanda. Foi assim que eu cheguei na Umbanda. Não através de amor, mas da dor. Através da dor, porque eu estava numa destas salas aqui [*estávamos na escola a qual Ema leciona*], quando meu cabelo cheirou aquele tanto de vela e tava molhado, bateu desespero, de espírito eu tinha muito medo. Aí, daí a dez dias morreu meu segundo afilhado de batizado de três anos. Aí aconteceu, começou a acontecer. Três pessoas que eu vi doente, que me viram nascer, despediram de mim. É uma coisa sobrenatural. Tem que acreditar e ver, participar pra ver que não é brincadeira mesmo.

### **Essas sensações que você teve, você atribuía isso a quê?**

Não sei. Na época eu tinha muito medo. Eu tinha medo demais, de espírito, de centro, de terreiro. A primeira vez que eu entrei num terreiro eu passei mal. Eu passei mal demais da conta, tive medo de tudo que eu vi. Aquelas imagens, aquela coisa toda, daquelas imagens do Preto-velho... tive muito medo. Como diz assim, você não escapa do destino seu.

### **E como você conheceu a casa?**

Através da Livia (*amiga*). Ela falou: “Ema”... Eu contei pra ela o que estava acontecendo: “Livia, eu to ouvindo vozes, eu to vendo vultos”...

### **Livia é quem?**

EM: É minha irmã de santo, que vai fazer até o santo agora. Ela falou: “Ema eu conheço um terreiro, eu vou te levar lá.” Aí eu fui pela primeira vez, tem cinco anos e meio.

---

<sup>95</sup> Entrevista realizada em 06 de abril de 2011 com Ema Maria para a dissertação “São muitas bandas em uma só” Identidade religiosa na Umbanda – estudo de caso na casa “O Além dos Orixás” Contagem/MG

**E você via o vulto e já tinha...**

Não, eu não era da casa.

**Mas já tinha recebido?**

Nada disso. Meu irmão ficou doente na minha casa, eles acharam que ele estava doido. Hoje eu já sei que tinha recebido um espírito de um padre. Aí nessa confusão de eu ter recebido meu irmão, de ter cuidado dele, eu tive muito medo dele, mas ele falava assim pra mim, o espírito que tava nele: “Daqui a algum tempo você vai saber por que eu procurei a sua casa.

**E era o espírito de um padre?**

Era o espírito de um padre que queria acabar de fazer as obras dele aqui, e morreu de acidente antes da hora e ele acordou querendo voltar pra fazer o que ele fazia. Ele dava tudo para os pobres, mulheres grávidas, idosos. Aí isso me aconteceu antes de ir pro terreiro. Mas os vultos... Era tão nítido um vulto passar perto de mim, Bruno.

**Como é que você foi recebida no terreiro?**

Muito bem. Com muito medo, sentada lá no cantinho, olhando pra todo mundo, fazendo nenhuma pergunta. Foi onde eu falo pra Mãe Norma que ela fazia... ela não lembra... “Vem tomar passe...” Fiz assim com a cabeça pra ela que eu não ia. Na terceira vez ela bateu o pé: “Levanta e vem aqui senão eu vou te buscar.” Eu tremia eu suava... Ela via... Ela via as minhas entidades perto de mim, ela já tava entendendo o que estava acontecendo. Não porque a Lívia passou, ela disse que eu sentada e ela vendo todas as minhas entidades perto de mim dando sinal pra ela. Eu acredito no espírito, eu acredito naquele amor que eles tem por você. Eu acredito naquele ensinamento que eles passam pra gente. Eu acredito naquilo tudo hoje. Não queria ter feito o santo, que eu já vivi coisas ali que se eu contar pra você, você vai falar pra mim assim: “Não existe.” Quem tá lá atrás dos bastidores é que sabe o que é a Umbanda. Ela aqui fora é muito linda, todo mundo dançando. É séria, ela é muito séria. É uma coisa muito séria.

