



Sergio Henrique Nunes- Pereira

É meu avô, ora!

**Um estudo sobre pretos-velhos no Imaginário
social brasileiro**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Psicologia.

Orientadora: Monique Rose Aimée Augras

Rio de Janeiro
Março de 2006



Sergio Henrique Nunes- Pereira

É meu avô, ora!

**Um estudo sobre pretos-velhos no Imaginário
social brasileiro**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Psicologia. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Monique Rose Aimée Augras

Orientadora
Departamento de Psicologia-PUC-Rio

Denise Pini Rosalem da Fonseca

Departamento de Serviço Social-PUC-Rio

Marco Antonio Chagas Guimarães

Sem vínculo acadêmico

Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial do Centro de Teologia e Ciências
Humanas-PUC-Rio

Rio de Janeiro, 15 de março de 2006

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e da orientadora.

Sergio Henrique Nunes- Pereira

Graduado em Psicologia pela Universidade Católica de Brasília (UCB).

Ficha Catalográfica

Nunes-Pereira, Sergio Henrique

É meu avô, ora! : um estudo sobre pretos-velhos no imaginário social brasileiro / Sergio Henrique Nunes-Pereira ; orientadora: Monique Rose Aimée Augras. – Rio de Janeiro : PUC, Departamento de Psicologia, 2006.

119 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas.

1. Psicologia – Teses. 2. Holding. 3. Imaginário Social. 4. Pretos-Velhos. 5. Umbanda. I. Augras, Monique Rose Aimée. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

- Em memória de Nina Rodrigues e Nunes Pereira, meus conterrâneos, e pioneiros nos estudos afro-brasileiros.
- Em memória de meu pai Adevaldo que soube ser um provedor suficientemente bom.
- À Monique Augras com profunda admiração.

Agradecimentos

- À professora Monique Augras, *mater et magistra*; seu cuidado materno e, mãe suficientemente boa (Winnicott, 1990); me infundiu, sempre, a cada orientação, terno sentimento de acalento; mestra ímpar, escuta atenta e respeitosa, inteligência perspicaz, percepção sensível, abertura criativa, humor fantástico; foi sempre um enorme prazer estar em sua companhia.

- Ao Programa de Pós-Graduação da PUC-Rio, na pessoa de Terezinha Férez-Carneiro.

- À CAPES, que financiou a realização desta pesquisa.

- A Marcelina e Vera, Secretárias do Programa de Pós-Graduação, por terem sido sempre atentas e cuidadosas às nossas necessidades.

- Ao Dr. Marco Antonio Guimarães e a prof. Dra. Denise Rosalém da Fonseca, por terem aceitado participar da banca examinadora e pelas importantes contribuições que fizeram para a elaboração desta versão final.

- A Daniel Saito, pela companhia nas idas a campo, ajuda nos registros dos dados (especialmente as fotografias) e pelos diálogos sempre férteis.

- Às comunidades-terreiros, seus dirigentes e membros, pela acolhida familiar e pelo rico material que nos forneceram. Especialmente ao Centro Umbandista Pai Cipriano das Almas, na pessoa de pai Anderson de Xangô.

- Aos FORTE (S), respectivamente Flávia, Olívia, Raviv, Tatiana e Érika (O S corresponde a inicial de meu nome); como dizia Vinícius de Moraes: *A gente não faz amigos, reconhece-os*, os FORTE (S) representam esse reconhecimento num encontro que a vida proporcionou na PUC-Rio. A todos e a cada um pela parcela de crescimento que me acrescentaram nestes dois anos de convivência.

- À Olívia Fiore-Correia, amiga e namorada, por sua devotada dedicação em me auxiliar na conclusão deste trabalho, por sua atenção sempre carinhosa em vista de minhas necessidades, por sua companhia sempre mais que agradável, pelo bem-querer que me dispensa a cada dia, alegrando meu coração.

- À Ana Quental, minha analista, pelo auxílio nesta travessia.

- À minha mãe Zelinda, por seu colo e amor, sem os quais seria impossível qualquer empreendimento; por acreditar e apostar em meu sonhos.

- À Maria, minha “segunda” mãe, em cujo regaço tantas vezes encontrei repouso.

- A Deus, força que cria, mantém e renova continuamente a vida.

Resumo

Nunes- Pereira, Sergio Henrique; Augras, Monique Rose Aimeé. **É meu avô, ora! Um estudo sobre pretos-velhos no Imaginário social brasileiro.** Rio de Janeiro, 2006. 119p. Dissertação de Mestrado- Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho apóia-se nos pressupostos da Psicologia da cultura que visa apreender as modalidades pelas quais se constrói e se expressa a pessoa em determinada cultura e, a partir desta observação, tenta compreender aspectos fundamentais da realidade humana (Augras, 1995). No bojo do imaginário sócio-histórico brasileiro, recorta o universo religioso referido como “afro”, focalizando os “pretos-velhos”, figuras de destaque neste campo. Um diálogo com autores das ciências sociais (Geertz, 1989; Berger, 1985; Bourdieu, 2004 *et al.*) põe em evidência as dinâmicas sócio-históricas que delineiam seus papéis, dentre estes, os de personagens de avôs e avós, junto dos quais os fiéis buscam conselhos e proteção. Propõe-se uma leitura desse tipo de relação, apoiada no conceito winnicottiano de “holding”.

Palavras-chave: Holding; imaginário social, pretos-velhos, umbanda.

Abstract

Nunes- Pereira, Sergio Henrique ; Augras, Monique Rose Aimeé. **Hey, here is my grandfather! A study of the “pretos-velhos” in the brazilian social imaginary.** Rio de Janeiro, 2006. 119p. MSC. Dissertation- Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present work is based on the presuppositions of the psychology of culture that it seeks to apprehend the modalities which is built and it shows the person in a certain culture and, starting from this observation, it tries to understand the main aspects of the human reality (Augras, 1995). The main idea about the social imaginary - historical brazilian, appears the religion universe known as "afro", having as the main character the "pretos-velhos". A dialogue with authors of the social-sciences (Geertz, 1989; Berger, 1985; Bourdieu, 2004 et al.) it puts in evidence the hystoricals-social dynamics that leads their roles, among these, the characters of grandfathers and grandmothers, that the followers look for pieces of advice and protection. It intends a reading about this kind of relationship, based on the concept winnicottian of "holding".

Keywords: Holding; social imaginary, pretos-velhos, umbanda.

Sumário

1- Introdução	10
2- A Umbanda	38
2.1- A umbanda: um enquadre histórico-crítico	38
2.2-O cosmos da umbanda	60
3- As Vozes do Campo	64
3.1- Metodologia	64
3.2- Adorei as Almas: a etnografia de uma gira de pretos-velhos	66
3.3- Os pretos-velhos e o campo religioso	78
3.4- O esboço de uma identidade	80
3.5- Princípios e crenças fundamentais	86
4- Conclusão	97
5-Referências Bibliográficas	107
6 Anexos	110
6.1- Glossário	110
6.2- Fotos	112

Você está fazendo pesquisa, vai perguntar algumas coisas pra nego velho e nego velho vai responder pra suncê, porque é importante pra nego velho passar o que ele pode para você propagar isso, para o povo da terra não pensar que nego velho é o diabo, não é? Se você quer falar com eu, se quer tirar alguma dúvida, né? Então você vai tirar suas dúvidas, eu vou falar o que você precisa, não tem problema não! Nego velho aceita isso, porque nego velho é esperto, instruído e culturado.

Pai Cipriano das Almas

1-

Introdução

O presente trabalho reflete o amadurecimento de uma trajetória que se iniciou há alguns anos, no curso de graduação em Psicologia da Universidade Católica de Brasília. No mês de setembro do ano 2000, fomos a uma “festa de Xangô”¹ motivados a realizar uma etnografia daquela cerimônia, o que nos fora requisitado na disciplina de Antropologia Cultural, que então cursávamos. Ficamos muito entusiasmados com aquela “festa” e, a partir dali, decidimos empreender o trabalho de conclusão de curso (TCC) acerca da temática das religiões “afro-brasileiras”. Em abril do ano seguinte, iniciamos nossa pesquisa de campo naquela comunidade, situada na zona rural de Brasília, que se identificava como de “omolocô”². Buscamos apreender, naquele estudo, numa perspectiva fenomenológica, como era “vívda” a experiência religiosa dos orixás pelos “iniciados”³ naquela religião e, subseqüentemente, como essa experiência lhes moldava a relação com o mundo concreto. Para tanto, dialogamos com Luckman & Berger (1985) e Martin Buber (1979).

Foi nessa mesma época que entramos em contato com as publicações da Prof^a. Monique Augras (1983, 1995, 2000) e, a partir de seus trabalhos pioneiros e inovadores na área da Psicologia da Cultura, nutrimos nosso desejo de dar continuidade aos estudos nesse campo. Passamos, então, a contatá-la, o que culminou no pedido de admissão ao mestrado no ano de 2002 na PUC - Rio, sob sua orientação. Naquela ocasião, apresentamos um projeto que se propunha estudar a “questão da morte” em comunidades de omolocô, numa discussão com o conceito heideggeriano de “ser-para-morte”. Fomos admitidos ao curso de mestrado e iniciamos a pesquisa proposta em nosso projeto. Entretanto, após nos dedicarmos por seis meses ao campo do omolocô, percebemos não encontrar ali material suficiente para o empreendimento de uma dissertação. Isso nos levou a trocarmos o objeto e

¹ “festa” é o nome que geralmente designa as cerimônias públicas das comunidades-terreiros e “Xangô” é o orixá da justiça, dos trovões e relâmpagos.

² O “omolocô” se caracteriza como modalidade religiosa que entrecruza os universos simbólicos da umbanda e do candomblé. É também identificado como “umbanda traçada” ou “umbandomblé”.

³ As religiões “afro-brasileiras” em sua maioria são de caráter iniciático. “Iniciados” portanto são aqueles que já passaram pelos processos de iniciação.

o objetivo inicial que adotamos. Acontece que, desde nosso ingresso no curso, acompanhamos e integramos o grupo de pesquisa coordenado pela prof^a Monique Augras. Participamos do projeto integrado de pesquisa *O paradoxo das imagens* (2003), que objetivava estudar o papel das imagens na produção do sagrado, dentre as quais se destacam a “Escrava Anastácia” e o “pai Joaquim”. Observamos que, junto às práticas devocionais dirigidas à primeira, havia espaço para a devoção também aos “pretos-velhos” e, o segundo, ele mesmo é por muitos identificado como um “preto-velho”. Haja vista não encontrarmos nenhum estudo sistemático acerca desse tema e depararmos ali com a presença “quase ignorada” (por parte da academia) desses personagens, a situação nos pareceu um convite a esta empreitada. Dessa forma, finalizando o primeiro ano letivo do curso, apresentamos o projeto que norteou a elaboração deste trabalho.

Este estudo de caráter exploratório recai sobre o campo do imaginário social brasileiro, focalizando a umbanda e os “pretos-velhos”, que são personagens centrais na constituição e formatação dessa religião. Tem como objetivo traçar um esboço da identidade dos “pretos-velhos”; demarcar seus papéis no campo religioso e assinalar o tipo de relação entre esses e os “crentes”.

Tomamos a *Psicologia da Cultura* como marco inicial de nossa reflexão. Esse modo de fazer psicologia não consiste em uma escola academicamente instituída, mas reúne, sob esta rubrica, os esforços de alguns autores em pensar a psicologia, lançando olhares sobre aspectos sociais e históricos específicos para a compreensão do indivíduo. Assim, questionando os postulados, teóricos e metodológicos, universais das escolas clássicas da psicologia. É Marcel Mauss⁴ que introduz as bases da Psicologia da Cultura, visto sua preocupação em compreender o indivíduo, circunscrito ao quadro cultural e histórico em que está inserido, em vez de subentender um modelo universal e eterno, como vemos nas escolas psicológicas clássicas, que assinalam o *homem moderno europeu* como paradigma de entendimento total da natureza humana. Contudo, o termo *Psicologia da Cultura* foi criado por Melville Herskovits⁵, em sua obra *Man and his Works*, na qual buscava integrar possíveis contribuições da Psicologia à Antropologia, o que denominou sob esta designação. Para esse autor, o fenômeno de *enculturação* informa ao indivíduo o

⁴ Cf. Augras, M. *Psicologia e cultura: alteridade e dominação*, Nau, Rio de Janeiro, 1995.

⁵ Cf. Augras, M (*idem*).

habitus da sociedade, criando condições de sua adaptação à sociedade da qual é membro, ou seja, a troca com a cultura lhe dá formas de estar na sociedade, formas de ser, de individualidade.

Apresentaremos aqui a contribuição que alguns autores, sobretudo das ciências sociais, engajados nessa perspectiva da psicologia da cultura, trazem à nossa reflexão neste trabalho. Iniciamos com o antropólogo americano Clifford Geertz (1989) que, inspirado na perspectiva filogenética da evolução humana, acredita que os hominídeos só puderam chegar à qualidade de *sapiens*, em movimento sincrônico com o início da cultura. Observa que o Pleistoceno⁶ foi o período no qual se forjaram praticamente todas essas características da existência propriamente humana: *seu sistema nervoso perfeitamente encefalado, sua estrutura social baseada no incesto, sua capacidade de criar e usar símbolos (idem, p.50)*. O autor considera que esses diversos aspectos de humanidade surgiram juntos, num complexo processo de interação entre uns e outros, e não em série, como proposto há tempos noutros estudos (teorias inatistas). Isso sugere que *o sistema nervoso do homem não permite apenas que ele adquira cultura, mas positivamente exige que o faça para poder simplesmente funcionar (...). O Homo sapiens, surgindo do arcabouço da cultura humana, não seria viável fora dela (idem, p.50)*. Assim, assinala que a cultura não surge como acréscimo à natureza humana, mas como ingrediente fundamental na produção dela. Geertz entende que o homem seria incapaz de dirigir seu comportamento ou organizar sua experiência como o fazem geneticamente outros animais, sem a orientação fornecida pelos sistemas simbólicos componentes da cultura. Para ele:

As ferramentas, a caça, a organização familiar e, mais tarde, a arte, a religião e a “ciência” moldaram o homem somaticamente. Elas são, portanto, necessárias não apenas à sua sobrevivência, mas à própria realização existencial (idem, p.60).

Esse autor entende cultura como *um sistema ordenado de significados e símbolos... nos termos dos quais os indivíduos definem seu mundo, expressam seus sentimentos e fazem seus julgamentos (idem, p.50)*. Assinala que foge à capacidade humana suportar o caos simbólico; seria avizinhar-se da loucura. Por isso, o homem continuamente cria e recria símbolos e significados que dêem conta de seu mundo. A religião surge como artefato poderoso nesse empreendimento, porque visa a ajustar as ações humanas a uma

⁶ Período evolutivo que abarca de 2,5 milhões a 10 mil anos antes de nossa época atual. É neste período que se dá a ascensão do *Homo sapiens*.

ordem cósmica imaginada e, conseqüentemente, projeta imagens dessa ordem cósmica no plano da experiência humana. Para Geertz, os símbolos religiosos funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – seus valores, estilos de vida, suas disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo. Explica, então, como se estabelece esse *ethos* na crença e na prática religiosa:

O ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida (idem, p.67).

Geertz aponta, a partir disso, para a interiorização dos símbolos religiosos, que se inscreve na vida concreta dos indivíduos. Esses símbolos dão significados à realidade social e psicológica, modelando-se em conformidade a ela e, ao mesmo tempo, modelando-a a eles mesmos. Nessa complexa dinâmica interacional, estas duas dimensões, humana e religiosa, se constroem e reconstroem mútua e continuamente. A religião, como sistema cultural, portanto, de símbolos e signos correspondentes, reflete a busca de sentido do homem. E esses artefatos, produzidos na cultura, se traduzem em disposições e motivações inscritas nas personalidades, conformando comportamentos individuais e coletivos, como observa o autor: *as disposições e motivações que uma orientação religiosa produz lançam uma luz derivativa, lunar, sobre os aspectos sólidos da vida secular de um povo (idem, p.90).*

Em meio à diversidade e complexidade da obra de Geertz, buscamos nos ater aos conceitos mais gerais, que apontam para a importância da cultura, no que concerne a incessante produção da natureza humana. Finalizando, queremos assinalar com as palavras do autor a fertilidade do campo religioso para compreender o humano em suas dimensões psicológica e social:

uma sinopse da ordem cósmica, um conjunto de crenças religiosas, também representam um polimento no mundo mundano das relações sociais e dos acontecimentos psicológicos. Eles permitem que sejam apreendidos (idem, p.90).

Nessa teia, segue os trabalhos dos sociólogos Peter Berger e Thomas Luckman. Dentre esses, dois nos interessam aqui: *O Dossel Sagrado* de Berger (1985) e a publicação conjunta de ambos, sob o título *A construção social da realidade* (1985). Para esses autores, a realidade é, ao mesmo tempo, subjetiva e objetiva. Isso só é possível entender se

pensarmos a sociedade em termos de um processo dialético, *estar em sociedade é participar da dialética da sociedade* (1985, p.173), uma vez que, como assinalam, não nascemos membros da sociedade, mas, sim, predispostos à sociabilidade e a nos tornarmos membros da sociedade. O ponto inicial desse processo é a interiorização, entendida como a apreensão ou interpretação imediata de um acontecimento objetivo como dotado de sentido, ou seja, assumir o mundo no qual os outros já vivem. Assim, as atitudes subjetivas de outrem se tornam subjetivamente significativas ao indivíduo. Compreendendo os processos subjetivos do outro, compreendo o mundo em que ele vive, de modo que esse mundo se lhe torne próprio. Isso implica não só a identificação com o outro, mas também uma participação de cada um no ser do outro. É esse grau de interiorização que permite a introdução de um indivíduo no mundo objetivo de uma sociedade, e isso se dá pelo processo de socialização. Essa socialização, segundo os autores, divide-se em primária e secundária.

A socialização primária ocorre na infância, quando os outros significativos se encarregam da introdução do indivíduo no mundo, na estrutura social objetiva. São esses outros significativos que medeiam a relação do indivíduo com o mundo. Observamos que não se trata de um aprendizado puramente cognoscitivo, mas também afetivo que tem como resultado o indivíduo conhecer o mundo numa *dupla seletividade*, não somente de acordo com a localização na estrutura social, como ainda de acordo com as idiossincrasias individuais de quem lhe apresenta esse mundo. A interiorização só é possível porque há identificação, e essa se apóia nos modos emocionais que ligam o indivíduo a esses outros significativos. Esta identificação, ocorrida na socialização primária permite uma progressiva abstração dos papéis e atitudes desses outros significativos para papéis e atitudes em geral. Os autores observam que, na socialização primária, a criança não tem a possibilidade de escolha desses outros significativos, o que, conseqüentemente, ocasiona que a interiorização seja entendida não como de *um mundo* dentre muitos mundos possíveis, mas como *o mundo*, o único existente e concebível. No momento em que esse mundo dos outros significativos torna-se próprio à consciência do indivíduo, esse *outro generalizado* é efetivamente interiorizado, e o indivíduo torna-se membro da sociedade, finalizando a socialização primária.