**Você tem como falar alguma coisa, claro, se não puder, eu entendo. Mas alguma coisa que pelo menos illustre essa seriedade na religião?**

O santo, você assistiu o que acontece cá fora né? A nossa religião... O quê que eu posso te falar... Essa... Raspar pro santo, né, que o povo fala. É uma das coisas mais... É a coisa mais séria que acontece na Umbanda. Você dá a cabeça para os seus Orixás.

**O que significa dar a cabeça pro Orixá?**

É tipo... Não é um batizado... É um batizado que você faz na religião. Porque a religião te cobra demais da conta. É uma coisa muito séria. Você tem que ficar vários dias sem comer carne, vários dias sem tomar uma cerveja, sem ir a um bar... ela cobra muito de você. Você não faz isso em troca de nada não. Quando você chega lá na Umbanda... eu não sei te explicar, mas parece que já tá tudo encaminhado na sua vida, você já foi escolhido e não é a toa. Eu sempre falei isso. Você que sair dali, quanto mais você vai, mais você aprofunda na religião. Você não consegue sair. Agora quem for pra Umbanda, pensando em encontrar riqueza, não vai não por que lá não tem nada disso. A Umbanda eu acho que é... eu acho não, eu tenho certeza... é uma religião muito séria, e quem segue ela ao pé da letra sabe que ela é séria. Pena que eu não posso te falar nada que acontece atrás daqueles bastidores da feitura de santo. Por que se você participar você chora. A coisa mais linda é cortar pra Exu. A coisa mais linda é você cortar pra Nanã. Aí na hora de eu raspar o santo, a Mãe perguntou pra mim: “Ema, o quê que te aconteceu de novidade?” Porque eu estava raspando, fazendo o que faz toda a celebração e eu achei que foi novidade, mas novidade foi Ubirajara na minha frente. E eu não sabia que era Ubirajara, quando eu bati o olho assim, eu chorei, eu chorei. Eu falei: “Mãe, estava um homem na minha frente.” Aí eu mostrei a posição direitinho, ela começou a chorar, ela falou: “Gente, é Ubirajara”. Aí que ela tirou a imagem dele e me mostrou. Aí quem deu uma crise fui eu. Aí ele... Ele incorporou e disse que tinha me escolhido.

**Cada sessão é atribuída a um Exu, a um Caboclo. Em cada sessão a Mãe usa uma roupa diferente?**

É a roupa específica dele. A roupa específica dele. Ela tem a roupa do Boiadeiro, ela tem a roupa do Exu, ela tem a roupa da Moça, ela tem a roupa dos Caboclos, do Erê, de Nanã, de

Ogum,. Eu tenho a de Ogum, eu tenho a de Nanã, da Moça eu to providenciando. Eu não achei a de Caboclo. Cada um deles quer uma roupa.

**O quê que você entende... Para você, muito particularmente, por identidade na religião?**

**Identidade religiosa.**

Difícil de falar. Você quer saber da Umbanda? Olha, eu não sei te explicar isso não. Desse jeito que você tá falando, não. Eu fiquei sabendo que depois que eu fiz o santo na Umbanda, que você é escolhido por aquelas entidades. Por isso que... Eles falam que tem uma regra aqui fora. Se o Bruno foi escolhido pra Umbanda, eles falam que até a casa de Umbanda sua é escolhida por eles. E quando você está comprando uma roupa pra entidade, não é você comprando, eles estão ali te ajudando a escolher a roupa. Eu tive essa experiência com a roupa de Nanã. Você bate o olho em uma “não é essa gente”. Eles dão um sinal que eles estão ali com você, algum sintoma você sente. Agora, a identidade que eu tenho com a religião eu não sei explicar, por que eu fui parar na religião, aliás, eu fui arrastada pra religião. Parece que eu já estava lá, meu pedaço já estava ali, aí você pede pra sair. Quanto mais você pede pra sair, você acha que tá pecando, você tem até um pouco de medo, mas você aprofunda. Mas a minha Mãe fala que nós somos escolhidos mesmo, pelas entidades que estão ali e não tem saída. Se você não vai pelo amor, você vai pela dor. Do contrário você termina num hospital de doido aí. É, uai.