Já a socialização secundária corresponde à interiorização de submundos institucionais. Essa se faz necessária pela divisão do trabalho e distribuição social do conhecimento, características constituintes de toda sociedade; portanto, trata-se da aquisição de conhecimentos e funções específicas. Enquanto a identificação afetiva é pré-requisito para que haja a aquisição de conhecimento do mundo na socialização primária, na socialização secundária, em sua maior parte, essa identificação é dispensada, sendo suficiente a identificação mútua, incluída em qualquer relação entre seres humanos. Na socialização secundária, é possível ao indivíduo perceber o contexto institucional, de modo que aqueles que agora lhe apresentam o mundo são tidos não necessariamente como outros significativos, mas como funcionários institucionais que têm atribuição formal de passar conhecimentos específicos. Assim, revestida de formalismo e anonimato, a socialização secundária tem um caráter menos afetivo e subjetivo, de modo que os conhecimentos adquiridos nesse tipo são mais facilmente postos “entre parênteses”. Enquanto os conhecimentos adquiridos na socialização primária são quase naturalmente interiorizados, os da socialização secundária requerem técnicas pedagógicas (intensificadoras) que tornem subjetivamente plausível a continuidade entre os elementos originais e os novos. Quanto mais isso acontece, mais facilmente adquirem tom de realidade, já que a realidade predominante é aquela apreendida na socialização primária com os outros significativos. Considerando isso, Berger e Luckman assinalam a fragilidade da realidade subjetiva dos processos de socialização secundária, se fazendo necessário muitas vezes que, nesses processos, os *socializadores* se revistam dos outros significativos da socialização primária, de forma que, a socialização secundária *adquire uma carga de afetividade de tal grau que a imersão na nova realidade e o devotamento a ela são institucionalmente definidos como necessários* (*idem*, p.193), o que bem se aplica aos processos religiosos de socialização secundária. Para os autores, esses processos visam à conservação da realidade cotidiana e rotineira, que representa a essência da institucionalização. Observam que assim como a realidade é interiorizada por um processo social, ela é mantida na consciência do indivíduo por outros processos sociais. É na interação do indivíduo com os outros que sua realidade é continuamente reafirmada. Nos dizeres de Berger, *a socialização procura garantir um consenso perdurável no tocante aos traços mais importantes do mundo social* (1985, p.42). Considerando que a socialização não é completa, os conteúdos interiorizados são

continuamente ameaçados em sua realidade subjetiva. Então, esses procedimentos de conservação visam a salvaguardar uma simetria entre a realidade objetiva e subjetiva, o que depende essencialmente de estruturas específicas de plausibilidade, ou seja, estruturas que conferem a base social para a conservação da realidade, subtraindo o risco da dúvida, que ameaça esse empreendimento.

Além do processo de socialização, Berger considera essencial o processo de legitimação para a manutenção da ordem social. Que definirá como o “*saber*” *objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social* (*idem*, p.42). Destarte, as legitimações existem como definições disponíveis da realidade, objetivamente válidas. Entretanto, para se tornarem efetivas no respaldo da ordem social, terão de ser interiorizadas e igualmente definir a realidade subjetiva. Por isso, as legitimações têm um aspecto objetivo e um subjetivo. A realidade, sob o aspecto social, deve ser mantida externamente tanto no trato dos homens uns com os outros quanto na maneira como é apreendida na própria consciência do indivíduo. Portanto, o objetivo principal do processo de legitimação é a manutenção da realidade, tanto no nível objetivo como no subjetivo. O autor aponta para a existência de diversos níveis de legitimação, dentre os quais, o da legitimação dos universos simbólicos, que assinala como o nível em que, com maior solidez, se afirma a integração unificadora dos processos sociais.

Berger destaca a religião em relação aos processos de legitimação, assinala que essa *foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação* (*idem*, p.45). O sucesso da eficácia religiosa consiste em relacionar a realidade social à realidade suprema, ou seja, as realidades do mundo social se fundam no sagrado *realissimum*, estando por definição além das contingências dos sentidos e da atividade humana. É esta ordem cósmica que fundamenta e convalida o *nomos* humano. Enquanto funda a ordem social no cosmos sagrado, a religião estabelece a desordem como caos, o que observa o autor:

Ir contra a ordem da sociedade é arriscar-se a mergulhar na anomia. Ir contra a ordem da sociedade como é legitimada religiosamente é, todavia, aliar-se às forças primevas da escuridão. Negar a realidade como foi socialmente definida é arriscar-se a precipitar-se na irrealidade, porque é quase que impossível a longo prazo sobreviver sozinho, e sem respaldo social, manter de pé as próprias contra-definições do mundo. Quando a realidade socialmente definida veio a identificar-se com a realidade última do universo, negá-la assume a qualidade de mal e de loucura (*idem*, p.52).

Os trabalhos desses dois sociólogos descrevem como os indivíduos constroem as suas realidades objetivas e subjetivas numa dialética com a sociedade, sendo, ao mesmo tempo, seus produtores e produtos. Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo e, como vimos, a religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento, como bem disse Berger: *A religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo (idem, p.41).*

Nessa perspectiva são também relevantes os trabalhos de Cornelius Castoriadis, para quem a sociedade e a história são as formas que expressam a construção simbólica do mundo que, por sua vez, revelam a atuação fundadora do imaginário. Esse autor acredita que o homem lançado à sua realidade mortal torna-se enigma para si mesmo e busca, a partir disso, alguma significação no caos de sua existência. Mas não existe um sentido pré-concebido, o homem precisa criá-lo. Diz Castoriadis: *O homem é um ser que procura sentido. E para satisfazer essa necessidade de sentido, cria o sentido (1992, p.93).* Essa dimensão mortal do homem o coloca ante uma alteridade insuportável, e a tentativa de superá-la cria novas fontes de alteridade. Há, portanto, como observa Augras (2000a, p. 124), uma constante dialética entre a alteridade intrínseca e a alteridade “segunda”, produzida pela tentativa de superar a primeira, sendo essa dinâmica o motor da história, da sociedade, e da criação de si próprio em nível individual.

Em *A instituição imaginária da sociedade*, Castoriadis postula este imaginário como radical, ou seja, que está necessariamente na raiz da criação, um imaginário fundante em nível ontológico, do qual só aprendemos as representações. Diz que o imaginário:

É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de ‘alguma coisa’. Aquilo que denominados ‘realidade’ e racionalidade’ são seus produtos (1986, p.13).

Esse autor, como assinala Augras (2000a, p. 127), apresenta a psiquê, a sociedade e a história como três dimensões inter-relacionadas, pelas quais fala a alteridade e a necessidade de tentar superá-la.

O homem é primeiramente psiquê. Homem, psiquê profunda e inconsciente. E o homem é sociedade. Ele é apenas na e pela sociedade e suas instituições e pelas significações imaginárias sociais, que tornam a psiquê apta para a vida. E a sociedade é sempre também história (Castoriadis, 1992, p.90).

Uma vez o sentido criado, precisa ser compartilhado, para ser efetivamente significativo. Essa partilha, via linguagem, se dá nas instituições, na sociedade. O indivíduo mesmo é criação desse mundo de significações, e a socialização é o processo de aprendizagem, não só da linguagem e das instituições, como dele próprio. *A socialização é, por conseguinte, promotora de adaptação e origem de conflitos*, pontua Augras (2000a, p.128).

Augras assinala que a teoria de Castoriadis concebe o mundo como sistema de tensões entre o instituído e o instituinte. Enquanto o instituído tende a se perpetuar, o instituinte cria novas formas de romper com as significações das representações herdadas. Então, esse conflito se abre num ciclo eterno, uma vez que, para viver, as sociedades e as pessoas necessitam de instituições estáveis e referências identitárias. Ao mesmo tempo, para viver plenamente, precisam criar novas formas. *A definição do homem como ser da alteridade assume que essa dialética jamais poderá ter fim. E a “criação incessante” que lhe é corolária, é, no fim das contas, aquilo que Castoriadis chama de imaginário* (idem, p.128).

Convém ainda pontuarmos as contribuições de Pierre Bourdieu em *A economia das trocas simbólicas* (2004), restringindo-nos às páginas que se dedicam à análise da religião. A sociologia dos sistemas simbólicos de Bourdieu parte de uma releitura das obras de Durkheim, Marx e Weber. Durkheim assimila a compreensão da cultura, em particular da religião, como linguagem ou sistema de representações, isto é, sistema simbólico de comunicação e de pensamento. É como sistema de pensamento que a religião interessa à sociologia de Bourdieu, já que, opera para uma dada sociedade a ordenação lógica do seu mundo natural e social, integrando-o a uma ordem cósmica estabelecida. Essa ordem, como já observamos nos trabalhos de Geertz e Berger, se inclui na experiência concreta dos indivíduos, lhes serve de alicerce para a construção da realidade. Esta ordem que tudo integra, revestida do sagrado pela *alquimia ideológica*, inibe aos indivíduos o questionamento e a dúvida, ou seja, as relações sociais são transfiguradas em sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e, portanto, justificadas, o que caracteriza a religião em uma força estruturante da sociedade. A eficácia dessa ordem só é possível por uma compatibilidade estrutural entre uma dada religião e a sociedade em que se insere. Embora se expresse em categorias etéreas, os sistemas religiosos se referem às relações sociais (e

políticas) dos grupos, sendo sua função a manutenção de uma dada ordem hierárquica arbitrária em que se funda o sistema de dominação vigente, o que Bourdieu localiza nos discursos de Marx e Weber, como assinala:

Neste ponto, Weber está de acordo com Marx ao afirmar que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados” (2004, p.32).

Na tentativa de superar as concepções teórico-metodológicas idealistas e materialistas apresentadas por esses interlocutores de seu trabalho, Bourdieu aponta para dois processos que se realizam, e tão somente desta forma, numa relação de interdependência e de reforço mútuo, a saber: a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de “moralização” e de “sistematização” das crenças e práticas religiosas, ao que chamará de trabalho religioso. O trabalho religioso se refere à atuação de agentes religiosos que produzem discursos (crenças) e práticas (ritos) revestidos de sagrado que atendam à necessidade de expressão de um determinado grupo. Existem duas modalidades de trabalho religioso. Na primeira, o trabalho religioso é *anônimo e coletivo*, no qual a produção dos bens religiosos é de domínio do grupo, os produtores são os mesmos consumidores, ou seja, de auto-consumo; esta modalidade é comumente encontrada nas sociedades consideradas mais simples (sem divisão social do trabalho), tão como, nas religiões “populares”. Na segunda, a produção concentra-se nas mãos de agentes especializados, que são socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária a essa modalidade, restando aos demais membros do grupo o papel de consumidores. Nessa, incluem-se as religiões “universais”, a exemplo do cristianismo com sua nítida separação, compreendendo os teólogos e os sacerdotes de um lado, e, do outro, os “leigos”. É calcado nesse princípio que reside a constituição de um campo religioso, em que os “especialistas” buscam monopolizar a produção do capital religioso em detrimento dos leigos e qualquer forma de auto-consumo. Assim, observa Bourdieu:

O capital de autoridade propriamente religiosa de que dispõe uma instância religiosa depende da força material e simbólica dos grupos ou classes que ela pode mobilizar oferecendo-lhes bens e serviços capazes de satisfazer seus interesses religiosos, sendo que a natureza destes bens e serviços depende, por sua vez, do capital de autoridade religiosa de que dispõe levando-se em conta a mediação operada pela posição da instância produtora na estrutura do campo religioso (idem, p.58).

Nesse modo de relação, destaca-se o poder de *consagração* exercido por esses especialistas que, quanto mais distanciam produtores e consumidores dos bens religiosos, melhor estabelecem a ilusão de a esfera do sagrado sobrepor a esfera social, como se essa primeira pairasse sobre a segunda, de forma a ganhar cada vez maior autonomia em relação a essa. Contudo, essa disposição à completa autonomia do campo religioso “ortodoxo” esbarra em movimentos “heréticos” de grupos inferiorizados, que buscam produzir um capital religioso próprio que explique suas condições existenciais e os atendam em suas necessidades. Assim sendo, estabelecem-se, no interior do campo religioso, relações de força visando ao monopólio do capital religioso. De um lado, disputam “especialistas” e “leigos”, do outro, disputam entre si os “especialistas” (situados em posições opostas), na intenção de atender à demanda dos “leigos”. Para entendermos essas relações de forças no interior do campo religioso, Bourdieu distingue os agentes religiosos na perspectiva de Weber, em: sacerdotes, profetas e magos. Os sacerdotes representam o exercício legítimo do poder religioso: são os agentes que produzem, reproduzem e perenizam o instituído da religião estabelecida numa dada sociedade, de forma que seus discursos e práticas sejam interiorizados nos membros dessa como *habitus*. Os profetas, normalmente, surgem em momentos extraordinários, como os de crise da Igreja⁷ (aqui entendida como a instituição que representam e legitimam os sacerdotes). Esses, muitas vezes saídos do interior desta ou de grupos marginais, e, legitimados pelo carisma pessoal, questionam a ordem estabelecida e produzem discursos e, ou, práticas, voltados a instaurar uma nova ordem simbólica que atenda às necessidades de seus grupos, o que se faz representar na criação das seitas. Os magos (ou feiticeiros), por sua vez, não estão associados à Igreja ou a seitas; são empresários independentes capazes de exercer seu ofício fora de qualquer instituição, porém utilizam-se do capital religioso produzido por estas visando ao atendimento das necessidades parciais e imediatas de sua clientela. A Igreja “dominante”, na figura de seus sacerdotes, reforça continuamente a legitimidade do exercício de seu poder religioso, marcando a necessidade de perpetuação (rotineira) de seus ritos e crenças; contrasta o novo, representado principalmente na figura dos profetas e restringe a si, na medida em que consegue impor o reconhecimento de seu monopólio, a “divina graça da salvação” (*extra*

⁷ Refere-se à terminologia adotada por Weber inspirada na tradição cristã.

*ecclesiam nulla salus*⁸). As seitas, com seus profetas, em vista de satisfazer suas próprias necessidades religiosas, contestam a validade do poder eclesial, questionando o monopólio dos seus instrumentos de salvação, estando, no entanto, os profetas obrigados a realizar a acumulação inicial do capital religioso pela conquista (e / ou reconquista incessante) de uma autoridade sujeita às intermitências da relação conjuntural entre a demanda e oferta dos serviços religiosos a uma categoria particular de leigos. Os magos, entretanto, são combatidos pelos sacerdotes e profetas, sob a alegação de apropriação indevida (quando não, imoral) dos bens religiosos produzidos por esses, mas não é interesse dos feiticeiros exercerem uma dominação religiosa; antes são submissos ao interesse material e obedientes à encomenda, como Bourdieu assinala:

Por sua vez, o feiticeiro pode alugar abertamente os seus serviços em troca de remuneração material, ou seja, pode assumir explicitamente seu papel na relação vendedor / cliente que constitui a verdade objetiva de toda relação entre especialistas religiosos e leigos (idem, p.61).

Considerando esses modelos dos agentes religiosos, podemos pensar em duas relações no interior do campo religioso: uma de *concorrência* entre os diversos agentes religiosos (sacerdotes, profetas e magos) e a outra de *transação* entre os agentes religiosos e os “leigos”. São das interações dessas relações que se estabelece a lógica do campo religioso, isto é, que os “especialistas” competem pelo monopólio do atendimento às demandas das diversas categorias de “leigos”, assim garantindo sua existência material.

Em *A Invenção do Cotidiano*, Michel de Certeau aponta que o cotidiano é tecido de numerosos gestos e ações, de relações com o espaço e o tempo, de usos da linguagem que geram variadas representações de temporalidades. Por esses *modos de fazer*, como os nomeou o autor, os diversos sujeitos sociais e, particularmente, as camadas oprimidas e exploradas inventam um cotidiano onde podem ser desenhadas estratégias e implementadas táticas que os incluem na condição de protagonistas do jogo social. As estratégias denotam para Certeau os mecanismos de controle social, de dominação dos mais fracos; são de caráter tecnocrático e escriturístico. O que distingue essas táticas *são os tipos de operações nesses espaços que as estratégias são capazes de produzir, mapear e impor, ao passo que as táticas só podem utilizá-los, manipular e alterar* (Certeau, 1994, p. 92).

⁸ Cf. Bourdieu, 2004, p.58

Certeau aponta que os modos de fazer intervêm num campo que os regula num primeiro nível (estabelecido), mas insere aí um modo de tirar partido dele, que obedece a outras regras e constitui como que um segundo nível imbricado no primeiro. A atenção desse autor, então, se recai sobre os usos feitos daquilo que é produzido pela máquina do poder, os “bens culturais”. A apropriação desses bens, ou seja, o consumo é entendido como arte de utilizar produtos que não são próprios, que são impostos. Assim, a sua principal contribuição foi questionar a suposta passividade dos consumidores, como assinala:

É preciso se interessar não pelos produtos culturais oferecidos no mercado dos bens, mas pelas operações de seus usuários; é mister ocupar-se com as maneiras diferentes de marcar socialmente o desvio num dado por uma prática (idem, p.13).

Assinalando esse espaço de combates ou jogos entre o forte e o fraco, Certeau chama a atenção para as “ações” que o fraco pode empreender. Diz que os fracos traçam uma *trajetória indeterminada*, aparentemente sem sentido porque não são coerentes com o espaço construído onde se movimentam. E, embora compartilhem da mesma realidade material (linguagem, tempo, espaço), essas *trilhas* permanecem heterogêneas aos sistemas onde se infiltram e esboçam as astúcias de interesses e de desejos diferentes.

Nessas trajetórias táticas, que seguem critérios próprios, são selecionados fragmentos tomados nos sistemas de produção para, a partir deles, comporem histórias originais. No entanto, esse é um movimento encoberto,

As práticas de consumo são os fantasmas da sociedade que leva o seu nome. Como os “espíritos” antigos, constituem o postulado multiforme e oculto da atividade produtora (idem, p. 98).

Certeau entende as estratégias como manipulações das relações de forças, nas quais se reconhece um tipo específico de saber (sistemas e discursos totalizantes), que sustenta e determina para si um lugar próprio; ao tempo que as táticas se determinam por essa ausência do próprio, tentam circunscrever esse próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do outro (poderoso).

Para Certeau, o modelo de pesquisa que adotou restaura aquilo que estava sob o rótulo de “cultura popular”, mas para mudar em um arsenal de táticas aquilo que representava como a força matricial da história. *Mantém, portanto, presente a estrutura de*

um imaginário social de onde a questão não cessa de assumir formas diferentes e de surgir sempre novo (idem, p. 106).

Ainda fornece elementos para a nossa reflexão um artigo escrito por Pierre Sanchis, sob o título *Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro*, que se propõe a uma revisão crítica da noção de sincretismo. Essa categoria, que consensualmente sempre serviu para caracterizar as religiões brasileiras, hoje parece suscitar problemas, já que:

Alguns analistas do campo religioso “pós-moderno” insistem sobre a existência, em toda parte, de uma particular fluidez, de encontros ontem impensáveis, capazes de generalizar um tipo novo de porosidade, de identidades múltiplas e/ou compósitas, considerando tais fenômenos “sincretismo” (2001, p.9).

São várias e, por vezes, divergentes as abordagens acerca dessa temática. Certamente o sincretismo é variado; o que não põe em xeque a existência e o uso legítimo da categoria, observa Sanchis. Inicialmente, o autor oferece um panorama global do que constituiriam, no Brasil, os fenômenos ditos “religiosos”, acenando para os processos históricos que demarcam o sincretismo.

Embora Sanchis estenda seus comentários às diversas religiões que compõem o cenário brasileiro, inclusive o movimento da Nova Era, restringir-nos-emos àqueles destinados ao campo “afro-católico-espírita” e em como suas reflexões nos orientam a perceber esse campo religioso. Até poucas décadas, os brasileiros se identificavam uníssonos como católicos, quando interrogados acerca de sua identidade religiosa. Já, há alguns anos, não é mais assim. Seguindo um padrão de modernidade, a identidade religiosa brasileira se tornou múltipla do ponto de vista cultural; o que se traduz em dois níveis: estatístico e político. A estatística revela um contínuo declínio institucional do catolicismo. Em termos globais, o autor observa que, no censo de 1980, 88% da população se declararam católicos; já no de 1999, 73%; isto como média nacional. Ainda distingue casos particulares, como o do Rio de Janeiro, onde apenas 57% da população se declaram católicos; o que a classifica como a cidade “menos católica” do Brasil. O fim dessa situação hegemônica, que assinala a estatística, se reflete no campo da política, *da política em nome da religião*, o que podemos perceber nas investidas eleitorais das Igrejas pentecostais em peso, na constituição da “bancada evangélica” no Legislativo, dentre tantas outras iniciativas que pretendem um Brasil politicamente “evangélico”, que Sanchis aponta como

contraponto do que foi a ideologia do “Brasil intrinsecamente católico”, manipulada politicamente pela Igreja desde o início do século até muito recente.

Nesta diversificação religiosa que atualmente compõe o cenário nacional, duas *correntes dinâmicas*⁹ constituem o filão mais tradicional e quase substantivo da história religiosa do Brasil: o cristianismo, destacando o catolicismo e o universo genericamente referido como “afro”, *de experiências e tradições que acompanham ritmicamente as levadas de escravos, como seu único bem, seu tesouro até hoje inalienável* (*idem*, p.13). No veio do cristianismo, destacam-se a Igreja Católica, as Igrejas protestantes “tradicionais” e as Igrejas pentecostais, sendo a entrada maciça dessas últimas o fenômeno mais chamativo no campo cristão brasileiro. Já o universo religioso “afro”, que se mantém intimamente ligado à experiência do catolicismo no universo popular da “religião”, é representado exponencialmente pela umbanda e pelo candomblé, como as duas modalidades de fidelidade criativa e “brasileira”, que reelaboraram em solo brasileiro as tradições de sua matriz geográfica e sócio-política. O autor assinala que, ao contrário de certa visão folcloricizante, o universo afro:

Não constitui somente permanência, cópia ou repetição, mas recria-se constantemente, dinâmica e conflituosamente, segundo um eixo complexo de representações identitárias que por vezes o faz reivindicar a exclusiva autonomia dos “fundamentos” de sua tradição e, outras, joga-o nos caminhos da assimilação das demais influências, latentes ou ativamente presentes no espaço religioso do Brasil (*idem*, p.15-16).

Temos clara demonstração disso no universo da umbanda e em seus múltiplos grupos compósitos, em que sua auto-representação superpõe ciência e religião, e em que se torna matricial o problema da cura; essas tradições se articulam a um terceiro filão, ele próprio compósito, a saber, o espiritismo, que marca de forma tão profunda o campo religioso brasileiro, que alguns analistas se perguntam se, mais que católica, a cultura religiosa brasileira fundamental não deveria ser dita “espírita”. Foi pela mediação do espiritismo como religião (altamente ética no Brasil), que a caridade, valor evangélico, entrou na constituição da umbanda (*idem*, p. 16). Encontramos ainda um quarto filão assimilado pelas correntes umbandistas, que diz respeito às diversas tradições orientais assimiladas “brasileiramente” por essas, tais como hinduísmo de Krishna, Seicho no Iê,

⁹ Embora muitas as referências institucionais que compõem o campo religioso brasileiro, Sanchis, entende que estas possam ser reagrupadas em subcampos, que assinala como correntes dinâmicas, portadoras de lógicas específicas, que ora se aproximam ora se distanciam (Cf. 2001, p. 13).

Igreja Messiânica e outros. Sanchis segue tecendo comentários acerca dos movimentos da Nova Era, Santo Daime ... e, embora não pretenda classificar os numerosos grupos que emergem sem parar, observa que estamos longe de um monolitismo religioso: *“As religiões” dos brasileiros diferem e, em alguns casos, opõem-se profundamente. No entanto, já pudemos perceber que não formam blocos estanques: existem pontes, relações e transferências de sentido (idem, p. 18).*

Sanchis singulariza o campo religioso brasileiro e passa a falar na “religião dos brasileiros”. Não se trata de especular o conteúdo dessa “religião”, mas perguntar se, em seu conjunto, suas manifestações não revelariam nas modalidades do jeito de se constituírem:

Analogias, oposições e complementaridades ativadas preferencialmente a margem das instituições que acabariam fazendo desse conjunto um “campo” religioso com componentes mutuamente referidos, e por isso um campo religioso reconhecível, porque determinado e particular (idem, p. 19).

Apresenta, como hipótese primeira dessas modalidades, a existência de uma referência generalizada ao cristianismo, talvez ainda mais ao catolicismo. Entende que essa referência é possível produto da imposição histórica, que não significa aqui adesão ou reverência. Alguns autores apontam o catolicismo como “matriz”, categoria provavelmente significativa do fenômeno, enquanto condição de entendê-la como universo simbólico cuja marca é, em toda parte, detectável, pois é dentro, a partir e ao longo dele, em sua sombra, tão como em face a ele, que as identidades religiosas se definem no Brasil, mesmo quando vêm de fora. Assim sendo, é impossível falar em um universo religioso afro no Brasil como puramente africano; por isso, fala-se em afro-brasileiro, ou seja, entrelaçado com a religião brasileira de origem, o cristianismo. O autor apresenta, como ilustração, alguns casos dessa referência católica no universo afro, que coletou em campo (importância da Bíblia, noção de pecado, de inferno etc.). E observa que, mesmo quando essa referência não se inscreve na experiência institucional, como no caso das religiões orientais, parece que é em torno dela que se desenrola a experiência religiosa de muitos brasileiros, mas num gradiente oscilante entre horizontes de aceitação positiva ou de rejeição condenatória, distingue Sanchis. Posto isso, sugere pensarmos, em médio prazo, numa relativa permanência de certa presença nas consciências de uma referência ao catolicismo e, ao mesmo tempo, na

constituição de pólos autônomos e em crescente processo de independência ou de oposição relativamente a ele.

Ao distinguir famílias, filões e identidades institucionais, Sanchis ressalta que, *muitas vezes, essas diferenças são efetivamente vividas sob forma de indecisão, cruzamento, porosidade, pertença dupla, trânsito, contaminação mútua e/ou empréstimos reciprocamente criativos (idem, p.23)*. E entende que essa característica, em primeiro lugar, deve ser explicada historicamente. Passa, assim, à segunda modalidade que caracteriza o campo religioso brasileiro, que também se refere a esta presença “católica” lancinante, no intento de fazer um esboço histórico desta diversidade religiosa, do qual apresentaremos recortes, para nós, mais significativos. O autor indica a possibilidade desta diversidade articuladamente institucional e subjetiva que apresenta no texto, não ser tão recente no Brasil, embora, a sua riqueza e o seu grau de intensidade atuais sejam novos, tanto quanto suas modalidades representam inflexões criadoras. Alerta, entretanto, que talvez esta brusca emergência se deva, em parte, a mais uma troca de instrumentos de observação e análise do que a uma novidade objetiva, pois, neste aspecto, lhe parece, o Brasil sempre ter sido plural.

Um pluralismo de tipo peculiar que o caráter encompassador e dominador do catolicismo conseguia disfarçar – enquanto, paradoxalmente e na verdade, é ele quem em parte o explica (idem, p.23).

Sanchis aponta o catolicismo como estrutura *virtualmente sincrética*, ou seja, especialmente propenso ao processo sincrético. Isso se entende a partir da contraposição que faz em relação às estruturas teológico-litúrgicas das demais tradições cristãs, ainda por considerar o fato de ser uma religião que se implantou em um *topos* já religiosamente ocupado (especialmente no velho mundo). Em particular, no Brasil, o sincretismo que o caracteriza reside no aspecto do catolicismo português; arrancado do *húmus* particular que assegurava seu crescimento antropológico, vê-se jogado num espaço aberto, onde encontrou sincronicamente universos simbólicos diversos do seu, através da aproximação forçada entre as identidades dos três povos *desenraizados*. O autor assinala a desigualdade estrutural desse encontro, no qual o catolicismo implanta *um macroprocesso persistente de dominação, exploração, etnocídio intencional, quase genocídio (idem, p. 24)*. Mas, apesar dele, deram-se microprocessos de um jogo mais variegado de identidades, ainda que hostilmente confrontadas como dominantes e dominadas. Mas não acontece só dessa forma;

são também correlatas, cruzadas, justapostas, articuladas, sem nunca serem definitivamente confundidas.

Sanchis assinala que a *sociogênese*¹⁰ do Brasil é marcada por uma pluralidade sistemática, que logo se traduz em porosidades e contaminações mútuas, que não se define como um multiculturalismo de simples justaposição, nem confusão e supressão das diferenças, tampouco homogeneidade de uma identidade nova porque simplesmente indiferenciada do ponto de vista religioso ou cultural. O autor observa que, desde os primórdios, pesa na história brasileira, não só no campo religioso, uma predisposição estrutural à porosidade, mas não à confusão de identidades. Nessa sociogênese, ancora-se o *habitus* da nossa sociedade. Compõe o campo religioso brasileiro não só a crença em Deus, mesmo daqueles que se declaram “sem religião”, mas também o ser humano estar envolvido num universo povoado de forças, espíritos e influências que mantêm relações com as pessoas. Sanchis indica sempre haver um diálogo com esses “outros” e a própria pessoa se constrói no processamento dessa relação. Nessa perspectiva, o fenômeno do transe ou da possessão *não representa senão a forma mais evidente de um processo quase onipresente de complexificação e polissedimentação da personalidade* (*idem*, p.26). É da articulação destes dois traços – *porosidade das identidades e permanência de uma multiplicidade de processos de construção de um sujeito plural* – que assistimos à formação do campo religioso brasileiro, no qual, em torno das componentes “sincréticas” da cultura instaura-se uma verdadeira dialética. Segundo o autor, são necessárias duas distinções: uma, em que as instituições muitas vezes se pretendem estrita e fechadamente definidoras de identidade. Outra, a flexibilidade das fronteiras identitárias e até institucionais ou, ao contrário, o enrijecimento das identidades e instituições, que corresponde às tentativas de alargar o campo de racionalização (buscando o ideal da “modernidade”). Ao que Sanchis observa: *aquele habitus de porosidade entre as identidades não funcionou simples e soltamente, sem contrapeso, em nenhum “momento” da história do Brasil. Seria simplificação primária fazer desta história apenas uma saga de sincretismos* (*idem*, p. 28). Por isso, Sanchis assinala que a história do campo religioso brasileiro é a do embate destes dois vetores: a persistência do tradicional *habitus* flexibilizador e as conseqüências das investidas das sucessivas racionalidades “modernas”:

¹⁰ Termo que empresta de Norbert Elias, como início de um fato social (Cf. Sanchis , 2001, p.25).

É este embate que contribui para embaralhar categorias, analogias, oposições e paralelismos, revelando-nos relações nada simplistas e reservando-nos freqüentes surpresas em torno do problema global do “sincretismo” (idem, p.29).

Aqui vamos finalizando o recorte que fizemos do trabalho de Pierre Sanchis (2001) que propõe uma compreensão mais ampla e complexa do “sincretismo”, que é produzido numa teia de articulações diversas no interior do campo religioso brasileiro. Esse fenômeno de *porosidade* não seria, como parece evidente, a “essência” desse campo, mas se faz presente em sua história e na montagem, ao mesmo tempo vivenciada e representada, de sua identidade, nesse imenso campo de atribuições (*idem*, p.47). Portanto, talvez seja mais produtivo procurar uma estrutura que uma definição, assinala Sanchis.

E, por último, porém não menos importante, as reflexões de Donald Woods Winnicott (1983; 1990; 1997; 2000) nos são muito férteis para pensarmos o papel dos pretos-velhos (e da umbanda) na vida dos crentes. O eminente psicanalista inglês Winnicott provém da clínica pediátrica, na qual atuou por 40 anos, atendendo aproximadamente 60 mil crianças. Sua trajetória da pediatria à psicanálise se deve ao fato de seu interesse não ter se restringido aos problemas somáticos das crianças, uma vez que ainda lhe interessavam os emocionais. Em sua atividade clínica, observa a relação que se estabelece entre as mães e seus bebês e elabora teorias que apontam para a importância de pensar a constituição da subjetividade humana, considerando a etapa do desenvolvimento emocional primitivo, que se dá na relação da díade mãe-bebê. Winnicott acredita que Freud não deu a devida importância a esse aspecto, como se ele considerasse que todos os bebês passavam com êxito por essa fase, que corresponde ao narcisismo primário na teoria freudiana. Contudo, Winnicott compartilhava da teoria das pulsões elaborada pelo “pai” da psicanálise, ainda que sua prática médica o tenha inspirado a criar novos conceitos, quando não reinterpretar os já existentes. Dentre as elaborações de Winnicott, que se formam como uma rede de fios entrecruzados (o que dificulta recortes), elegemos algumas que nos ajudam na discussão de nosso trabalho, a saber: o “processo de maturação”, o “ambiente facilitador”, os “fenômenos e objetos transicionais” e o “manejo social”.

Para Winnicott, o lactente tem uma tendência natural ao desenvolvimento, à maturação, um potencial hereditário que o impulsiona na direção da continuidade do ser (*going-on-being*). Ele observa, entretanto, que *a maturação (em psicologia) requer e depende da qualidade do ambiente favorável* (1983, p.164). Não é possível para este autor

pensar o bebê sem um “ambiente cuidador”¹¹, que proveja as suas necessidades, evitando intrusões, frustrações, privações e perdas. Nesse momento inicial, é na mãe que se configura esse ambiente de cuidado, de modo a ser algumas vezes adotada a terminologia “mãe-ambiente”. O autor assinala que, considerando a fragilidade e imaturidade do lactente, se privado desses cuidados, sequer sobreviveria, pois em seus primeiros meses de vida, o bebê depende absolutamente dos cuidados da “mãe-ambiente”, que no pronto e adequado atendimento de suas necessidades lhe fornecerá subsídios para emergir enquanto ser.

A essa jornada inicial da existência humana, Winnicott chamou de “processo de maturação”. Ele diz que: *o processo de maturação depende, para se tornar real na criança e real nos momentos apropriados, de favorecimento ambiental suficientemente bom* (1983, p.91). Portanto, para que o infante se desenvolva física e psicologicamente, ele precisa, não somente da provisão de suas necessidades, mas de uma “boa” provisão e isso depende da sensibilidade da mãe em perceber as necessidades do bebê como suas. Se de um lado, há a necessidade de cuidado por parte do bebê, do outro, há o desejo da mãe de cuidar de seu bebê, que é fruto do desejo amoroso em relação ao recém-nascido, que o autor expressa como *uma vontade e uma capacidade de desviar o interesse do seu self para o bebê* (1997, p.21). Winnicott acredita se tratar de um estado muito especial da mãe, um estado psicológico que merece uma expressão para referir-se a ele. Então, propôs chamá-lo de “preocupação materna primária”. Esse estado corresponde a uma sensibilidade exacerbada, quase uma “doença”, que é comum no período dos últimos meses da gravidez às primeiras semanas de vida do recém-nascido. Nele, a mãe torna-se devotada ao seu bebê, preocupa-se com ele a ponto de excluir quaisquer outros interesses, de forma normal e temporária. Assim, podemos destacar que a “boa provisão ambiental” depende da capacidade da mãe em comunicar-se com seu filho e de como atende às suas necessidades. Somente no caso da mãe estar tomada por esta sensibilidade, é que ela poderá sentir-se no lugar do bebê e, então, corresponder às suas necessidades, revelando-se uma “mãe suficientemente boa”. O autor observa que, *à princípio trata-se de necessidades corporais, que gradualmente*

¹¹ Os termos “ambiente facilitador”, “ambiente cuidador” e “ambiente favorável” aparecem indistintamente com o mesmo significado ao longo deste trabalho, tal como na obra de Winnicott.

transformam-se em necessidades do ego à medida que da elaboração imaginativa das experiências físicas emerge uma psicologia (2000, p.403).

É necessário esclarecermos que, embora o “ambiente facilitador” coincida com a mãe, sobretudo nas primeiras semanas de vida, ele não se restringe à sua figura. Corresponde ainda ao pai, aos outros afetivamente significativos e mesmo à cultura que envolve a todos e colore o tipo de relação e atribuição de significados para o bebê em sua relação familiar. Winnicott compreende que cabe ao “ambiente facilitador” exercer três funções básicas, interdependentes e sobrepostas. São elas: a integração, a personalização e as relações objetais. O êxito no exercício dessas funções viabiliza o “processo de maturação” do bebê, que corresponde à passagem de um estado de dependência absoluta, seguido por um de dependência relativa, ao de independência.

Ao nascer, o lactente se percebe como um conjunto de partes indiferenciadas. Não discrimina o que lhe é próprio e o que pertence ao ambiente. Esse estado inicial de não-integração se caracteriza pela ausência de uma consciência própria e da noção de espaço e tempo. Desse modo, o bebê se apóia em um estado de “fusão” com a mãe. A integração é possível a partir do “holding”. Esse termo traduzido por “sustentação” remete ao ato da mãe sustentar o bebê nos braços para amamentá-lo, que envolve não somente o ato físico mas também o ato amoroso. A forma empática de a mãe sustentar, nos braços, o seu bebê é a única forma de expressar seu amor por ele. Dessa maneira, a comunicação da díade mãe-bebê se dá na pele: uma comunicação direta. O infante (“sem fala”) expressa suas necessidades através do corpo e, é a partir desse, que a mãe responde a essas necessidades. Essa é uma comunicação que se dá através da experiência mútua. Ao que assinala Campos (2005): *O ato de cuidar, deixa de ser um ato de superioridade, de desnível, de unilateralidade para ser um ato recíproco, de experiência compartilhada. Logo se vê que não é um ato de dar. Mas de trocar* (idem, p.59).

No “holding”, portanto, propicia-se ao recém-nascido a passagem desse estado de não-integração ao de integração, o que se dá gradativamente e por períodos, permitindo-lhe “somar” essas partes num todo unitário, até que o estado geral de integração se transforme em fato. A esse respeito, Winnicott observa que *em psicologia, é preciso dizer que o bebê se desmancha em pedaços a não ser que alguém o mantenha inteiro. Nestes estágios o cuidado físico é um cuidado psicológico* (1990, p.137).

Nessa fase de dependência absoluta, a continuidade do ser do lactente corresponde ao sentimento que resulta da fusão da “mãe suficientemente boa” e seu bebê. É somente pelo empréstimo do ego materno que é possível ao bebê iniciar o processo de elaboração psíquica do esquema corporal. Esta “sustentação” materna funciona como uma “concha protetora” que vai sendo gradualmente retirada com o desenvolvimento do ego infantil.

A mãe, no pronto-atendimento das necessidades de seu bebê, lhe fornece a ilusão de onipotência criadora. Como o bebê, nessa fase, não distingue o “não-Eu”, ela lhe permite “ser-o-seio”, lhe empresta seu próprio ser para que o bebê seja. Winnicott observa: *sabemos que o mundo estava lá antes do bebê, mas o bebê não sabe disso, e no início tem a ilusão de que o que ele encontra foi por ele criado* (1990, p.131). É somente pelo repetido êxito da mãe em encontrar o gesto espontâneo do bebê que será possível que ele desenvolva o seu verdadeiro *self* – confiante e criativo. Destarte, a manutenção da ilusão de onipotência criadora por parte da mãe inspira ao bebê um sentimento de confiança que, internalizado gradativamente, permite que ele acredite em sua capacidade de criar, mesmo quando se descobre “não-criador” do mundo. Em contrapartida, as falhas maternas e as reações do bebê a essas fazem com que ele se aproprie de um falso *self* – defensivo e submisso, ou seja, seu gesto próprio é substituído pelo gesto materno. Dessa função de integração, que se apóia no “holding”, resulta o bebê tornar-se uma unidade (“Eu sou”), ainda que muito dependente.

A função de personalização vem completar a de integração, correspondendo a um processo de inter-relação da psique e do soma, isto é, à localização da psique no corpo, que se estabelece no “*handling*” ou “manejo corporal” do bebê. Winnicott escreve a esse respeito:

Universalmente, a pele é de importância óbvia no processo de localização da psique exatamente no e dentro do corpo. O manuseio da pele no cuidado do bebê é um fator importante no estímulo a uma vida saudável dentro do corpo, da mesma forma como os modos de segurar a criança auxiliam o processo de integração (1990, p.143).

O autor observa que, no início, ou seja, no estado primário do ser, existe a não-integração e não há vínculo algum entre a psique e o soma. Isso precisa ser alcançado. Ao adquirir a capacidade de “residir” o próprio corpo, o bebê passa a perceber sua pele como uma membrana limitante que se coloca entre o “Eu” e o “não-Eu”, entre sua realidade interna e o mundo exterior. O “*handling*” adequado corresponde a que a mãe se envolva

emocionalmente com o corpo do bebê e suas funções, de modo a acolhê-lo sem restrições, satisfazendo ainda as suas necessidades de movimento e expressão corporal. Dessa maneira, continuamente, ela vai apresentando e reapresentando a psique e o soma um ao outro, envolvendo-os em um processo de inter-relação. É nessa função que se inscreve o gesto do bebê no mundo da realidade compartilhada, ainda que não inteiramente.

A outra função do “ambiente facilitador” corresponde às relações objetais, isto é, a apresentação de objetos à criança e sua capacidade em reconhecê-los, distingui-los de si e relacionar-se com eles. Inicialmente, o objeto é um fenômeno subjetivo, ou seja, é percebido pelo bebê como uma criação sua, até que ele venha percebê-lo objetivamente. Winnicott salienta o aspecto criativo dessa experiência, já que se apóia na experiência de onipotência do lactente. Ele diz: *o lactente experimentando onipotência sob a tutela do ambiente facilitador cria e recria o objeto, e o processo gradativamente se forma dentro dela e adquire um apoio na memória* (1983, p.164). Gradualmente, a mãe vai aumentando a porção da realidade compartilhada com seu bebê, tomando o cuidado de não deixar que esta realidade invada o seu *self*, preservando sempre uma porção de ilusão, de forma que ele vá encontrando a realidade conforme a sua busca. Somente se a mãe for bem-sucedida em capacitar o bebê a usar a ilusão, é que ele estará preparado para os momentos de desilusão que virão a seguir, ou seja, perceberá, com facilidade, que a realidade está fora de seu controle mágico e é distinta dele, o que sinaliza o fim desse processo inicial de maturação, estabelecendo-se o *self* autônomo do bebê. São nestas funções exercidas pelo “ambiente facilitador” que se implica a possibilidade de um desenvolvimento satisfatório do bebê, de forma que ele passe do estado de “fragmentação” interna e “fusão” com o ambiente, ao estado de integração e coesão interna e separação do ambiente, constituindo o seu próprio *self*, isto é, tornando-se um indivíduo.