**O que é Curiê?**

É um dos chefes, é o santo da linha lá da rua, que é Exu. Curie e Tiriri são santos igual Ogum e Nanã. Eles são assentados do lado de fora da casa, porque santo não fica junto com Exu... Eles são santos assentados fora da casa. Pena que eu não posso te levar pra ver uma feitura de santo, assentar um santo. É Mãe de santo, Pai de Santo, Padrinho e Madrinha e mais ninguém. Os Exus ficam do lado de fora, daquele portão... do primeiro portão. Do lado de dentro só santo e entidade. Aquele que você tem mais afinidade eu tenho certeza, você não vê ele nitidamente, mas ele encosta-se a você, você o sente ali. E Nanã e Ogum... Quando raspa pra Nanã primeiro, depois pra Ogum; que se for você, primeiro é Oxalá e depois Iemanjá. Que é de cabeça pro homem a Mãe põe o santo masculino. A Lívia quer saber alguma coisa: “Ô

Lívia eu não posso te contar, tem coisa que eu não posso te contar. Tem coisa que eu não posso falar, eu sou proibida de falar.”

### **O quê que significa a festa para você?**

Pra mim a festa é para o terreiro, para a Umbanda, para os filhos de Umbanda tem o prazer de fazer uma festa pra homenagear a entidade.

### **Por que?**

Os filhos de Umbanda fazem isso, acho que em troca do que os filhos dão pra nós. Eles não me dão um carro zero, mas eles me dão saúde... Abaixo de Deus primeiro, né. Retribuição de um presente. Por que as entidades elas ajudam... Se os filhos... Como é que eu falo pra vocês... Se você é um filho de Umbanda que segue direitinho a Umbanda, você pode envergar, mas você não cai não. Você pode... Você fica doente uma hora, daí duas horas... eu não sei. A força que eles te dão, eles te ajudam em todos os sentidos. Se você fizer alguma coisa de errado eles puxam sua atenção. Puxa sua... Como diz as meninas... Puxa sua orelha daí a quinze dias: “Ó, você não pode fazer aquilo lá não, você fez errado aqui.” Tudo para o lado da humildade, tudo para o lado de você andar direito, pra você ser certinho. Às vezes até demais. Mas aí a gente faz essas festas para ele em agradecimento. Exu... Quando você faz um churrasco, uma cerveja pra eles, o prazer deles é uma coisa fora do normal: “Ê moço, eu trabalho o ano inteiro, hoje eu vou... um grande dia pra nós.” Eles vão às festas que a gente dá pra eles. E a gente faz essa festa em agradecimento, porque é um ano de trabalho com eles. É um ano de ajuda. Se eu vou lá à sala do Néviton (*diretor da escola que Ema trabalha*) brigar com ele, chega lá no terreiro eles tão sabendo que eu briguei aqui, sem eu falar nada. Entendeu? Se eu brigo com meu marido lá em casa, quando eu quis separar do meu marido por causa da Umbanda, eles foram os primeiros a pular na frente e falar comigo: “Você não vai fazer isso, calma, tenha paciência.” São incríveis os conselhos que eles te dão e.... Eles consertam você, não me pergunta de jeito, que eu não sei explicar não. Pra quem bebia um litro de cachaça que nem eu, Bruno, não era eu... o tanto de bebida que eu bebia. Hoje não, quase não bebo. E eu tomava uma, gente. Eles te consertam. Então a gente faz as festas pra eles em agradecimento, veste a roupa deles, que eles vão incorporar eles vão ficar na maior alegria. Se eles não gostar eles põe defeito, não quer aquela. E eles não escolhem o tipo de