A ilusão que perpassa toda a teoria winnicottiana tem papel fundamental para o desenvolvimento sadio e satisfatório do ser humano. Ao contrário da perspectiva trazida pela psicanálise freudiana que aponta a ilusão como infantilismo, distorção da realidade, engano ou erro, para Winnicott esta é condição indispensável para o viver criativo. Criatividade essa que dá sentido ao estar vivo e sentir-se real.

Com a importância dada à ilusão, Winnicott se destaca como o *teórico das transições*. Ele reivindica uma descrição tríplice da natureza humana e acredita que, além

das realidades interna e externa, existe uma terceira parte no indivíduo, uma região intermediária de *experimentação*, para a qual contribuem tanto a realidade interna quanto à vida externa. Ele explica:

Trata-se de uma área não questionada, pois nenhuma reivindicação é feita em seu nome, salvo a de que ela possa existir como um lugar de descanso para o indivíduo permanentemente engajado na tarefa humana de manter as realidades interna e externa separadas, e ao mesmo tempo inter-relacionadas (2000, p.318)

Inicialmente, esse estado intermediário existe entre a incapacidade do bebê de reconhecer e aceitar a realidade e sua crescente capacidade em fazê-lo. Entretanto, Winnicott observa que esse contato efetivo com a realidade não existe, ele é fruto da ilusão propiciada pela mãe. A realidade e os objetos externos estão irremediavelmente separados do mundo subjetivo e a única ponte possível é estabelecida pela ilusão. Esse autor acredita que, se a criança não for capaz de “criar” o mundo, esse não terá significado para ela.

Na passagem da dependência absoluta à fase de dependência relativa, rumo à independência, a ilusão de onipotência vai sendo dissolvida, mas a ilusão não é destruída, pois os objetos de relacionamento do bebê ainda são subjetivamente percebidos. Assim sendo, nesse período, o lactente ingressa na experiência transicional, na qual comumente irá eleger um objeto apresentado pela mãe (uma fralda, um travesseirinho, um ursinho de pelúcia etc.), que funcionará como “objeto transicional”. Esse objeto vai se localizar na zona intermediária na separação entre a mãe e o bebê e vai permitir que ele tolere a angústia de separação e ausência da mãe, uma vez que esse objeto é, ao mesmo tempo, parte da mãe e parte do bebê. Entretanto, Winnicott observa que, se houver afastamento da mãe além do tolerável pelo bebê, o objeto subjetivo, cuja existência depende da eficácia do objeto externo, é perdido, o mesmo acontecendo, nesse caso, ao “objeto transicional”. Essa perda implica perda de capacidades e funções do próprio bebê, a exemplo da própria criatividade originária. Porém, se a ilusão for mantida e tudo sair bem no “processo de maturação”, o “objeto transicional” será esquecido, nem perdido nem pranteado, mas gradativamente descateixizado, simplesmente cairá no limbo – o que caracteriza o desenvolvimento de interesses da criança pela cultura. Ao se adiantar na inserção social (escola, clube, afiliação religiosa etc.) e, conseqüentemente, na simbologia cultural, a criança substitui o objeto pelo “espaço transicional”, que corresponde ao das criações humanas: arte, religião, filosofia e também o trabalho científico produtivo. Esse “espaço

transicional”, também chamado de “potencial” e ainda “área de ilusão”, é evidenciado na teoria winnicottiana como indispensável não só ao “processo de maturação”, mas, ao longo de toda a vida subjetiva do indivíduo, visto que esse, como assinala Guimarães,

Necessita de um campo imaginário que funcione como espaço de mediação entre o mundo interno e a realidade externa, em função das tensões e dos paradoxos que implicam o existir humano (...), esse campo imaginário funcionaria como um campo residual, de suporte, “digestão” e administração subjetiva (2001, p39).

Ainda nessa fase inicial, com o amadurecimento do bebê, a ilusão de onipotência é ultrapassada, mas a ilusão básica se mantém. Com o tempo, surgirá na criança a compreensão intelectual de que a existência do mundo é anterior e independente dela, contudo, não desaparecendo o sentimento de que o mundo foi criado pessoalmente e que pode continuar a ser criado.

A ilusão de onipotência se transforma gradativamente na capacidade de “acreditar em...”. Winnicott assinala que a crença na realidade é que possibilita a posterior constatação intelectual da existência da realidade externa. Ao contrário, se o ambiente fracassa em fornecer cuidados confiáveis, o bebê é sistematicamente confrontado com algo para o qual não está preparado e tem interrompida a sua continuidade de ser. Nos casos em que a ilusão básica não é experienciada e a capacidade para ilusão não se estabelece, a cisão essencial (interno x externo) se torna significativa (patológica), de forma que o verdadeiro *self* se retrai e isola e o falso *self* se encarrega de manter contato com a realidade externa e lidar com a ameaça que dela advém, numa tentativa de proteger o verdadeiro *self* de nunca mais ser ferido. Desprovido da ilusão básica, o verdadeiro *self* não se dispõe à experiência, o que priva o indivíduo de um *estar-no-mundo* autêntico.

Embora Winnicott não tenha se interessado pela religião como tema, os acenos que lhe faz visam colocá-la entre os múltiplos fenômenos transicionais do mundo adulto. Sendo assim, podemos identificar a religião, e também Deus, como objeto transicional ilusório a partir do modelo winnicottiano. Contudo, não se trata de perceber Deus como um ursinho de pelúcia agigantado, ao modo do “pai todo-poderoso” a quem se refere a psicanálise freudiana, mas como observa Aletti: *si riferisce al processo psichico attraverso cui una certa rappresentazione di Dio si è formata ed è usata dal soggetto, processo assunto come*

*analogo a quello della formazione degli oggetti transizionali dell'infanzia*¹² (2004, p.19). Portanto, o que interessa à psicologia não são os conteúdos religiosos, mas os percursos e processos do homem frente à religião, ou seja, o que há de psíquico na religião. Esse autor observa que o modelo de ilusão proposto por Winnicott vem sendo largamente utilizado pelos psicólogos “da religião”, embora não isento de pontos críticos e problemáticos continuamente debatidos por especialistas, em relação ao conteúdo, à metodologia e à epistemologia. No entanto, não iremos nos reportar a essa diferença de avaliações. Interessa-nos aqui a compreensão de alguns desses especialistas, para os quais o modelo de ilusão permite a plena valorização da função da religião para o psiquismo humano. A citação seguinte nos aponta essa perspectiva:

*Se “illudersi” significa “giocare” con la realtà così come essa si offre al soggetto attraverso i filtri della creatività e dell’investimento personale, ed è funzione pregnante dello psichismo (Aletti, 2004, p.21), anche l’“illusione” religiosa è parte integrante del fatto di essere umani, autenticamente umani nella nostra capacità di creare realtà non visibili ma significative, che possano contenere il nostro potenziale di espansione immaginativa al di là dei confini sensoriali (Rizzuto, citada por Aletti, idem)*¹³.

Nesse contexto, portanto, a ilusão não contradiz a realidade; ao contrário, diz Aletti: *l’illusione si presenta come ambito germinativo, momento basilare del processo di costituzione della realtà interna ed esterna (idem, p.23)*. Este autor assinala que para Winnicott nossas ilusões são nossas iluminações. A ilusão não é um erro e, também, não é uma verdade, mas *il luogo di emergenza del vero* (o lugar de emergência do verdadeiro), porta aberta de um percurso.

Em uma apreciação geral dos recortes que fizemos da teoria winnicottiana, finalizamos marcando que as experiências ocorridas ao longo do “processo de maturação” infantil têm repercussão e se “repetem” por toda a vida do indivíduo. O “holding” que se estabelece na mais tenra infância requer ser “atualizado” ante as vicissitudes da realidade, nos momentos em que o adulto precisa “de colo”, “sustentação”. Winnicott observa que o trânsito entre os estados de dependência e independência não se encerra na infância. Ele

¹² *Refere-se ao processo psíquico mediante o qual uma certa representação de Deus se formou e é usada pelo sujeito, processo assumido como análogo ao da formação de objetos transicionais na infância.*

¹³ *Se “iludir-se” significa “brincar” com a realidade assim como ela se oferece ao sujeito através dos filtros da criatividade e do investimento pessoal, e é função impregnante do psiquismo, também a “ilusão” religiosa é parte integrante do fato de sermos humanos, autenticamente humanos em nossa capacidade de criar realidades não visíveis mas significativas, que podem conter nosso potencial de expansão imaginativa para além dos limites sensoriais.*

diz: *no decorrer do desenvolvimento o indivíduo transita da dependência para a independência; e o indivíduo sadio conserva a capacidade de transitar livremente de um estado a outro* (1997, p.132). A esse respeito Campos assinala a existência de um movimento de “retorno” que fazemos ao “ambiente familiar” como em busca de “reabastecimento”. Em seus dizeres: *se o holding de algum modo nos estruturou, o retorno a ele nos reabastece* (2005, p.70). E esse retorno é possível nas relações sociais que estabelecemos, o que Winnicott vai chamar de “manejo social”, ou seja, são aquelas relações que contendo os mesmos componentes do “holding” são capazes de “atualizá-lo” e fazem com que o indivíduo se sinta igualmente cuidado pelo ambiente. Empregaremos ainda o termo “suporte social” como sinônimo desse outro, sendo esse oriundo da psicologia social e da saúde coletiva. Campos entende que o “suporte” se estabelece em *as relações interpessoais, grupais ou comunitárias que emprestam ao indivíduo um sentimento de proteção e apoio capaz de propiciar bem-estar psicológico e redução do estresse* (*idem*, p.75). Entendemos que o estresse encontra sua causa nas crises ou situações de vida que ameaçam a integridade física e psicológica do indivíduo. Entrementes, o “manejo” ou “suporte” social visa não a combater os agentes estressantes, mas a oferecer subsídios para uma nova percepção acerca desses e formas autênticas de enfrentá-los.

Somente um “ambiente favorável” permite o “processo de maturação” e de crescimento na confiança, que estão na base da possibilidade de “acreditar em...” e, ao mesmo tempo, da “capacidade de ficar sozinho”. Aletti nos diz a esse respeito: *è solo in continuità con l'esperienza preverbale della "attendibilità umana" colta nel sentirsi abbracciato che il bambino sarà in grado di accostarsi al concetto di "braccia eterne" di Dio*¹⁴. Percebemos na relação entre os pretos-velhos e os crentes na umbanda esta possibilidade de estruturar e reestruturar a subjetividade a partir do “holding” apoiado na ilusão originária.

A partir do diálogo com esses autores, o segundo capítulo apresentará uma caracterização histórica da umbanda, a partir da produção no Brasil de autores das ciências sociais e, ainda, o cosmos da umbanda. Já o terceiro capítulo abordará a pesquisa de campo propriamente dita, fornecerá a etnografia de uma “gira de pretos-velhos” e a apresentação

¹⁴ *É só na continuidade com a experiência pré-verbal da “confiabilidade humana” colhida no sentir-se abraçado que a criança estará em condição de aproximar-se do conceito de “braços eternos” de Deus.*

de dados, juntamente com a discussão com os autores. No quarto capítulo, serão apresentadas as considerações finais.

2-

A umbanda

2.1-

A umbanda: um enquadre histórico-crítico

Antes de falarmos propriamente da umbanda, é necessário situar o tema em meio aos estudos acadêmicos produzidos no Brasil sobre as religiões de matriz africana em geral produzidos no Brasil. Dessa forma, será possível obter um panorama da constituição dessa que é a mais jovem dentre as religiões afro-brasileiras (com menos de um século) e esclarecer por que foi relegada a segundo plano por alguns estudiosos brasileiros. Não se trata de uma densa revisão bibliográfica acerca do tema, mas, sim, de recortes que fizemos das obras que julgamos importantes para a compreensão do que nos propusemos a estudar. Visitamos os autores pioneiros, ou clássicos: Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édison Carneiro e Roger Bastide, que produziram seus trabalhos nas primeiras cinco décadas do século passado; passando, em seguida, a trabalhos mais recentes e pontuais sobre a umbanda produzidos nas décadas de 1970, 1980 e 1990, por Renato Ortiz, Diana Brown e Lísias Negrão. Ainda está entre os autores que escolhemos Beatriz Dantas que, embora não tenha a umbanda como tema como esses últimos, nos traz importante contribuição para pensar o lugar que ela ocupa no campo religioso brasileiro.

É mister pontuar que o interesse pelo negro e sua cultura por parte dos primeiros estudiosos não é produto de um encantamento, mas sim da busca de um entendimento acerca desse que agora não é mais escravo, mas “cidadão”, que tem um novo lugar na sociedade e, por isso, torna-se uma ameaça ao branco, o que se expressa nos dizeres de Nina Rodrigues: *A escravidão se extinguiu, o negro é um cidadão como qualquer outro, e entregue a si poderia suplantar ou dominar o branco* (1977, p.4). A monografia de Nina Rodrigues¹, *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, publicada em 1900, foi dirigida à comunidade internacional. A discussão a que se propôs abordava a inferioridade do negro

¹ É indiscutível o pioneirismo do médico-legista Raymundo Nina Rodrigues nos estudos das religiões afro-africanas, em particular o candomblé. Antes mesmo da publicação de sua monografia dedicada à Société Médico-psychologique de Paris em 1900, já havia publicado parceladamente e em língua portuguesa o texto numa revista brasileira quatro anos antes (cf. Augras, 2000b, p. 48).

como “raça” e pretendia justificar por isso os atrasos da sociedade brasileira em relação à europeia que não sofreu influências do negro.

Foram os candomblés de Salvador nos fins do século XIX que Nina Rodrigues toma como campo de pesquisa. Esse campo era privilegiado para o estudo do negro, já que se caracterizava em espaços de moradia, reunião e vivências culturais e religiosas dele. Não podemos falar da origem dos candomblés a não ser num campo de probabilidades. Assim sendo, os primeiros candomblés da Bahia remetem as suas fundações a meados do século XIX. Os candomblés se caracterizavam por uma tentativa de reinventar a África no Brasil (uma África mítica). Desde o espaço físico à utilização do tempo, nos candomblés se resgataram (e criaram) famílias e povos, tradições, costumes e línguas, antepassados e deuses, e o culto desses últimos é o cerne dessa tradição.

Três a cinco milhões de negros foram trazidos para o Brasil com o tráfico negreiro. Parte deles era provinda da Nigéria, Níger, Benin, Gana... e outros, os bantos, de Angola, Congo, Moçambique, Zâmbia ... Os candomblés dividiram-se em “nações” que se estabeleciam no agrupamento de etnias com línguas e costumes comuns, fazendo assim uma bricolagem afro-africana. Entre elas, Nina Rodrigues e seus seguidores privilegiaram a tradição “gêge-nagô²”, criando uma hegemonia que só foi questionada na década de 1980³.

Para Nina Rodrigues (1935), o negro, pela própria inferioridade de sua raça, não teria capacidade de alcançar as elevadas abstrações do monoteísmo. A conversão ao catolicismo por parte desse não passava de “justaposição de exterioridades”, uma “adaptação fetichista ao catolicismo”. Por isso, apontava o empreendimento catequético como “ilusão”. Buscava demonstrar que o fetichismo africano dominava as práticas religiosas de negros crioulos e mestiços na Bahia, atraindo mesmo “brancos” e mulatos”. Ainda assinala (1977) a extraordinária resistência e a vitalidade destas crenças negras, apesar dos preconceitos e perseguições.

As obras de Nina Rodrigues inauguram com maestria os estudos nesta área, embora tenha aceitado sem discutir a perspectiva evolucionista e racista de sua época. Além destas duas grandes obras, ele ainda nos deixa algumas outras publicações de menor porte.

² Apresentaremos esta grafia somente quando apresentada pelos autores, optamos por usar a grafia “jeje-nagô”.

³ Beatriz Góis Dantas, no ano 1982, defende na Unicamp a sua dissertação de mestrado, que questiona a hegemonia religiosa do modelo (jeje) nagô. Aponta este fato como uma articulação do grupo dominante em relação aos demais.

Seguindo os passos de Nina Rodrigues, o seu colega de trabalho Arthur Ramos dedica-se aos estudos do negro. No entanto, esse autor coloca a discussão de seu predecessor em termos culturais e não mais raciais:

Não endosso absolutamente, como várias vezes tenho repetido, os postulados de inferioridade do negro e da sua incapacidade de civilização. Essas representações collectivas existem em qualquer grupo social atrasado em cultura. É uma consequência do pensamento magico e pre-logico, independente da questões anthropologico-racial (1988, p.23).

Outro passo adiante de Nina Rodrigues é que Arthur Ramos estende o alcance de sua pesquisa. Diz em *O negro brasileiro*:

O presente trabalho é o primeiro resultado de um largo inquérito procedido diretamente nos candomblés da Bahia, nas “macumbas” do Rio de Janeiro e nos “catimbós” de alguns Estados do Nordeste, sobre as formas elementares do sentimento religioso de origem negra no Brasil (1988, p. 22).

Arthur Ramos também elege a tradição “gêge-nagô” como referência. Isso fica nitidamente marcado em sua obra, quando, nos capítulos referentes a essa, fala em religião, enquanto nos demais aponta tal tradição como culto (seita). Este autor nos oferece um extenso texto etnográfico com informações acerca do panteão de algumas cerimônias, da hierarquia, da diversidade religiosa entre os negros etc.

Estudando os cultos de procedência banta que estavam concentrados no Sudeste do país, Arthur Ramos classifica-os como contraparte dos candomblés baianos. Isso por julgar que eles apresentam uma ritualística “empobrecida”, sendo quase que absorvidos por outros sistemas religiosos “mais sofisticados”. O autor considerava quase inexistente a independência desses cultos: *No entanto, elles existem deturpados e transformados nos candomblés e nas macumbas de vários pontos do Brasil, quasi irreconhecíveis pela obra rápida de symbiose das espécies mytichas (idem, p.76).* Nina Rodrigues já acenava para a dificuldade em encontrar elementos propriamente bantos entre os negros, o que enuncia taxativamente: *eu procurei em vão, entre os afro-baianos idéias religiosas, pertencentes aos negros bantus (citado por Ramos, 1988, p.76).* Arthur Ramos, entretanto, encontra, em literatura internacional⁴ sobre os povos de Angola e Congo, informações de que esses povos têm um verdadeiro culto aos antepassados e espíritos, o que ele entende como causa de os cultos bantos terem se fundido às práticas do espiritismo. Observa que *Em algumas*

⁴ Faz referência aos estudos realizados por Chatelein em Angola e E. Taylor no Congo, respectivamente notas de rodapé 22 e 23 da p. 83.

macumbas cariocas, as sacerdotizas do culto são mesmo chamadas mediuns (medias, dizem os negros) e o ritual é o processo clássico de evocação dos espíritos (idem, p. 83).

O sincretismo sinalizado por Arthur Ramos constitui-se de uma “*curiosa mescla*”; primeiro, os vários cultos africanos que se amalgamaram entre si; depois, com as religiões brancas: o catolicismo e o espiritismo e, por fim, com elementos ameríndios, aparecendo ainda vultos do folclore europeu. As culturas mais adiantadas eram absorvidas pelas mais atrasadas. Esse autor faz uma classificação em ordem crescente desse sincretismo (que entende como degradação): ocupa o primeiro lugar o modelo “*gêge-nagô*” e o último, “*gêge-nagô-musulmi-bantu-caboclo-espírita-católico*”. E ainda diz que *É esta última modalidade que predomina no Brasil, entre as classes atrasadas – negros, mestiços e brancos – da população (idem, p. 127)*. É nessa que incontestemente está situada a “*macumba carioca*”. Observamos que o termo “*macumba*” (de tradução imprecisa, sendo, por vezes, identificado como um instrumento de percussão), desde cedo se tornou genérico das mais variadas formas de cultos negros, exceto os candomblés jeje-nagô, e comumente se lhe atribui um sentido pejorativo.

Os termos *quimbanda, umbanda e embanda* (do mesmo radical *mbanda*) tão comuns hoje como designativos desses cultos, foram registrados por Arthur Ramos como variações de um mesmo título sacerdotal entre os povos de Angola, significando o feiticeiro, o curandeiro, o evocador dos espíritos, o que dirige as cerimônias (*idem, p. 88 e 94*). Nas “*macumbas cariocas*”, esses termos aparecem com significações ampliadas: tanto pode ser o curandeiro quanto arte, lugar de culto ou processo ritual. Falam ainda em “*linha de umbanda*” no sentido de prática religiosa; alguns apresentaram como “*nação*” e outros, como um espírito poderoso da “*nação*” umbanda. O autor põe-se então a traçar linhas de diferenciação entre a macumba e o candomblé. Refere-se primeiramente à simplicidade do culto: *o chefe de macumba ou Umbanda é chamado também ‘pae do terreiro’ por influência nagô. Mas o ritual é de uma extrema simplicidade, em paralelo com a complexidade da liturgia gêge-nagô (idem, p.94)*. Pontuamos que esta simplicidade é entendida como simplificação – uma progressiva “*desafricanização*” da bruxaria – nos termos de Fernando Ortiz⁵, passando mesmo ao lugar de folclore. Esse autor igualmente assinala que *Os terreiros também são toscos e simples, sem aquela theoria de corredores e*

⁵ Citado por Ramos, *idem*, p.130.

compartimentos dos terreiros gêge-yorubanos (idem, p.94). Isso aponta para um esvaziamento da dimensão social em detrimento das práticas rituais mágico-fetichistas individualizadas. Observa ainda que os terreiros *Quasi sempre tomam o nome do santo protector ou do espírito familiar que é evocado sucessivamente por várias gerações de paes de santo (idem)*; o que denota a expressividade do sincretismo nesses cultos.

Foi no terreiro de Honorato⁶, situado à época no alto de um morro de Niterói (RJ), que Arthur Ramos realiza parte de suas observações. Esse terreiro era dedicado a Ogum Megê⁷; para o autor, em consequência do sincretismo “gêge-nagô”: *Mas não é o fetiche de Ogum que está lá, como aconteceria num pegi yorubano*⁸. *É o seu correspondente catholico, que no Rio (...) é S. Jorge (idem, p. 96).* Arthur Ramos ainda pontua:

O que caracteriza, porém, a macumba de influencia bantu, não é o santo protector, mas um espírito familiar que, desde tempos immemoriaes, surge invariavelmente, encarnando-se no Umbanda (...). No terreiro do Honorato, esse espírito é o Pae Joaquim⁹ (...). É ele quem, após os cânticos iniciaes ao santo protector, dá início aos trabalhos (idem).

E relata o registro que fez da presença de “Pae Joaquim” no terreiro de Honorato:

À sua passagem, todos se curvam e lhe pedem a bênção. Elle vae abraçando velhos conhecidos. Como se tivesse chegando de uma longa viagem. Interroga pelo estado de saúde de cada um, dá conselhos, resolve dificuldades, exactamente como em Angola, os espíritos familiares, como vimos, intervinham nas tricas e negócios domésticos para resolvê-los com conselhos avisados (idem, p. 99).

Há uma infinidade de santos e espíritos cultuados em falanges, esses de procedência igualmente múltipla, pertencentes a várias “nações” ou “linhas”:

Há a linha da Costa, linha de Umbanda e de Quimbanda (termos estes já de significação translata), linha de Mina, de Cambinda, do Congo, linha do Mar, linha cruzada (união de duas ou mais linhas), etc. (idem, p. 96s).

Quanto mais poderoso é o sacerdote maior o número de linhas em que trabalha¹⁰. No terreiro de Honorato, as filhas e os filhos de santo são também chamados médiuns, por influência do espiritismo. Arthur Ramos, como vimos, já havia registrado noutras

⁶ Importante personagem na constituição da umbanda no Rio de Janeiro.

⁷ Orixá da Guerra, cultuado nos terreiros “gêge-nagô”.

⁸ Referente a etnia yorubá dos povos da Nigéria, Niger etc, que aqui ficaram conhecidos por nagôs.

⁹ Trata-se de um dos mais aclamados pretos-velhos cultuados na umbanda até os dias atuais. É também a este preto-velho que vem sendo destinado o culto no túmulo de José Joaquim de Almeida no cemitério São João Baptista, zona sul do Rio de Janeiro, a partir da associação feita entre a estátua em bronze sobre o túmulo e o Pai Joaquim.

¹⁰ Observamos que esta é uma referência válida até hoje para os umbandistas.

“macumbas”. E os cânticos são acompanhados de palmas e instrumentos de percussão. O culto observado pelo autor se dá primeiro com a invocação do santo protetor, seguido da invocação aos espíritos dos antepassados, dos deuses familiares e de outras divindades amigas (*idem*, p. 98).

Arthur Ramos finaliza o seu capítulo dedicado aos cultos de procedência banta falando que existem sim esses cultos, mas, como já havia observado, de difícil identificação, haja vista a simbiose religiosa: *Com efeito, a religião dos negros e mestiços brasileiros, é resultante, como temos afirmado repetidas vezes, de um vasto sincretismo.* Vale-nos ressaltar que, na compreensão de Arthur Ramos, essa “inferioridade” do negro brasileiro (tão bem expressa no sincretismo religioso criado por ele) era passível de superação, sendo que não se tratava de um problema étnico, mas cultural. Ele acreditava que os padrões da sociedade moderna (e racionalista) iriam modificar e substituir os elementos componentes da sua “mentalidade atrasada”.

Outro autor importante entre os pioneiros nos estudos das religiões afro-brasileiras é Edison Carneiro, que concentra seus estudos na cidade de Salvador. Interessado no folclore e na cultura popular, sobretudo, de origem africana, no início dos anos 1930, começa suas observações, registrando neste período seus escritos em forma de artigos e crônicas em jornais locais¹¹ e, mais tarde, escreve em coletâneas e revistas especializadas no Brasil e no exterior. Teve um papel importante no estudo e divulgação do folclore brasileiro, deixando extensa bibliografia. Carneiro marca seu trabalho pela ausência de discussões teóricas explícitas; o que não tira o mérito de suas sóbrias e sensíveis observações etnográficas. De partida, o que o diferencia de seus predecessores é a simpatia com que se propõe a estudar os cultos bantos, como os candomblés de caboclo. Tenta mesmo tirar-lhes da posição de inferioridade a que foram dispostos em estudos anteriores. Contudo, parece não realizar seu intento; ao contrário, incide nos mesmos enganos e preconceitos de seus pares.

Edison Carneiro acredita na superioridade do modelo *jeje-nagô* e que este se expande por todo o país como modelo dominante. Com isto, considera que *A liturgia de influência banta, no Brasil, não difere muito da jeje-nagô, de que é, mesmo, uma imitação servil (1981, p.185).* A cultura banta é mais uma vez tomada como não tendo consistência própria; o que favoreceria sua abertura à obra do sincretismo religioso, como já assinalara

¹¹ Em 1936 escreveu para *O Estado da Bahia* e em 1937 para o *Bahia-Jornal*.

Arthur Ramos. Quanto à influência do catolicismo, por exemplo, Edison Carneiro aponta que os bantos não fazem simplesmente uma associação dos orixás aos santos católicos, o que observa ser geral em todas as religiões negras. Ao contrário, apropriam-se dos símbolos, das crenças e dos personagens dessa tradição como se lhes fossem próprios. Ele diz: *Nos candomblés afro-bantos, notei a presença dos mais altos símbolos do catolicismo, cercados pelo mesmo respeito que lhes dedicam os cristãos de todo o mundo (idem)*. A apropriação desses outros valores lhe afirma a inconsistência mitológica e ritual dos bantos, que entende como degradação (distanciamento das origens).

Os candomblés bantos são os candomblés de caboclo¹², tidos como resultado da fusão da mitologia banta (influenciada pela jeje-nagô e malê) com a mitologia dos “selvagens da América Portuguesa”. Neles, são cultuados os novos orixás, alheios ao panteão africano, vestidos em penas e trazendo nas mãos arcos, flechas e lanças: os caboclos, que se multiplicam e diversificam a cada dia e são apresentados tão poderosos quanto os outros. Edison Carneiro diz que *estes candomblés de caboclo são formas religiosas em franca decomposição (1981, p.136)*. Entende que esses, aceitando essa intromissão de vários elementos estranhos, só tendem a perder a sua precária independência e vitalidade, acreditando que venham a sobreviver tão somente à sombra dos candomblés jeje-nagô.

Sua opinião se agrava a esse respeito quando observa a passagem dos candomblés de caboclo às *sessões de caboclo*, que são marcadas pelo exercício da *medicina mágica* e nas quais se sobrepõe a influência espírita kardecista às demais (ameríndia, africana e católica):

Por isso chamei essas sessões de ponte para a adesão completa ao baixo espiritismo, último cadinho porque passarão as concepções míticas antes de se incorporarem ao inconsciente coletivo da nacionalidade (1981, p.238s).

Embora tenha realizado diversos registros dos cultos bantos: candomblé, capoeira, jongo, samba, festa do boi etc., apontando assim para a presença expressiva dessa cultura em meio à cultura nacional, logo, para a sua importância, Edison Carneiro interpreta, pelos pressupostos da “inconsistência” desse modelo calcado na supremacia jeje-nagô, que todo

¹² Edison Carneiro adota o termo candomblé de caboclo, generalizando a todos os candomblés afro-bantos; por deduzir, na época de suas pesquisas, que existia apenas um candomblé propriamente banto, não-caboclo, que era o candomblé de Santa Bárbara, chefiado por Manuel Bernardino da Paixão, no Bate-Folha (1981, 133).

esse complexo cultural está fadado ao fim: será definitivamente desarticulado pela cultura (nacional) dominante e anonimamente incorporado à coletividade.

A partir das observações feitas pelos intelectuais baianos¹³, nas quais os cultos bantos são apresentados, nos dizeres de Arthur Ramos, como de uma “mythologia pauperrima”, comparando-se aos candomblés jeje-nagô, o sociólogo francês Roger Bastide, um dos principais estudiosos das religiões afro-brasileiras, propõe outras interpretações, embora não vá desconsiderar o juízo emitido pelos que lhe antecederam.

As religiões africanas no Brasil, para Bastide (1971), moldaram-se sob os efeitos das mudanças da sociedade brasileira, em particular no regime escravocrata e na ascensão do capitalismo nos centros urbanos. É a partir das diferenças sociais entre as capitais do Nordeste e do Sudeste brasileiro que Bastide lança seus pressupostos teóricos. Para esse autor, as capitais litorâneas do Nordeste (principalmente Recife, Salvador e São Luís) apresentavam um modo de vida mais provinciano, em que os valores tradicionais e comunitários prevaleciam, ou seja, aquilo em que ele acreditava mais próximo das terras africanas de onde provinham os negros. Entende que, por isso, nos candomblés nordestinos, os negros puderam ser mais fidedignos à conserva cultural africana. Já, nas capitais do Sudeste (principalmente Rio de Janeiro e São Paulo), que sofreram rápido processo de urbanização a partir do final do século XIX, com a proliferação das indústrias, sobretudo, após o fim do regime escravocrata, o negro encontrava-se sem lugar, sem amparo, sem estrutura. Bastide comenta a respeito da situação deles à época:

Formaram uma espécie de subproletariado¹⁴ e o desenvolvimento da urbanização, que destruiu os antigos valores tradicionais sem lhes propiciar um novo sistema de valores em substituição, para eles se traduziu apenas numa intensificação do processo de desagregação social. (1971, p. 406).

A cidade, portanto, ganha na obra de Bastide lugar especial¹⁵, seja como espaço de preservação ou de desagregação sócio-cultural, e é a partir das influências dessas que podemos diferenciar e falar das religiões afro-brasileiras. Para Bastide, suplanta-se a solidariedade de cor em nome de uma solidariedade em termos das condições sociais: a

¹³ Nina Rodrigues é natural do Estado do Maranhão, contudo foi na Bahia que teve sua formação acadêmica e desenvolveu suas pesquisas, escritos e trabalhos.

¹⁴ Os negros foram preteridos na concorrência econômica pelo branco pobre e pelo imigrante

¹⁵ Observamos que seus antecessores já haviam sinalizado para as religiões afro-brasileiras como “fenômenos urbanos”, embora sem nenhuma análise mais profunda (ou sociológica).

miséria, a adaptação ao mundo novo, o desamparo (*idem*): *A macumba reflete esse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade (idem)*. Ele busca, então, fazer uma diferenciação entre macumba e umbanda, explicando a correspondência de cada uma dessas à situação sócio-econômica do povo brasileiro:

A macumba é a expressão daquilo que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais: o espiritismo de umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa” (idem, p.407).

Pontuamos que, até os dias de hoje, é muito imprecisa esta diferenciação entre macumba (organizada) e umbanda. Bastide acreditava que, nos candomblés, o sagrado se sobrepunha às outras esferas sociais, enquanto, na macumba, os interesses individuais eram determinantes. Por isso, a religião (candomblé) teria se esfacelado em magia (macumba): *“A macumba do Rio se desnatura, por conseguinte, cada vez mais: acaba perdendo todo caráter religioso, para terminar em espetáculos ou se prolongar em pura ‘magia negra’” (idem, p. 411).*

Essa degradação apontada por Bastide aparece em sua obra em dois sentidos diferentes: *degradação cultural*, onde ele entende que *é um empobrecimento geral e progressivo da África o que constitui a primeira desorganização [da qual os bantus seriam as principais vítimas] (idem, p. 414)*, idéia que já se encontrava presente nos seus antecessores; e a *social*, que aponta como o fenômeno mais amplo, que atinge não somente os negros como ainda outros estratos da população em certas circunstâncias históricas e geográficas: *Trata-se do relaxamento da solidariedade entre os homens, do enfraquecimento dos laços de comunhão ou de comunidade, do isolamento dos indivíduos no interior desses setores (idem)*. Por isso, diferencia o candomblé da macumba, numa perspectiva de ruptura radical, ainda que entenda essas diferenças como produto das condições sócio-culturais (e econômicas) próprias de cada região:

O candomblé era e permanece em meio de um controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até freqüentemente, o assassinato (idem).

Vale comentar que, encantado com os candomblés “apolíneos” do Nordeste, Bastide relega a macumba ao lugar de culto “dionisíaco” (caótico). O autor destaca que o que é posto em evidência nas macumbas do Sudeste é a eficiência do feiticeiro:

Urbano Mendes Falcano cura os doentes, arranja casamentos, ou os impede, a gosto do cliente; procura emprego para os grevistas e indica os números que vão ganhar na loteria. O feiticeiro branco Paulino Antonio de Oliveira faz encontrar amantes, reconcilia os casais brigados, costura hérnias, dá remédios para doenças do estômago, do coração e dos dentes (idem, p. 413).

Observamos que a macumba, “nascida” no Rio de Janeiro, logo ganha espaço também nos Estados do Espírito Santo e de São Paulo. Entretanto, por uma observação apressada, Bastide não pôde registrar, na capital paulista, a presença desse movimento em sua forma “organizada”, mas tão somente individual; não lhe dedicando, por isso, nenhum estudo mais atencioso. Finalizando os seus escritos nesta obra acerca da macumba urbana, Bastide a apresenta como produto de um marginalismo social que atinge tanto o branco pobre como o negro, o imigrante fracassado e o que acaba de desembarcar: é entre esses que a macumba tem seus sacerdotes e clientes. Acreditava, no entanto, que esse marginalismo era apenas um momento de transição, devido às rápidas transformações da sociedade brasileira:

Com a proletarização do negro, a assimilação do imigrante, o geral reerguimento do nível de vida das massas, outros fenômenos vão aparecer, de reintegração cultural e social; e nessa reestruturação, o que restou das religiões africanas será por sua vez retomado e reestruturado para dar nascimento ao espiritismo de Umbanda (idem).

Com certeza a obra de Roger Bastide é um marco no referente a esses estudos. Partindo da “tradição intelectual” de seus predecessores, lança novas questões e, sobretudo, novos pressupostos teóricos para a interpretação das religiões afro-brasileiras. Vai além do *Evolucionismo* proposto por Nina Rodrigues e do *Culturalismo* partilhado por Arthur Ramos e Edison Carneiro. Propõe uma análise sociológica sem dispensar a análise antropológica, sugerindo assim uma análise da relação entre infra e superestrutura daquilo que aponta no clássico *As Religiões africanas no Brasil* como causa e ordenação dessas formas religiosas, ou seja, o tráfico negreiro, o término da escravidão e o desenvolvimento industrial da região sudeste.

Segue a Roger Bastide seu discípulo Renato Ortiz, que defende em Paris, no ano de 1975, sob orientação daquele, a sua tese de doutorado na qual se ocupou da umbanda (no

Rio de Janeiro e São Paulo): como essa se integrou e se legitimou no seio da sociedade brasileira.

Bastide, como falamos acima, já havia introduzido a necessidade de uma análise sociológica somada à análise antropológica. Observa que os resultados da aculturação, assimilação, sincretismo são fenômenos de cunho cultural, entretanto *estes fatos incontestáveis dependem em última instância das situações nas quais o contato se efetua: com esta nova variável, as situações sociológicas de contato, a sociologia vai romper com o círculo encantado do culturalismo*¹⁶. A partir disso, Ortiz assinala que só é possível um estudo do processo de mudança cultural referente à umbanda se for situado no quadro de transformação da sociedade global. O autor compartilha da opinião de Bastide de que o candomblé baseia-se numa solidariedade de cor, enquanto a umbanda é um esforço da comunidade negra e mulata para se dar um cosmo simbólico coerente diante da incoerência da sociedade:

No entanto o momento de desagregação social é substituído por um outro, o da consolidação da sociedade de classes; aparece assim um movimento de reinterpretação das práticas africanas, o que é afro-brasileiro torna-se negro-brasileiro, integrado numa sociedade de classes, com todas as contradições que esta carrega em seu bojo (idem, p. 30).

Mas discorda da análise de Bastide de que a umbanda seria uma religião negra, produto da integração do “homem de cor” na sociedade brasileira. Não vai negar a influência do negro, mas vai apontar a umbanda como religião nacional; haja vista os esforços dos “chefes das tendas” para a constituição de uma síntese umbandística (embranquecida, refletida, coerente das diversas religiões que se afrontam no Brasil) e, em afirmar a brasilidade da umbanda (como reflexo da sociedade global brasileira):

A formação da umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social corresponde um desenvolvimento larvar da religião, enquanto que ao da nova ordem social corresponde a organização da nova religião(...). O nascimento da umbanda deve ser apreendido nesse movimento de transformação global da cidade (idem, p. 32).

Ortiz observa que a década de 1930, época de grandes transformações sociais (e políticas) no cenário nacional, é também o período de consolidação da religião umbandística, fato que reforça seus pressupostos. Para compreendermos o nascimento da

¹⁶ Citado por Ortiz, 1999, p. 13.

umbanda como religião, Ortiz sugere a sua análise no quadro dinâmico de um duplo movimento: primeiro, o embranquecimento das religiões afro-brasileiras, segundo, o empretecimento de algumas práticas espíritas. Esse embranquecimento é entendido no mesmo sentido proposto por Bastide, ou seja, como forma do negro ascender individualmente na estrutura social, precisando, portanto, aceitar os valores do branco e renegar os dos negros. Por outro lado, esse empretecimento refere-se ao movimento de uma camada social branca em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras (*idem*, p.33s).

O processo de embranquecimento, observa Ortiz, *não se traduz unicamente pela presença do catolicismo e do espiritismo; o imigrante branco, próximo do negro, vai penetrar o universo afro-brasileiro, e apoderar-se muitas vezes da chefia do culto* (*idem*, p.39). Já o processo de empretecimento se marca por alguns casos isolados. Foram alguns espíritas que receberam espíritos da “macumba” (também identificada como baixo-espiritismo) em mesas kardecistas, nas quais esses espíritos foram recusados, de modo que esses médiuns iniciaram cultos próprios, a exemplo de Benjamin Figueiredo, que recebe o Caboclo Mirim e funda, em 1924, a Tenda Espírita Mirim, no Rio de Janeiro e Zélio de Moraes¹⁷, que recebe o Caboclo das Sete Encruzilhadas e funda, em 1908, a tenda Espírita N. Sra. Da Piedade, em São Gonçalo; havendo ainda tantos outros exemplos Brasil afora.