bebida, o tipo de roupa. Os Exus são mais exigentes. As meninas gostam de dar o que é de primeira pra eles. Uma Skol, por exemplo. Mas se ele ganhar uma kaiser, eles sabem que você aguentou comprar aquela kaiser pra eles. Eles são humildes assim, pode você acreditar ou não. Eu fico triste quando vejo lá fora alguém falar assim: “Ê gente, cambada de macumbeiro” Não é não gente. A nossa Umbanda não. Se a Mãe souber que a gente fez alguma coisa errada... eu posso ensinar você tirar uma pessoa de perto de você agora, eu sei fazer isso, mas eu não posso fazer. A Mãe me ensina o quê que a gente não pode fazer (?). As vezes aprende até entre os irmãos, é de lei, é proibido dentro da casa. Por isso que nós viramos Mães e Irmãos. E qualquer coisa que for mais sério a gente chama a Mãe pra resolver e isso já vai fazer seis anos em agosto. E nós temos Filhos com dezoito, vinte. Essa entrevista sua tinha que ser com uma daquelas meninas antigas. Já é Mãe de santo emancipada, tem resposta pra você de tudo, que nós temos lá, filho. A maioria delas já é emancipada com 15, 18, 20 anos de terreiro. Não é qualquer Filho que foi escolhido para ser filho de Umbanda não. A Mãe fala isso. São vários médiuns, poucos são escolhidos, porque o santo sabe se você vai seguir direitinho, se você vai ser obediente. Porque se você entrar na Umbanda e levar para o lado do mau, você suja com o nome da Umbanda e acaba com a sua raça.

### **Você acha que se a pessoa leva pro lado do mau, ela suja o nome da Umbanda?**

Além de ela sujar o nome da Umbanda, ela acaba com ela, porque... Acaba com você mesmo, porque vai voltar tudo pra você. Não vai pensando que você vai fazer uma coisa lá, fazer fulano separar. Aquilo volta tudo pra você. Se for bíblico que a gente não pode desejar o mau pra ninguém, quanto mais fazer. A Umbanda nessa parte aí, ela exige muito dos filhos, por isso que tem muita gente que entra na Umbanda e sai, ela não aguenta isso aqui. A Mãe fala pra você: “Aqui fora é tudo lindo, vai ver lá atrás dos bastidores.” A Mãe tem que manter aquela casa a partir dos Filhos. Cê vê que a nossa casa tem festa e ela é muito organizada. A Mãe dá um estalo de dedo e todo mundo obedece, vem todo mundo, do mais novo ao mais velho. Todo mundo abaixa a cabeça pra ela.

### **E ela é a autoridade máxima?**

Autoridade máxima, ela tem a mesma autoridade do Papa da Igreja Católica. A Mãe leva qualquer entidade pro Umbral e tira qualquer um. Aquelas entidades que descem lá no terreiro

e dá muito trabalho, ela desce tudo pro Umbral. O que vem de lá, ela manda. Em espírito ela vai ao Umbral. O dia mais lindo da nossa Umbanda, foi o dia que o pai da Mãe desceu no terreiro. Depois de um ano e meio, não sei, falecido. Foi a cena mais linda que eu já vi na minha vida. Eu nunca tinha visto coisa igual.