É importante esclarecermos que Ortiz faz uma diferenciação entre empretecimento e enegrecimento. O primeiro trata-se de uma aceitação do fato social negro, e não de uma valorização das tradições afro-brasileiras. Tanto que, nesses casos, embora as entidades sejam de proveniência negra e mestiça, lhes são dadas novas roupagens – e os elementos próprios das religiões afro-brasileiras são rejeitados. O enegrecimento diz respeito ao que o negro traz de característico de uma África pré-colonial.

Ortiz assinala a presença dos (pseudo) intelectuais que se dedicaram a fundamentar a religião umbandística, geralmente brancos e mulatos de “alma branca” (mesmo de altos estratos sociais, sobretudo militares), que, com esse embranquecimento e racionalidade, conquistaram um lugar diferenciado na sociedade (a aceitação dessa). Já, em 1936, Nicolau Rodrigues¹⁸ constata a presença difusa dessa religião Umbanda, que aceitava os espíritos de

¹⁷ Em publicações posteriores, esse médium chega mesmo a ser apontado como pioneiro da umbanda. Cf. Giumbelli, E. *Zélio de Moraes e a origem da umbanda no Rio de Janeiro*. In: Caminhos da alma, 2002, pp.183-218.

¹⁸ Citado por Ortiz, *idem*, p.49.

caboclos e pretos-velhos, mas que tinha por finalidade *uma ideologia espiritual mais elevada que os estreitos e grosseiros círculos da magia negra* (*idem*, p.213), isto é, das práticas da macumba. De modo que neste processo, os umbandistas vão orgulhosamente identificar umbanda e magia branca. Ortiz ainda observa que a aproximação Umbanda-Estado é importante para a sua aceitação e legitimação, expressa, por exemplo, no reconhecimento oficial das federações. Enfim, diz o autor: *a ideologia umbandística conserva e transforma os elementos culturais afro-brasileiros dentro de uma sociedade moderna; desta forma existe ruptura, esquecimento e reinterpretação dos antigos valores tradicionais* (*idem*, p.212).

O trabalho desempenhado por Renato Ortiz é considerado de grande valor por alguns aspectos específicos, dos quais enumero três: primeiro, por ser um estudo destinado a umbanda propriamente, um dos poucos trabalhos acadêmicos, mesmo contando os dias atuais, dedicados a esse tema. Segundo, por apontar a umbanda não como uma religião de origem negro-africana (banta), mas brasileira, em suas diversas composições de etnia, cor, classe etc., marcada por um esforço intelectual de síntese da multiplicidade do pensamento religioso brasileiro. Finalmente, o terceiro, por mostrar que a umbanda se constitui como religião, nas trocas (explícitas e implícitas) com a sociedade mais ampla, refletindo, em seu bojo, traços dessa num determinado momento social (e histórico), de forma que suas práticas religiosas reproduzem as contradições da sociedade brasileira (urbana).

Ainda nos anos 70, destaca-se entre os estudos sobre as religiões afro-brasileiras a pesquisa realizada pela antropóloga americana Diana Brown que se intitulou *Umbanda, Politics of an Urban Religious Movement*. Seus estudos também investigam a fundação e expansão da umbanda no Rio de Janeiro, cidade que iria apontar como berço da umbanda. Seu foco, numa perspectiva histórica, é como a umbanda participou e se desenvolveu no processo político brasileiro. Essa autora considera que a umbanda surgiu no Rio de Janeiro em meados da década de 20, por iniciativa de um grupo de kardecistas da classe média que começou a incorporar tradições afro-brasileiras em suas práticas religiosas, mas observa que o surgimento dela como religião não é mera obra do sincretismo “afro-kardecista”, que já existia em diversos centros urbanos, desde o final do século XIX. Diana Brown marca, então, o que entende como essencial para o seu surgimento:

A importância da Umbanda reside no fato de que, num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para religiões afro-brasileiras como uma forma de

expressar seus próprios interesses de classe, suas idéias sociais e políticas e seus valores (1985, p.10).

Dentre os iniciadores da umbanda se destaca a figura de Zélio de Moraes, que acredita ter recebido a missão de fundar essa nova religião. O jovem, de então 17 anos, fora acometido de uma paralisia inexplicável e, mais tarde, curado igualmente sem explicação. Em busca de entendimento do que se passara, Zélio busca um centro kardecista. Sentado à mesa na formação da “corrente”¹⁹, sente-se impelido a sair e trazer algo que disse estar faltando. Levanta-se, então, causando desconforto e estranhamento nos médiuns ali presentes. Quando retorna traz consigo uma flor, que põe sobre a mesa. Pouco depois, contido o pequeno tumulto, retomam a sessão. Logo em seguida, vários dos médiuns são possuídos²⁰ por espíritos que se diziam de índios e negros escravos, que foram repreendidos pelo dirigente e convidados a se retirar, ao que Zélio, tomado de uma força estranha, se põe numa discussão calorosa em favor daqueles, questionando por que não eram aceitos, pela cor ou pela classe? O dirigente, vendo que ele, Zélio, também estava possuído, interroga-lhe qual era seu nome, ao que ele responde: *Eu sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, pois para mim não haverá caminhos fechados*. E declara que no dia seguinte, às 20 horas, retornaria à casa (e “cabeça”) de Zélio, para fundar uma nova religião, na qual os espíritos dos índios e escravos poderiam cumprir com sua missão espiritual. Dia e hora marcados, muitos foram à casa de Zélio: dirigentes da Federação Espírita, amigos e familiares, também os incrédulos e curiosos. Na hora marcada, o Caboclo das Sete Encruzilhadas se fez presente, deu as diretrizes de como seriam as sessões e o nome da nova religião que soou algo parecido com “umbanda” tal como ficou conhecida. Naquela mesma noite dedicou-se a cuidar dos enfermos ali presentes. Mais para o fim, outro espírito se faz presente em Zélio, trata-se de Pai Antônio, o seu preto-velho que viera completar as curas²¹.

Essa é a história do nascimento da umbanda no Rio de Janeiro, que a autora denomina “mito de origem”. A eleição de Zélio de Moraes como sujeito-chave de sua

¹⁹ Expressão comum nos centros kardecistas, que se refere a um momento de concentração e oração em que todos ficam de mãos dadas, preparando-se para os trabalhos espirituais.

²⁰ Optamos por usar expressões comuns ao campo de pesquisa, possuído, portanto, se refere ao estado de transe.

²¹ Essa história do nascimento da umbanda é, por assim dizer, de domínio público. Amplamente difundida em produções nativas, sites de umbanda na Internet; tão como a ouvimos de alguns umbandistas com quem tivemos oportunidade de conversar, também tendo sido registrada por Brown (1985).

pesquisa não se relaciona à veracidade ou não de sua história, mas por este ter desempenhado importante papel junto ao seu grupo de amigos e seguidores, na institucionalização da umbanda.

Como já mencionamos, os iniciadores da umbanda e grande camada de seguidores eram pessoas provenientes de setores médios da sociedade: comerciários, profissionais liberais, militares e outros; todos “brancos” e homens; o que se pode notar num apontamento feito por Brown: *Dos 17 homens retratados numa fotografia oficial dos fundadores e principais líderes da umbanda, tirada em 1941, meus informantes identificaram 15 como brancos e apenas dois como mulatos. Nenhum era negro (idem, p.11)*. Os integrantes desse grupo de fundadores, assim como Zélio, eram “kardecistas insatisfeitos” que, em constantes visitas às “macumbas” dos subúrbios e favelas do Rio e Niterói, passaram a preferir esses espíritos àqueles presentes nas mesas kardecistas, que comparados lhe pareciam “estáticos e insípidos”. Ao mesmo tempo, incomodavam-lhes aspectos próprios (leia-se africanos) das “macumbas”, como os sacrifícios animais e a presença dos “exus”, identificados como espíritos diabólicos. Brown observa : *Não é para se espantar, portanto, que a umbanda viesse a expressar as preferências e as aversões dos seus fundadores (idem)*. Nota-se ainda, em sua pesquisa, a partir dos escritos nas Atas do *Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda*, que era nítida a preocupação com a criação de uma umbanda desafricanizada, ou seja, dissociada da cultura africana tida como “primitiva” e “bárbara”. O que pode soar como paradoxal uma vez que dois elementos centrais da umbanda, os caboclos e os pretos-velhos, foram tirados do seio das “macumbas”. Mas a autora aponta que eles aderiam a esses elementos de forma extremamente seletiva, o que podemos perceber em sua fala acerca da preferência dos pretos-velhos:

No entanto, os pretos velhos, celebrados como as presenças africanas mais significativas na Umbanda, são escravos, subjugados e aculturados à vida brasileira, muito embora práticas associadas com africanos não aculturados fossem rejeitadas dessa forma de prática da umbanda (idem).

Diana Brown destaca que a adoção por parte dos kardecistas destes símbolos criados nas “macumbas”, forma religiosa das classes subalternas, sugere um importante paradoxo das relações de classe no Brasil: *em termos espirituais, a classe média não se via suficientemente poderosa para solucionar seus próprios problemas, e voltava-se para a*

maior vitalidade das religiões dos pobres e, conseqüentemente, para a vitalidade das massas (idem, p.12). Também observa que a confluência que, na umbanda, se dá dos símbolos das diversas tradições religiosas propicia aquilo que Gilberto Freyre apontava como a *identidade cultural nacional brasileira (idem).*

A ascensão de Getúlio Vargas ao poder em 1930 e a criação do Estado Novo, marcado pelo firme propósito de uma nacionalização dos interesses econômicos e culturais das várias regiões do país num regime de Estado fortemente centralizado, atraiu os iniciadores e primeiros líderes da umbanda, o que lhe incutiu esse mesmo sentimento de nacionalismo, a preocupação e a tentativa de se caracterizar como a religião nacional. Nos folhetos de época produzidos pelos umbandistas, eram correntes os termos “uma religião brasileira”, “Umbanda, Religião Nacional do Brasil” e similares.

Embora comumente fossem defensores entusiásticos do governo Vargas, os umbandistas não deixaram de ser alvo da perseguição policial destinada às diversas casas de religiões afro-brasileiras, o que na verdade acabou impulsionando-os, no final dos anos 1930, a fundar a primeira federação, a União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB), com o objetivo expresso de proteger os centros e seus afiliados da ação repressora da polícia. A afiliação a essas federações, no entanto, não era expressiva, como até hoje não o é, de modo que a maior parte dos centros de umbanda preferia a autonomia. Contudo, as alianças políticas e acesso à mídia que tinham as federações permitiram-lhes exercer certo grau de influência na umbanda do Rio de Janeiro e na sociedade mais ampla também, uma vez que ajudaram no abrandamento das relações com os não-umbandistas, permitindo que essa sociedade tivesse uma imagem melhor da umbanda.

As federações encontram ainda a dificuldade de não conseguir unificar as práticas religiosas umbandistas. Essas federações sempre pretenderam que houvesse um *corpus* teológico e ritual da umbanda, assim como há no catolicismo e em algumas federações espíritas, a exemplo da FEB – Federação Espírita do Brasil. Diana Brown também cita as competições políticas e rivalidade entre as diversas federações. Em geral, as federações e os centros sempre resistiram a essa tentativa de unificação e centralização:

O fato é que as federações de umbanda continuam a representar interpretações diferentes e conflitantes do ritual e diferentes setores sociais e aí reside, indubitavelmente, uma das fontes do dinamismo, da flexibilidade e do espírito inovador que caracterizam esta religião (idem, p.23).

Diana Brown, em sua pesquisa, menciona a institucionalização e legitimidade da umbanda a partir das articulações políticas das federações, que até mesmo vêm lançar seus próprios candidatos, os quais mais tarde conseguiram chegar aos cargos públicos, a exemplo de Átila Nunes, que foi o primeiro Deputado Estadual umbandista do Estado da Guanabara, atual Rio de Janeiro, e teve ampla vida política. Seu eleitorado sempre foram os umbandistas que, antes de qualquer coisa, votavam nele, por ele também sê-lo. Essa relação da umbanda com o Estado e a vida política de forma geral também ficaria marcada no período da Ditadura Militar, o que veremos em seguida com Lísias Negrão.

A respeito dessa relação, Diana Brown nos diz:

O envolvimento da umbanda na vida política brasileira contemporânea, por conseguinte, não é somente uma fonte de sua crescente legitimidade, mas também uma fonte de dinamismo que marcam sua heterodoxia permanente (idem, p.40).

Essa participação na vida política, no processo eleitoral, foi também importante por modificar um movimento que, em meados dos anos 50, parecia ser um caso típico de separatismo religioso. Diana Brown aponta para duas umbandas: uma nova, caracterizada por branca, distante dos africanismos e própria da classe média; a outra mais próxima das antigas tradições africanas e difundida entre a classe baixa. Nos jogos políticos e de eleitorado, a hostilidade entre elas diminui e os dois diferentes grupos tornam-se próximos *influenciando-se mutuamente, vindo constituir – embora de forma heterodoxa – uma única tradição religiosa, da qual diferentes setores participam, e estão ligados por elos verticais de clientelismo e patronagem (idem, p.41).*

Diana Brown assinala que a estruturação vertical da umbanda e sua formação política não-ideológica ocasionaram uma orientação política fortemente conservadora, mas frisa uma importante contradição: *A despeito de suas estruturas verticais, a umbanda resistiu à unificação, à codificação, à institucionalização, e neste sentido continua sendo uma religião “popular” (idem, p.41).*

Soma-se a essa lista de estudiosos (expressivos) do tema Beatriz Góis Dantas, que, no ano de 1982, defende, na Unicamp-SP, sua dissertação de mestrado em Antropologia Social sob o título de “Vovó Nagô e Papai Branco”. A autora busca, em seu trabalho, compreender como o “modelo nagô” se estabelece dominante no universo das religiões

afro-brasileiras. Seu campo de pesquisa é uma casa de Xangô²² em Laranjeiras, uma pequena cidade no interior de Sergipe. Nessa casa que se auto-identifica e era reconhecida pelos demais como “nagô puro”, Dantas observa aspectos estruturalmente diversos de outros modelos, como alguns candomblés baianos, que eram assinalados sob o mesmo signo – o que lhe remete ao questionamento do que caracteriza esse conceito de pureza nagô.

Os estudos sobre as religiões afro-brasileiras, inaugurado com Nina Rodrigues, privilegiaram a análise dos conteúdos culturais e as especificidades desses conteúdos. Característica importante desses estudos foi a busca das “sobrevivências” africanas nessas formas religiosas. As semelhanças encontradas eram interpretadas como resistência (cultural/ideológica) do negro. Para Dantas, é dessa busca de África que emerge a valorização do modelo nagô. Os estudiosos, partindo dessa perspectiva da resistência cultural, elegem os nagôs como os que melhor mantiveram a conserva cultural africana, de modo que, quando se ocuparam dos outros modelos religiosos, como os candomblés de caboclo, macumba, umbanda etc., tomaram o nagô como ponto de referência e, à medida que esses outros se afastavam desse modelo foram (des) classificados em “degenerados”, “deturpados”, tidos como mais “integrados”. Observa Dantas: *Obviamente integração e resistência passam a ser avaliadas pelo grau de “pureza”, esta definida a partir dos traços culturais encontrados nos terreiros, e tidos como africanos (idem, p.21).*

Essa diferenciação entre resistência (tradicional) e integração (moderno) de certa maneira se traduz na diferenciação entre religião e magia, bem e mal. Conseqüentemente, os “puros” são vistos como cultores de suas tradições, enquanto os “misturados”, como aproveitadores do sagrado e da credulidade alheia. É nessa oposição que reside o esforço dos intelectuais em legitimar o candomblé africano idealizado. Essa busca de legitimação pela África, empreendida pelos intelectuais, não é absorvida pelos nagôs só quanto ao discurso. Por isso, encontramos vários casos, especialmente em Recife e Salvador, de mães e pais de santo, que viajam a África a fim de consolidarem e enriquecerem seus saberes tradicionais. Quanto à disputa de espaço no mercado religioso (de bens simbólicos), Dantas observa:

²² Nome pelo qual são conhecidos os cultos equivalentes aos candomblés baianos, nos estados de Pernambuco, Alagoas e Sergipe.

Essa volta à África poderá ser pensada como um reforço dos sinais diacríticos que vão permitir aos terreiros mais tradicionais marcar melhor suas diferenças em relação aos candomblés de caboclo que, dotados de uma estrutura organizacional muito mais fluida e melhor adaptados às exigências da sociedade moderna, multiplicam-se rapidamente e lhes fazem concorrência (idem, p.204).

Ao mesmo tempo em que a África era exaltada no Nordeste, era negada no Sudeste. Ainda que tais diferenças culturais sejam marcadas pelas particularidades nos modos de inserção social, revelam, segundo Durhan: *manifestações de oposições ou aceitações que implicam em constante reposicionamento dos grupos sociais nas dinâmicas de relações de classes* (citado por Dantas, 1988, p.210). Essas diferenças regionais assinalam as diferentes construções ideológicas das elites do Nordeste e Sudeste. No Nordeste, o negro era visto como “portador de cultura” e, posto neste “gueto cultural”, eram desconsiderados os agentes sociais, suas condições de vida e sua inserção na sociedade mais ampla, sendo transformado em nosso “primitivo interno” e erigido em objeto de ciência. Já o Sudeste, onde o ideal de branqueamento buscado desde o fim do século XIX se formaliza com a entrada dos imigrantes europeus, abre ao negro a possibilidade de ser ele também “branco”, o que percebemos no esforço dos decodificadores da umbanda em livrá-la das influências “negativas” associadas ao passado africano, assim se tornando mais “limpa”, “pura”, “branca”, portanto, apta a ser aceita pela sociedade mais ampla.

A obra de Dantas, marcada de rica e diversa elaboração intelectual, torna-se marco por questionar e, portanto, romper academicamente com a tradição da hegemonia do modelo nagô. Em sua conclusão, fazendo contraponto de seus estudos realizados no interior de Sergipe àqueles realizados ao longo de quase um século, na capital baiana, a autora observa:

A existência de terreiros que definem sua vinculação à África, especialmente à ‘tradição nagô mais pura’ reconhecida pelos demais, invocando um acervo de traços culturais que difere do modelo nagô baiano, indica que a normatização da ‘pureza nagô’, a partir da cristalização efetuada na Bahia, com o concurso dos intelectuais, é, se não arbitrária, pelo menos complicada, quando se pensa a identidade como algo que se constrói no processo de interação social, através de fronteiras estabelecidas pelo grupo, e não como algo dado que se confunde com uma unidade cultural reificada (idem, p.243).

Embora Dantas admita a força simbólica da África para o negro brasileiro, ressalva que a origem não define necessariamente o significado e a função das formas culturais; sendo possível que essas se construam e se signifiquem, tão somente, no processo efetivo da vida social.

Dentre os trabalhos mais recentes sobre as religiões afro-brasileiras, Lísias Negrão defende sua tese de livre docência na Universidade de São Paulo, em 1993, tendo como tema a umbanda (a questão moral, formação e atualidade do campo umbandista em São Paulo). Como o título propõe, Negrão fornece, em seu trabalho, uma visão histórica da umbanda em São Paulo e de sua conformação atual. Busca um entendimento não só da dinâmica interna do campo religioso umbandista, mas também das relações exógenas a esse campo.

Negrão debruça-se sobre a concepção da umbanda na visão do outro; então, faz um vasto levantamento das reações da sociedade hegemônica frente às práticas de rituais africanos, segundo os jornais da época. Nas duas primeiras décadas do século XX, o que o autor observa são tons de denúncia, ironia, deboche e preconceito – a sociedade moderna precisava livrar-se desses que maculavam a sua evolução. Tanto os jornais conservadores como o Estado de São Paulo quanto os da “pequena imprensa” ocupavam-se nas denúncias e exortações contra os negros feiticeiros. Citamos, como exemplo, uma notícia do jornal *A Rolha*, registrada por Negrão (1993, p.26):

Sabemos que nossas vitórias dependem do concurso do povo e da polícia. Do povo, quando ele não é completamente irracional e nos dá ouvidos, pondo-se de atalaia para defender-se dos assaltos que partam de curandeiros, charlatães, feiticeiros ou patrões. De polícia, quando ela, senhora de uma informação ou de uma denúncia, passa a agir para a elucidação da primeira ou a certeza da segunda (A Rolha, 09/04/1918).