### **E o quê houve? O quê que aconteceu?**

Ele desceu numa Filha de Iansã, que pode receber Egum, pessoa fora do terreiro, falecida é Egum. E tem a permissão dos Exus, tem Exu na porta. Não é todo espírito que entra no nosso terreiro. Tem os guardiões da casa, tem espíritos que vigiam a casa. Deram permissão porque sabiam que era ele. A primeira vez a Mãe não pegou. “Não gente, eu não vou aguentar isso.” Ela falou que não ia aguentar como não aguentou mesmo, chorou mesmo. Mas na segunda vez ele veio, desceu na Linda que é filha de Iansã. Na hora que ele desceu ele disse: “Onde está minha filha, que saudade da minha filha.” O mentor dele desceu na filha da Mãe. Aí quando ele falou assim, a Mãe parou tudo que ela tinha que fazer, eles pegaram o Adejá da mão dela. Aí ela viu que era ele. Nossa, mas foi à emoção. A coisa mais gostosa que todo mundo no terreiro parou pra ver. Aí ele abraçando a Mãe e falando pra ela: “Filha tudo que você falou pra mim é verdade mesmo. Deus é misericordioso demais com a gente. Tudo que você passou pra mim é verdade.” Ela não falava nada. Ela só o abraçava e chorava. Foi a coisa mais linda que eu já vi na minha vida.

### **E o momento da possessão, da incorporação, como é que é isso?**

Às vezes você nem percebe que a pessoa tá incorporada, você tem que ficar muito esperto. Às vezes eu posso tá conversando com você aqui, como no dia da festa, eu coloquei o chapéu, a Mãe olhou pra mim assim, fez assim que era pra eu tirar o chapéu, porque puxa a minha entidade. A hora que elas chegam... Lá no terreiro ela tem a liberdade ela pode chegar e fazer uma zoeira. Mas tem hora que o Pai de santo que tava na nossa festa lá, que nós fomos numa festa particular, ele incorporou no Exu dele que ninguém percebeu. Você tem que ficar esperto que a incorporação de uma entidade que já tem nome na praça... Eu falo nome na praça é que já foi batizado, que Exu batizado tem em qualquer lugar.

Entrevista 2<sup>96</sup>

### **Sobre a formação da senhora enquanto Mãe de santo. Quando foi? Como começou?**

Eu sou umbandista de nascença. A minha família é dez pessoas, dez filhos. Pro lado da minha mãe 21 irmãos, do lado do meu pai 23, e eu sou a única. O mau do ser humano é acreditar que as coisas não acontecem. Eu... Desde pequena, eu tinha muita intuição, só que eu não sabia o quê que era, porque eu na igreja católica, eu só faltei ser a esposa do padre, o resto eu fui tudo: catequista, filha de Maria, fui ministra de igreja, fui coroinha... Então eu fiz de tudo na igreja. E a vida foi passando, foi passando, e... As coisas foram apertando, eu casei, e aos meus 17 anos fui tendo problema seríssimo de casamento, muita briga. Eu não fui pelo amor, eu fui pela dor pra Umbanda. E quando eu cheguei lá era a espiritualidade me empurrando pra elas. E lá eu fui lá eu fiquei.

### **O que significa ser zelador do santo?**

Ele cuida, por que nós temos obrigações a ser cumpridas ano a ano, só que o santo, ele é santo, ele não alimenta, ele é elementar, ele não é elementar, desculpa. Então: “Ah, eu vou dar uma vela pro meu santo.”, na realidade você não tá dando uma vela pro seu santo, porque santo que é santo não precisa de vela, ele já tem luz própria. Aquela luz que nós oferecemos, é pra que ele... Aquela mesma luz é pra nós. É revertida pra nós. Por exemplo, se você for tomar um passe, a entidade vai falar: “Você vai acender uma vela pro seu anjo de guarda.” O seu anjo de guarda é uma coisa, o seu santo é outra. O seu anjo de guarda é aquele... a sua alma, pra você entender, a sua alma, ela precisa de luz, pra quê? Pra que fortaleça, pra que você enxergue melhor, pra que você ande sempre no caminho do bem, e pra isso, pra você andar sempre no caminho do bem, você tem que ter gente sadia perto de você. Ou melhor, por obrigação sua, ter gente ao seu redor melhor do que você, de igual pra melhor. Existe o livre-arbítrio. Se você escolhe um caminho... As pessoas, desculpa, as pessoas pior que você, qual caminho você vai entrar?