Esse período que corresponde ao da República Velha, como assinala Negrão, marcou-se numa atitude hostil e repressiva frente às crenças e práticas mágico-religiosas populares. O autor pontua que, a partir de 1929, no Estado Novo, começam a ser encontrados os terreiros de umbanda, ainda que, até a década de quarenta, registrados sob o disfarce de centros espíritas. Esse autor marca o período de 1929 a 1952 como “tempos heróicos”, ou seja, foi esse o período de grande expansão da religião umbandista na sociedade paulista (tão como na sociedade fluminense). É nele que são criadas as federações e organizam-se os primeiros congressos²³, que criaram conformações teóricas e práticas (rituais) para os centros umbandistas que se estabeleciam. Também começam a circular as primeiras publicações umbandistas: folhetos, jornais e livretos.

²³ O primeiro Congresso Nacional de Umbanda aconteceu em 1941 na cidade do Rio de Janeiro, organizado pela União Espírita de Umbanda do Brasil- UEUB

O período que Negrão vai apontar como da consolidação das federações, da sua institucionalização, abrange de 1953 a 1970. É só a partir de 1953 que essas federações no Estado de São Paulo são registradas legalmente, em cartório, sob designações que incluem a expressão “umbanda”, por exemplo, a Fundação Umbandista de São Paulo – FUESP.

Ainda na década de cinquenta, a CNBB lança a campanha anti-espírita, como sugere Diana Brown²⁴, provavelmente preocupada com o senso do IBGE de 1950 no qual foi registrado um aumento na população de espíritas. No final dessa década, embora não mais vítima da violência do Estado e tendo mesmo conseguido algumas prerrogativas legais, a umbanda ainda se via sob forte contestação, *entre dois fogos cruzados da ortodoxia religiosa e do intelectualismo positivista (idem, p.41)*, segundo Negrão.

O movimento de uma valorização do que é do branco também se evidencia na obra de Negrão. As federações se vêem ante a difícil tarefa de legitimar a umbanda; então, entendem como necessário fugir dos estigmas de sua origem, tentando extirpar de seus rituais tudo aquilo que pudesse ser percebido como primitivo, bárbaro, ou seja, negro. Tomam o catolicismo como modelo ideal, tentando absorver a sua racionalidade institucional e sua moralidade cristã. Como modelo real, tomam o kardecismo, com suas federações de centros e noções de caridade a partir da ótica espírita. Diz o autor:

Para afirmar-se em sua especificidade, a umbanda das federações paradoxalmente conformou-se à imagem e à semelhança de seus detratores. Para fugir à marginalização, internalizou códigos que presidiram a lógica repressiva e excludente (idem).

Nesse período, ainda acontece a revolução de 1964, que não deixará de repercutir sobre a umbanda. Havia uma necessidade do Estado Militar em manipular as classes populares. Sendo inviável junto aos sindicatos e partidos por ele reprimidos, o regime aproxima-se das religiões populares, em especial a umbanda, que, nesse mesmo ano, é incluída no Anuário do IBGE, o que denota o seu reconhecimento como oficial. Ainda nesse ano, no Estado de São Paulo, as festas umbandistas passaram a ser incluídas nos calendários turísticos regionais, a exemplo das festas de Iemanjá. Negrão observa que a atitude da imprensa também se mostra diferente, informativa e analítica, entre neutra e discretamente simpática. A Igreja, por sua vez, inspirada no Concílio Vaticano II, quando dirigida por João XXIII e Paulo VI, apresenta uma intenção de congregar os “irmãos

²⁴ Cf. 1985, p.31.

separados”, incluindo os umbandistas. Cessa o fogo da violência da repressão simbólica. Podemos notar estes dois aspectos em notícia registrada por esse autor:

A umbanda é realmente forte, não pára de crescer. Os católicos já não a hostilizam, sua importância é reconhecida, quase todos a respeitam, ela não é mais uma religião clandestina. Todas as noites, depois que uma campanha toca pela terceira vez, a Ave Maria de Gounod começa a ser suavemente percebida, milhares de pessoas se concentram em tendas e terreiros espalhados por todo o país (idem, p.51).

A década de setenta se marca pela intensificação dos laços políticos da umbanda com os governos revolucionários e com a Igreja, movimento que se estendeu aos cultos afro-brasileiros em geral. Negrão chama atenção para o momento culminante do crescimento da umbanda e candomblé, de 1974 a 1976, com seus terreiros compondo 96,8% do total das unidades religiosas. No entanto, ainda no final dessa década (1977 a 1979), marca-se um refluxo da umbanda e do candomblé, que se estenderá aos dois primeiros anos da década de oitenta. Igualmente são reduzidas as notícias sobre a umbanda. Pontuamos que aqui a Igreja não mantém a mesma amistosidade de antes, agora liderada por João Paulo II, auxiliado para esses assuntos pelo então Cardeal Ratzinger, atual Papa Bento XVI (à época, titular da Congregação para a Doutrina da Fé, antigo Tribunal de Inquirições), Ela se afirma detentora da verdade absoluta sobre as outras religiões, regredindo nos passos ecumênicos trilhados por seus predecessores. A umbanda, nesses anos recentes, voltou a ser alvo da perseguição religiosa, promovida principalmente por parte dos grupos pentecostais, em especial a Igreja Universal do Reino de Deus²⁵.

Já, no final da década de 1980, é notado um pequeno crescimento nos registros de terreiros de umbanda em cartório. Esses aumentos e diminuições no campo umbandista deflagram um montante de articulações políticas tanto no meio endógeno quanto exógeno ao campo religioso do Estado de São Paulo, particularidades as quais não vamos nos ater, haja vista não serem relevantes para o nosso atual trabalho. Observamos ainda que Negrão dividiu pormenorizadamente essa trajetória histórica da umbanda em 12 períodos, dos quais falamos brevemente e sem a mesma precisão, pelo mesmo motivo. Ao final de toda essa trajetória histórica, o autor destaca as mudanças no quadro da religião umbandista, que se denota em quase uma inversão.

²⁵ Cf. Augras (2005) – Umbanda revisitée – Palestra no Colloque Internacional: Roger Bastide: UN BILAN, CAEN, 29/11/05.

A auto imagem da umbanda foi se moldando ao longo desses sessenta anos em que, de forma conduzida, passou do extremamente fragmentado ao relativamente unificado, do predominante negro ao intencionalmente branco, de construção social de quase marginalizados a expressão dos interesses de classes médias(idem, p.92).

O trabalho desse autor, de médio alcance, assim por ele definido, articulou análises macrosociológicas às microsociológicas e buscou compreender a religião nas diversas redes de relações e nas articulações que se fazem no interior dessas, denotando toda a complexidade, inteireza tensa e contradição da umbanda.

Neste capítulo, buscamos demonstrar, em linhas gerais, como, ao longo do século XX, as religiões afro-brasileiras, em especial a umbanda, foram abordadas pelos estudos acadêmicos; o que nos permitiu vislumbrar o lugar social e religioso do negro, nagô e banto no interior de nossa sociedade.

2.2-

O cosmos da umbanda

A umbanda tem como base religiosa o culto aos espíritos. É, na manifestação desses, no corpo de seus adeptos, que se abre a passagem que une o mundo espiritual ao mundo físico, sendo, portanto, a possessão elemento central ao culto.

Essa prática inspirada no candomblé, na qual as divindades vêm gracejar com os seus, rememorando suas mitologias de guerreiro, caçador etc., se esvazia na umbanda. As divindades se metamorfosearam nos espíritos que cavalgam o corpo dos médiuns e vêm assistir a eles. A partir disso, evocarão simplesmente o nome das várias linhas às quais os espíritos pertencem.

Em princípio, quatro gêneros de espíritos compõem o panteão umbandista²⁶ que, segundo Ortiz, podemos agrupá-los em duas categorias: primeira, a dos espíritos de luz, que são os pretos-velhos, os caboclos e as crianças; e a segunda, a dos espíritos das trevas compostas pelos exus. Esse autor nos sugere que essa divisão seja produto da concepção dicotômica de bem e mal assimilada do cristianismo.

Os pretos-velhos representam os antigos escravos das senzalas. Tornam-se presentes sob a forma de velhos alquebrados, cansados com o peso da idade e dos inúmeros trabalhos

²⁶ Observamos que, no quadro atual da umbanda, ainda há uma infinidade de outros gêneros de espíritos; boiadeiros, marinheiros, malandros, ciganos, médicos etc., dos quais não nos ocuparemos por não interessarem a especificidade de nosso trabalho. Cf. Negrão, 1993.

espirituais que prestam (Ortiz fala em fadiga espiritual), de modo que, logo que chegam aos terreiros, lhes são providenciados banquinhos para que descansem. Ainda lhes trazem os cachimbos, por eles tão apreciados, e podem vir a beber café (puro e amargo) ou vinho tinto. Marcam o preto-velho a humildade e a familiaridade com que acolhe a todos os presentes.

Os caboclos são espíritos de nossos antepassados índios, que, como aponta Ortiz, *passaram depois da morte a militar na religião umbandista (idem)*. Essa observação do autor é tangente ao vigor, energia e vitalidade tão expressas na incorporação desses por seus médiuns. Logo que chegam, emitem fortes brados que denotam a sua força e, com os punhos serrados, batem contra o peito em forma de saudação. Os caboclos são altivos, passeiam entre as pessoas numa atitude mesmo de arrogância, são indóceis e rebeldes, são guerreiros, representam o ideal de liberdade.

As crianças manifestadas em seus médiuns apresentam comportamentos de crianças: engatinham, choram, chupam os dedos e falam num linguajar infantil. Dão ao culto uma dimensão de alegria e de folguedo. Representam a pureza e a inocência. Acolhidas com brinquedos e guloseimas, fazem do culto uma agradável algazarra prestigiada por todos. Entretanto, geralmente, as crianças são afastadas dos trabalhos espirituais propriamente ditos, seguindo a idéia de que são crianças (espíritos infantis) e crianças não trabalham. Assim, são chamadas para a “limpeza” do terreiro, ou seja, após trabalhos “pesados” dos quais possam ter restado resíduos maléficos, os umbandistas acreditam que a presença alegre das crianças possa dissipá-los.

Os exus são a contraparte desses outros que representam o *triângulo da umbanda* (Ortiz, *idem*). Esses espíritos são considerados potencialmente perigosos e maléficos, havendo mesmo uma identificação com o demônio cristão. Quando não são classificados como demônios, geralmente são tomados como a mando desses. Apresentam um comportamento agressivo, libidinoso; sua linguagem é repleta de obscenidades, fumam e bebem muito. São tomados como os mais próximos dos humanos (maus, odientos, vaidosos, vingativos, ciumentos, invejosos...), são habitantes da terra como nós. Talvez, por essa proximidade, sejam tão populares e requisitados. A sua maldade é apontada como mal necessário. Só diante dela, pode-se ver a grandiosidade do bem. No entanto, por serem ambivalentes, também trabalham para o bem. Se eles irão fazer o bem ou o mal, determina

quem vem lhes pedir. Nessa categoria, também se enquadram as pombas-gira, apontadas como “a mulher de exu” ou “exu fêmea”.

Como vimos, a umbanda, no registro feito por Ortiz, opera essencialmente com esses quatro gêneros de espíritos. Cada um desses estereótipos corresponde a um número infinito de entidades particulares, com personalidades e nomes próprios. Assim encontraremos, por exemplo, entre os pretos-velhos, pai Joaquim, pai Cipriano etc.; entre os caboclos, caboclo Pedra-Preta, caboclo Arranca-Toco etc.; entre as crianças, Joãozinho, Zezinho etc. e, entre os exus, exu Tranca-Ruas, exu Caveira, pomba-gira Maria Padilha etc. Ortiz aponta que esse sistema religioso adotado pela umbanda ganha em extensão, mas perde em compreensão, tornando-se muito menos complexo numa analogia ao candomblé. A personalidade espiritual que se destaca através do nome é uma personalidade vazia. pai Joaquim e caboclo Pedra-Preta, por exemplo, representam uma massa anônima de negros e índios que participaram da formação da sociedade brasileira. Segundo Ortiz, a indeterminação do modelo religioso incorre em manifestações individuais dos espíritos: *Resulta disso que a personalidade espiritual é sobretudo personalidade do médium que a encarna (idem, p.77).*

Passemos, então, a um breve entendimento do cosmos umbandista. A umbanda professa fé em um único Deus, que pode ser designado por vários nomes. Os mais comuns são: Olorun, expressão assimilada da tradição “jeje-nagô”; Zambi, da tradição banta, ou simplesmente Deus, tal como chamado pelos católicos. A função de Deus restringe-se a estabelecer os fundamentos da religião e a existência do mundo, sendo praticamente esquecido, pois o culto todo se volta aos espíritos subordinados a Deus. Nesse aspecto, assemelha-se à concepção dos candomblés, nos quais Deus também se encontra afastado das necessidades e afazeres humanos. São as divindades secundárias (orixás) que governam o mundo. Ortiz aponta ainda para a semelhança com o catolicismo popular, onde os santos, vistos como intermediários entre o sagrado e o profano, *recebem um culto particular que muitas vezes ofusca o próprio criador do mundo (idem, p.79).*

Análoga ao catolicismo, a umbanda reproduz uma Santíssima Trindade com divindades do panteão “gêge-nagô”, expressa na forma de *Obatalá-Oxalá-Ifá*²⁷,

²⁷ Na tradição “gêge-nagô”, Obatalá (o rei do pano branco) corresponde à divindade responsável pela criação dos homens; Oxalá é uma possível corruptela de Orisanla (significa o grande orixá), é um título do mesmo

correspondendo respectivamente ao Pai, Filho e Espírito Santo dos cristãos. Essa não tem, entretanto, nenhum papel importante nesse universo religioso, mas indica o grau de legitimidade do catolicismo que serve de modelo ao pensamento umbandista, como aponta Ortiz (*idem*).

Abaixo de Olorun, ou da Santíssima Trindade umbandista, vêm as linhas de umbanda, que são entendidas como exércitos de espíritos que obedecem a um chefe (orixá/santo católico). Esses espíritos teriam uma missão, uma tarefa, uma função. Cada linha liderada por um orixá é composta de sete legiões; cada legião se subdividindo em sete falanges; cada falange, em sete subfalanges e assim por diante.

Na umbanda, como já mencionamos, os orixás deixam de ser os heróis das histórias míticas africanas, sequer se ocupam dos humanos, pois, nessa nova ideologia religiosa, são impedidos de descer sobre os corpos de seus adeptos. Ortiz aponta para um esforço constante dos umbandistas de despersonalização do universo afro-brasileiro, registrado na tentativa gradativa de substituírem a expressão linha por vibração; o que remete a um sentido mais abstrato.

Dentro desse emaranhado de linhas hierarquizadas, a ascensão espiritual se dá segundo o princípio de reencarnações sucessivas proposto por Kardec. A reencarnação funciona como uma forma de aprimoramento espiritual, o caminho pelo qual os espíritos evoluem na direção de Deus. A caridade (o amor ao próximo) se torna o fundamento da doutrina e da práxis religiosa. A prática caritativa aparece como única solução para se escapar ao ciclo reencarnacionista.

Obatalá, já Ifã é a divindade guardiã do destino dos deuses e dos homens. Não existe, nessa tradição, nenhuma formulação semelhante à da Trindade cristã.

3-

As Vozes do Campo

3.1-

Metodologia

Deus falou: 'Não te aproximes! Tira as sandálias dos pés, porque o lugar onde estás é uma terra santa' (Ex 3, 5). Embora essa literatura seja um signo judaico-cristão, o que em verdade não impede sua presença nas tradições afro-brasileiras (Sanchis, 2001), ela nos suscitou uma reflexão que orientou nossa pesquisa. O sagrado se distancia do profano por ser alheio a esse. O sagrado da umbanda, presente na figura do preto-velho, alheio a nós, é terra alheia e santa. Portanto, devemos tirar as sandálias para não entrarmos, levando conosco a poeira de nossas caminhadas. Para encontrarmos o outro e o sagrado do outro, precisamos nos despojar de nosso olhar prévio e buscar, no olhar do outro, a sua realidade como ele a vê.

Destarte, acreditamos que a fenomenologia seja o melhor referencial metodológico para a nossa pesquisa, sendo essa, como sugere Augras, *o único meio que assegura o respeito aos valores alheios e a humildade ao retratá-los* (1995, p.50). A autora assinala que a fenomenologia destaca em sua prática três aspectos: acontecimento, convivência e testemunho. O pesquisador assume a historicidade, tradição; enfim, participa da realidade do outro. Desse modo, é privilegiado o encontro e rechaçada a pretensão interpretativa. A construção do saber é conjunta a partir do diálogo, da troca entre iguais: o outro passa de objeto a sujeito do conhecimento (*idem*).

Nossa pesquisa se constituiu de dois momentos. No primeiro, realizamos uma breve revisão histórica dos estudos produzidos no Brasil sobre as religiões afro-brasileiras, nesse último século. Fizemos recortes no sentido de apresentar as diferentes e principais categorias de explicação dessa temática atentos, sobretudo, às páginas dedicadas à umbanda, que foi nosso campo de pesquisa. O segundo se marcou pela nossa entrada no campo: estivemos em uma dezena de casas de umbanda e candomblés com atividades de umbanda, onde sabíamos da presença dos pretos-velhos. Este, por motivo óbvio, era o único critério que tínhamos a priori: que a casa tivesse culto aos pretos-velhos. Essas casas,

comunidades-terreiros, foram escolhidas circunstancialmente. Nós, que já tínhamos um movimento entre grupos religiosos e culturais afro-brasileiros, seguíamos indicações, por vezes, tão vagas que não achávamos os endereços. Inicialmente, acompanhamos três casas: a primeira, localizada em Ramos, tratava-se de uma congregação espiritualista de inspiração oriental, que não pudemos dar continuidade pela dificuldade que estávamos encontrando em coletar dados; a segunda ficava em Anchieta; ambas, subúrbios da Zona Norte do Rio de Janeiro. Essa era um candomblé com atividades de umbanda. Acompanhamos ali alguns ritos e coletamos alguns dados, porém nossas idas foram interrompidas por longa reforma que iria passar a casa. A terceira casa, localizada no Rio Comprido, subúrbio na Zona Central da mesma cidade, foi onde realmente desenvolvemos maior parte de nossa pesquisa.

A coleta de dados se deu em forma de entrevistas semi-estruturadas, observações gerais do campo, uma vez que estávamos numa postura participativa, e registros fotográficos. Esses últimos só a caráter ilustrativo (ver anexo). Realizamos um total de dez entrevistas, embora apareçam, no texto, falas de apenas seis sujeitos, já que excluimos aquelas que se repetiam. Esclarecemos que, quanto às entrevistas e as observações participativas, não fizemos uma distinção específica ao apresentar os resultados. Assim sendo, as observações de campo foram incorporadas ao texto sem mais referências, enquanto o material das entrevistas é apresentado em recortes das falas *ipsis litteris*. Ainda queremos esclarecer que optamos por coincidir a apresentação dos resultados da pesquisa e a discussão desses, isto é, apresentaremos nossos achados acompanhados de nosso diálogo com os autores.

A nossa atenção em campo recaiu sobre três aspectos. Primeiro: marcar uma identidade dos pretos-velhos, na verdade, uma caracterização de quais elementos os individualizam (nome, história, atribuições, desdobramentos); segundo: localizar o papel religioso que os pretos-velhos estão desenvolvendo no campo das religiões afro-brasileiras e terceiro: que tipo de relação se estabelece entre os pretos-velhos e os crentes.

Assim, partimos de uma postura fenomenológica, aventurando-nos por técnicas de inserção no campo e coleta de dados das Ciências Sociais, tendo como objetivo realizar um estudo exploratório sobre os pretos-velhos, sobretudo, circunscrito ao campo umbandista, e

assinalar elementos que compõem a identidade social dessas personagens e como isso, na dinâmica religiosa, repercute na construção da subjetividade dos crentes.

3.2-

Adorei as Almas: etnografia de uma gira de pretos-velhos.