---

<sup>96</sup> Entrevista realizada em 30 de setembro de 2010 com Mãe Norma para a dissertação “São muitas bandas em uma só” Identidade religiosa na Umbanda – estudo de caso na casa “O Além dos Orixás” Contagem/MG

**Quantos filhos que a senhora tem?**

Sessenta. Hoje. Já tive mais. Mas eu costume fazer umas peneiras também viu. Não são tão boazinhas assim não. Disciplina. Errar é humano, persistir no erro é burrice, a terceira vez é expulsão. Não admito. Não admito brincadeira dentro da casa de jeito nenhum. Brincadeira que eu digo é... Vem hoje, daqui a um mês volta, daqui dois meses volta... Aqui não é casa de mãe Joana, aqui é casa de mãe Norma.

**Os orixás que existem na Umbanda são quais?**

Vamos por semana pra ficar mais fácil. No domingo vibra Nanã, sincretismo na igreja católica, Nossa Senhora de Santana. Cosme e Damião, independente, na igreja católica.

**Cosme e Damião são as crianças?**

É, as crianças. Na segunda-feira vibra dois orixás, aliás, dois orixás e um independente. Na segunda-feira vibra Exu, Abaluaê, que na igreja católica é São Lázaro, e Santa Bárbara na igreja católica, que pra nós é Iansã. Na terça é São Jorge, que é Ogum. Que é o mesmo São Jorge qualquer, em qualquer lugar. São Jorge é o mesmo. E Nossa Senhora da Conceição na igreja católica que pra nós é uma qualidade de Oxum. Uma qualidade, porque eles têm nomes iorubas. Na quarta-feira. Tem o São Judas Tadeu na igreja católica que pra nós é Xangô, da machadinha, carecão, sentado na pedra, com um leão do lado, todo posudo. Ele é da justiça também. Das causas perdidas. Na quinta é Oxossi que é o deus da fartura. Que é São Sebastião na igreja católica. Inclusive padroeiro do Rio de Janeiro. Na sexta-feira Oxalá, pra nós Jesus Cristo, na igreja católica. E no sábado Iemanjá que é Nossa Senhora da Glória na católica. E nós temos Nossa Senhora da Luz Aparecida, Maria da Conceição da Luz Aparecida. Que pra nós também é uma qualidade de Oxum, que chama Oxum Apará, junto com Santa Luzia. Isso... Essa qualidade de Oxum é raríssimo ter na Umbanda, mas tem. E Oxum apará. Ela é uma qualidade de Oxum que vibra em Candomblé. Oxum apará que aqui é Santa Luzia. A deusa dos olhos.

**Quando a senhora falou que é o mesmo, São Jorge e Ogum são o mesmo, é como se fosse uma encarnação, alguma coisa desse tipo?**

Olha, São Jorge é muito guerreiro, a história dele é belíssima, eu teria que ter horas e horas com você. Qualquer religião espírita, em nações, que eu to falando, como na Igreja Católica, ele não muda o nome. Na Umbanda fala Ogum que no Candomblé, em todas as nações se fala Ogum e não São Jorge. A gente fala São Jorge para as pessoas entenderem que São Jorge não é simplesmente um cavaleiro que monta no cavalo e sai aí matando dragão. Dragões que ele mata na vida são as injustiças.

**É como se fosse ou mito do dragão.**

É. Vou dizer assim, eu não sei pra quê que ele carregada aquele dragão... Não saberia nem te responder por que do dragão. Agora se fosse pela espada e a lança, aí sim. É o amuleto dele. Ele é lutador. Ele carrega a espada na cintura e a lança na mão. “Com a sua espada, sua lança na mão. Ô Ogum-Megê, é vencedor de demandas...”

**Ogum-Megê é alguma...?**

É uma qualidade de Ogum.

**Então são vários, como se fosse uma falange?**

É uma qualidade. É o único orixá que carrega nove qualidades. O resto são só sete.

**Então eu posso considerar que é o mais poderoso?**

Não. Todos eles têm o seu poder, cada um na sua área. Como Nanã. Nanã é mãe e vó. Nanã é vó de Jesus Cristo. Então é a senhora do lar, é a benção de qualquer lar, é o bálsamo da vida. Nanã-Boruquê. Costuma ser um povo muita ranzinza viu, eu falo porque eu carrego ela. O que me salva é que eu carrego... Meu terceiro santo é uma Santa Bárbara, que é uma Iansã, porque Nanã, tudo pra ela tem concerto, ela coloca todo mundo no colo.

Eu percebo que a casa da senhora... é uma casa grande, é uma casa com muita simbologia, com espaços delimitados. E eu gostaria de saber o quê que são esses espaços?

Do lado de dentro do portão você tem: um, dois, três, quatro, cinco, seis casas. Sendo que você entrando, normal, a sua esquerda é morada de Exu, tem a morada, tem a casa do senhor Tranca-Ruas, tem a casa do senhor Tiriri que é o negativo, o Exu-Rei, o escravo do santo do Ogum, no meio tem Ogum de ronda, que é santo, no meio. Você vai ver que numa porta e outro, tem um símbolo lá, lindíssimo feito no cobre que aquilo é um Ogum, é um São Jorge que tem ali, com as armas, com os símbolos, das armas, e do lado você vai ver uma casinha menor que é a casa do Exu que eu trabalho Exu meu de trabalho, do seu lado direito, na hora que você entra, lá eu tenho casa de Nanã, e casa de Obaluaiê, que são dois orixás de bem, ta, eu gosto de tê-los separado dos outros. Se você observar o lado do lado, você vai ver três portas. Uma é de Nanã com Obaluaiê, que é mãe e filho, é... Tem uma de Ossain, a deusa das folhas. Que onde a gente colhe nossos remédios, e tempo. Porque sem o tempo você não vive, ele que te oferece o ar, a vida. Ele é um deus, ele é um orixá. Porém na Umbanda não se raspa ele. A gente cultua, canta pra ele, dá obrigações e tudo, mas tem ele assentado, mas filhos não viram.

### **E tem uma casinha já na porta que é a casa, acho que do Zé Pilinta...**

É. Esse aí não era nem pra ta daquele lado lá, mas meu ex-marido era também o dono da casa. Era não, quem é dona da casa sou eu, mas ele fazia parte e como não tinha como ter outro lugar pra colocar ele, deixou fazer lá. Zé Pilintra é o único que ajuda a tirar maconha dos outros. É a linha do malandro. Eu tenho quatro ex-viciados aqui. Que abaixo de deus e os orixás, foi eles é que tiraram eles da droga. Os pais choram quando me vê, você não tem noção, como é gratificante. Não é envaidecimento não. É gratificante. Saber que você tirou alguém do caminho ruim. Graças a Deus.

### **Ali no espaço da casa, onde acontecem as gira chama-se...**

O “abassê”. Chama-se abassê. O altar.

**E fora, onde as pessoas ficam também chama abassê.**

Não, ali é a assistência, onde o pessoal senta.

**No abassê têm alguns altares, é isso que eu posso chamar?**

Não. Lá no abassê tem o altar que eu coloco as imagens que tem as cantoneiras com os orixás correspondentes. Inclusive só Igreja Católica. Imagens da Igreja Católica, que a Umbanda tem muito a ver com o catolicismo, muito. Nós somos muito mais católicos do que os próprios católicos, só pra você tem uma noção. Porque a nossa fé é viva. To falando porque todo mundo que vem aqui que vai assumir-se espírita, a maioria é de católico. E chega aqui e é a mesma coisa, mas muito melhor com caridade, sem egoísmo, sem escolha de sexo, sem nada. Com limite somente de respeito, amor e carinho. A Umbanda não escolhe filhos, nós somos proibidos de escolher filhos.