Dentre os diversos contatos que realizamos com casas de umbanda, escolhemos uma casa situada no Rio Comprido, bairro da Zona Central do Rio de Janeiro, para focalizar a nossa pesquisa. Essa casa dedicada ao preto-velho Pai Cipriano das Almas é liderada por um pai-de-santo jovem e conta com mais de três dezenas de filhos-de-santo. O pai-de-santo foi “nascido e criado” na umbanda, sendo que o legado dessa religião é herança de seu avô materno. Contudo, iniciou-se também no candomblé de tradição nagô (ketu); o que resultou numa apropriação em sua casa de umbanda de alguns ritos, hierarquia e outros signos dessa outra tradição. Ele classifica a umbanda que pratica como “africanizada”.

Chegamos à casa por intermédio de um conhecido comum, que nos apresentou o pai-de-santo num momento fora das atividades rituais. Esse nos recebeu com grande simpatia, numa acolhida familiar. Conversamos, então, sobre a possibilidade de estarmos realizando a nossa pesquisa junto à sua casa. Ele se colocou ao nosso inteiro dispor. Dias depois, estávamos fazendo nossa primeira visita, visando à pesquisa. A essa se sucederam muitas outras. Estivemos em algumas “giras”, que lá acontecem quinzenalmente, e em outros horários marcados fora dessas, quando pudemos fazer, com mais folga de tempo, algumas entrevistas, cujos resultados apresentaremos no tópico seguinte.

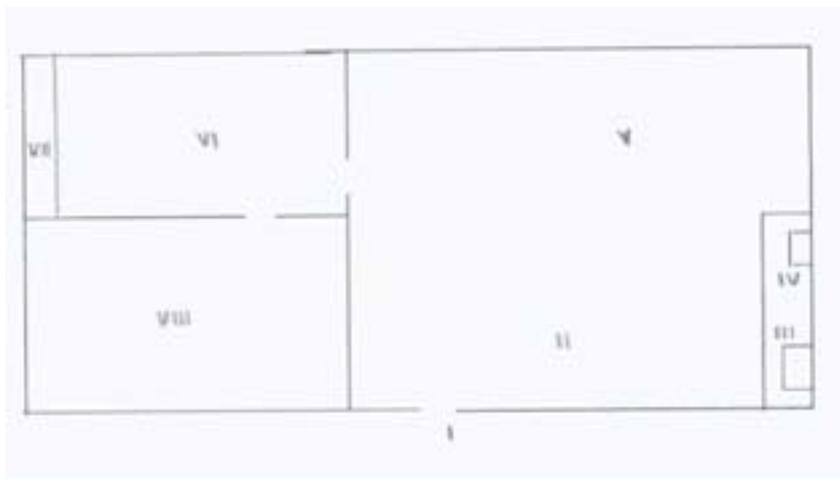
A seguir, passamos a fazer a descrição etnográfica de uma “gira” de pretos-velhos¹ de que, em forma de observação participativa, fizemos registros de áudio e imagem (fotografias).

Chegamos ao terreiro pouco antes das 16h, hora prevista para o início da sessão. O pai-de-santo, todo vestido de branco, calça e *abadá*, encontrava-se no barracão sentado em sua cadeira e no chão estavam sentados seus filhos-de-santo. As mulheres, em número de dez, estavam sentadas à sua esquerda; trajavam longas saias coloridas e batas brancas,

¹ Comumente as “giras” destinam-se a todas as entidades do panteão umbandista que a casa cultua, começadas com caboclo, seguem boiadeiros, pretos-velhos e por fim exus.

traziam amarrados à cabeça *ojás* igualmente brancos. À direita, cinco homens vestidos de calças brancas; três deles usavam *abadás* brancos e dois, coloridos. Composto o vestuário, todos usavam os fios-de-conta de seus orixás e guias, e as mulheres ainda se enfeitavam com pulseiras, anéis e brincos. Todos estavam descalços, inclusive o pai-de-santo. Também se encontravam a postos, nos atabaques, dois ogãs e uma equédi que, por sua maestria nos toques, costuma ocupar também essa função. Em silêncio, concentravam-se e esperavam que os últimos se arrumassem para o ritual.

O espaço do terreiro, limpo e arrumado com zelo, contava com velas e oferendas que pudemos observar na casinha dos “exus” e na casinha das “almas”, conforme a figura abaixo. Assinalamos, em algarismo romanos, as divisões do ambiente: I - portão de entrada do terreiro; II - espaço aberto e livre; III - casinha de “exu”; IV - casinha das “almas”; V - espaço onde ficam dispostas cadeiras para a assistência; VI - o barracão onde ocorrem as “giras”; VII - o “conga”; VIII - residência do pai-de-santo, usada pela comunidade para banho, troca de roupas etc.



Na assistência, no momento de chegada, havia 23 pessoas, sendo 16 delas crianças, quatro mulheres e três homens.

Logo que chegamos, o pai-de-santo convidou-me a tomar assento a seu lado. Conversamos amenidades. Comentou que precisava aumentar a casa, a qual já estava pequena para a quantidade de filhos, que somam 32². Explicou ainda que aquela *gira* seria somente de preto-velho, visto haver um desentendimento entre o preto-velho e o exu dele,

² Quando retornamos a essa casa uns dois meses depois, a ampliação já tinha sido feita. Consistiu na derrubada de uma parede lateral, aproveitando o espaço de um corredor que passava rente a essa parede, expandindo o barracão ao limites do muro externo do terreno.

ao que ele chamou de “guerra de santo”. Pai Cipriano do Cruzeiro das Almas, que é seu preto-velho e a quem a casa é dedicada, resolveu “dar um freio” no Exu das Sete Encruzilhadas, conhecido de todos por “Seu Sete”, porque, como nos disse mais tarde pai Cipriano, “*ele fala muita besteira pro povo da terra, eu não gosto que fale besteira, quem manda aqui sou eu, não é?*”.

Não demorou muito e foi dado início à sessão.

Salve o defumador! Diz o pai-de-santo seguido por seus filhos que repetem.

O pai-de-santo permanece sentado; é o pai-pequeno da casa quem faz a defumação. Defuma os quatro cantos do barracão, a porta, o congá, os filhos-de-santo, que de pé esboçam passos de dança, a assistência, enquanto todos cantam:

*Ô corre gira, pai Ogum os filhos quer se defumar
Umbanda tem fundamento, é preciso preparar
Ô com incenso e benjoim, alecrim e alfazema
Ô defumar filhos-de-fé com as ervas da jurema (bis).*

Salve a umbanda! Segue o pai-de-santo com as saudações, sempre respondidas por seus filhos. E todos entusiasmados cantam:

*Ô bendita e louvada seja umbanda, saravá qüendá
Salve a coroa de Oxalá na umbanda, saravá qüendá
Salve a umbanda*

*Salve o anjo da guarda! Salve!*³

*Oxalá meu pai
Eu sou filho da virgem Maria (bis)
Eu tenho uma estrela que me ilumina (bis)
Estrela é, ô estrela guia (bis)
Que meu anjo da guarda esteja em minha companhia*

Salve o tambor!

*Ô tambor, tambor, tambor, ô vá buscar quem mora longe tambor
Ô traga aqui neste terreiro tambor, vá buscar quem mora longe tambor
No congá, no congá.*

Salve o congá! Salve!

*Galho de arruda quem me deu foi São José
Este Congá não treme e nunca tremeu
Congá que treme na aruanda não é meu .*

³ Infelizmente não conseguimos fazer a transcrição dessa cantiga, pois o registro de áudio estava inteligível.

Salve Ogum! Nesse momento, todos os filhos se dirigem ao pai-de-santo e tomam-lhe a bênção, depois trocam de bênção entre si. Aqui, como no candomblé, Ogum tem primazia na homenagem feita aos orixás. Isso por sua característica de ser aquele que abre os caminhos tanto aos demais orixás quanto aos homens.

Ogum oiá, Ogum oiá é de menê
Ogum oiá, menê patakori é de menê
Ogun oiá, Ogum oiá menê
Ruximucumbe e menê, patakori é de menê

A Ogum, seguem saudações e cantigas em homenagem a alguns outros orixás: *Obaluaiê*, orixá responsável por espalhar as doenças e a cura delas; ao *inquice*⁴ *Kitembo*, a quem geralmente chamam de Tempo, por ser esse o responsável pelas mudanças climáticas, as estações do ano e o tempo enquanto temporalidade; *Xangô*, orixá da justiça e dos trovões, o grande rei dos nagôs e orixá do pai-de-santo; *Iansã*, esposa e companheira de Xangô nas guerras, também tem domínio sobre os mortos; *Oxum*, a esposa preferida de Xangô⁵, deusa da sensualidade e da maternidade; *Iemanjá*, deusa das águas, tomada como a grande mãe dos orixás e *Nanã*, a mais velha das divindades femininas, que tem domínio sobre a morte e a vida.

O pai-de-santo declara um tempo de intervalo. Passados uns vinte minutos, todos retornam ao barracão e, sentado em sua cadeira, o pai-de-santo badala o *adjá*⁶, dizendo: *Adorei as almas!* Ao que os filhos respondem. A cantiga inicia:

Adorei as almas e as almas me atenderam (bis)
Eram as santas almas lá do cruzeiro (bis)

As almas acenderam o candeeiro, é lá no fundo do mar (bis).

O Pai-de-santo, sentado em silêncio, sobrepõe uma mão na outra e fica à espera de que pai Cipriano o tome. Segue outra cantiga:

Bahia, ô África vem cá vem nos ajudar(bis)
Força baiana, força africana, força divina
Vem cá, vem cá.

⁴ Inquice é o corresponde banto a orixá na tradição nagô.

⁵ Xangô é apresentado na mitologia nagô como ‘mulherengo’, contando ter mais de 200 esposas, sendo três destas orixás: Obá, Iansã e Oxum.

⁶ Um tipo de sineta, comumente confeccionada em latão, usada com frequência nos rituais, com função de evocação das divindades.

O pai-de-santo faz um movimento mais brusco e inclina seu corpo para frente; seu semblante diferencia e sua voz não é a mesma. É pai Cipriano quem chegou: “*Bendito seja o Senhor, que a paz de nosso senhor Jesus Cristo esteja em cada coração! Vamos pedir harmonia, felicidade, prosperidade, paz de espírito no coração de seus filhos!*”.

Essas foram as boas-vindas dadas pelo preto-velho ainda na cadeira do pai-de-santo. Os filhos de santo logo se mobilizaram: um trouxe o banco e pôs em sua frente; também seu chapéu de palha e sua bengala encimada pelo entalhe de uma caveira, pai Cipriano a empunha e põe o chapéu na cabeça; com dificuldade e ajudado, senta-se no banco. Uma filha-de-santo traz uma vela e acende aos seus pés. Ele logo a tomou para si e ficou passando a chama pelo corpo. Trouxe também um charuto e um *coeté* com vinho tinto. Pai Cipriano agora canta:

*Eu vou pedir a Deus e os anjos lá do céu (bis)
Que abram essa gira poderosa São Miguel.*

Uma filha-de-santo lhe traz a tábua que tem seu ponto riscado e põe a seus pés. Acende-lhe outra vela que ele coloca na tábua; traz também um copo de vidro com água. Ele pede uma *pemba*.

As cantigas continuam:
*Ô vento que balança a folha (bis)
Ô não balança esse congá.*

E pai Cipriano com a pemba marca os pés com cruces e as mãos com estrelas de cinco pontas.

Ô Cipriano cortou o pau minha gente, lá na mata da Bahia.

Eu adorei as almas no dia de hoje, almas benditas almas, almas de preto-velho.

*Eu andava perambulando sem ter nada pra comer
Fui pedir as Santas Almas para vir me socorrer
Foi as Almas que me ajudou (bis)
Meu Divino Espírito Santo
Viva Deus, Nosso Senhor.*

O pai-pequeno também “tomba” e chega pai Joaquim. Os filhos-de-santo correm para atendê-lo tal qual fizeram com pai Cipriano. Pai Joaquim aproxima-se de pai Cipriano

para cumprimentá-lo e logo se acomoda no banco, servido em seus gostos, vinho, cachimbo, vela. Também se marca com a pomba: cruces nas mãos e nos pés.

*Que preto é esse calunga, que chegou agora calunga?
É pai Joaquim calunga, ele veio de Angola.*

*Eu plantei café de meia, eu plantei canavial
Café de meia não dá certo sinhá dona
Canavial cachaça dá.*

Os filhos-de-santo de seus lugares, mulheres à esquerda e homens à direita, já num total de 22 filhos, respondem às saudações, cantam e batem palmas alegremente, esboçando passos de dança, enquanto os pretos-velhos vão chegando.

No final do barracão, uma filha-de-santo vai pra cá, vai pra lá como num desequilíbrio e, finalmente, se deixa tornar pai João Baiano. Então se curva para que os fios-de-conta que traz no pescoço caiam ao chão. Esses logo são recolhidos por uma filha-de-santo. Pai João Baiano segue lentamente em direção a pai Cipriano; saúda-o, também a pai Joaquim e aos ogãs. Toma assento num banco posto ao lado de pai Joaquim. Esse não tem bengala, nem chapéu de palha. A filha-de-santo, que lhe serve com devoção, traz-lhe uma vela, que acende e põe no chão, uma garrafa de cachaça 51 que lhe serve num copo de vidro e um vidro de pimenta malagueta que ele abre e serve-se como aperitivo.

O ogã tira a cantiga:

*Pai Baiano não é do mal
Ele é vingativo
Vai buscar teus inimigos, ou morto ou vivo.*

Pai Cipriano troca o coeté de vinho por uma caneca em formato de caveira onde repõe o vinho, vira-se e comenta comigo sobre sua predileção pela imagem de caveira.

*Eu fui ao mar encontrar mamãe sereia
Encontrei o preto-velho, ô tava sentado na areia
Sarava meu pai, minha mãe sereia.*

Outra filha-de-santo roda no barracão. É vovó Maria Conga quem chega e vai cumprimentar pai Cipriano como, em toda festa, o convidado deve cumprimentar o dono da casa ao chegar. Trazem-lhe um banco e acendem seu cachimbo.

Ô Roque! Ô menino danado! Entra pra dentro! Sai da chuva! Clamava a preta-velha como se cuidando de uma criança! Volta e meia repetia as advertências ao menino!

Mais dois filhos-de-santo, um jovem e uma senhora, se rendem à presença dos pretos-velhos. *Pai Joaquim de Aruanda* e *vovó Cambinda de Angola* saúdam a porta e a pai Cipriano e tomam seus bancos, sendo servidos por outros filhos-de-santo. Duas filhas-de-santo estremeçam, mas não são “tomadas” pelas entidades. Uma delas, que aparenta não estar bem, foi pega pelas mãos do pai Joaquim no pai-pequeno, que lhe pôs o chapéu e pisou um pé. Pai João Baiano lhe pega a outra mão e logo parece passar o mal-estar! Ela volta para o seu lugar.

Os cantos seguem-se uns aos outros incessantemente:

*Lá vem vovó descendo a serra com sua sacola
É com seu patuá, com a sua urucaia, ela vem de Angola (bis)
Eu quero ver vovó, eu quero ver
Se filhos de pemba tem querer.
No tempo do cativoiro, como o senhor me batia
Eu chamava por Nossa Senhora, Meu Deus!
Como as pancadas doíam
Viva ioiô, Viva iaiá,
Viva Nossa Senhora, o cativoiro já acabou.*

Pai Cipriano diz a pai Joaquim que não tem vinho e lhe pede de sua garrafa. Esse, resmungando, lhe serve. Depois, pai Cipriano “zoa” de pai Joaquim por esse ter lhe dado vinho, uma vez que o seu estava escondido. Não satisfeito, pouco tempo depois, joga uma pimenta dentro do vinho de pai Joaquim que, vendo, joga de volta em sua caneca. E amigos de tempos imemoriáveis, *foram escravos numa fazenda em Minas Gerais*, como dizem, brincam uns com os outros com muita alegria e intimidade!

Mais uma preta-velha vem ao barracão em uma filha-de-santo! Como todos os demais, lança-se aos cumprimentos; depois se acomoda e é servida.

*Vovó não quer casca de coco no terreiro (bis)
Que faz lembrar do tempo do cativoiro (bis).*

No barracão, a imaginação leva a uma senzala, velas, fumaças de cachimbos e charutos, mestiços virados pretos e pretas-velhas com seu linguajar do período colonial, pés no chão, simplicidade e humildade de escravos.

Pai Cipriano acena para que os filhos-de-santo se organizem e conduzam a assistência ao atendimento. Logo, adentram o barracão as mães, avós e outras mulheres, levando suas crianças para serem bentas pelos *avós*, como se referem para as crianças. Uma

de cada vez, para cada um dos pretos-velhos presentes, que estavam em número de sete. As crianças são abraçadas e beijadas, bentas, defumadas pelos charutos e cachimbos e outras coisas mais.

Atendidas as crianças, os adultos também têm sua vez. E as cantigas continuam.

Chorar, chorei

Ô Maria conga que vem de Aruanda com seu patuá e não bambeia.

Ô abre os meus caminhos areia

Ô deixa eu passar

Eu sou pequenininho areia

Eu sou filho de Iemanjá, areia

Areia ô, areia ô.

Ô tem areia no fundo do mar

Ô tem areia (bis)

Ô de baixo da pedra tem areia

Tem uma santa ô, se chama sereia

Ô areia, ô areia

Ô no fundo do mar (bis)

Ô areia

Tem uma pedra areia

O mar é pequeno areia

É de iemanjá, ô areia.

Na casa, é costume que os filhos-de-santo sejam atendidos no final, mas a tia consangüínea do pai-de-santo, uma filha-de-santo da casa, está muito doente com um enfisema pulmonar e pai Cipriano a chama para atendê-la.

Sentam-na numa cadeira à sua frente, Pai Cipriano põe-lhe o chapéu e dá a bengala em sua mão. Debruça-se sobre ela e lhe faz várias cruces com a pemba. O tempo inteiro, reza quase em palavras inaudíveis. Toca-a com a pemba e toca a si mesmo por repetidas vezes como se lhe tirasse o mal e o pusesse sobre si, incessantemente sopra-lhe a fumaça do charuto, mesmo quando a filha tem acessos de tosse. Por minutos a fio, o pai Cipriano combate-lhe o mal. Confiante, ela permanece e, naquela mesma noite, já se sente melhor.

Pai Joaquim também atende a um senhor de idade, que depois dos gestos de limpeza espiritual, pede a uma filha-de-santo que traga papel e caneta para que o senhor tome nota de um *trabalho* que deve ser feito.

Forma-se uma fila na entrada do barracão das pessoas que querem falar com os pretos-velhos ou só lhes tomar a bênção. Os atendimentos continuam e, de longe, observamos o cuidado das entidades, sempre atenciosas e acolhedoras com quem os

procura. Vemos, nos rostos dos que foram atendidos, a leveza de quem confia em ser ajudado em seus problemas e males.

As cantigas seguem, sem uma ordem pré-estabelecida; homenageiam os vários pretos-velhos, seus orixás e suas terras:

Pai Cipriano vem da sua aldeia e vai trazendo seus orixás (bis)
Cipriano minha gente, lá na roda da Bahia
Ele é da roda Itabuana minha gente
Lá na roda da Bahia eu quero ver

Dá uma volta só na calunga, dá um volta só
É da calunga, é da calunga ê.

Pai Joaquim êê
Pai Joaquim êá
Pai Joaquim veio da angola
Pai Joaquim é da angola angolá.

Os filhos-de-santo vão se espremendo pelos cantos, o barracão está cheio. Mas a alegria em cantar, bater palma e cambonar as entidades é vívida.

Pai Cipriano insiste em tomar do vinho de pai Joaquim, alega que, depois que acabar o dele, dará do seu. Ao que pai Joaquim responde com sarcasmo, dirigindo-se a nós: “*quem não conhece esse velho é que o compra!*”, mas cede ante a alegação de pai Cipriano de que “*na senzala tudo se divide*”. Como que ilustrando, passa-me a caneca de vinho.

Dirijo-me ao pai João Baiano, que me cumprimenta e dá uma pimenta pra comer e depois diz: “*você é um filho da puta, tá pensando que eu sou burro? O que você vai pra dá pra eu falar o que você quer saber? Não gosto de dinheiro, gosto de cachaça e de charuto e daqueles bons que não descasca*”. Feito o compromisso do pagamento, pudemos conversar um pouco com ele de nossa pesquisa⁷.

Eu sou preto-velho beira-rio
Eu sou preto-velho beira-mar
Ele sentado ele trabalha
Ele irá se levantar.

Vou chamar Maria Conga pra cozer meu palito, a benção vovó (bis)
Vovó tem saia, não tem palito, a benção vovó (bis)
Maria Conga maravilha de filó (bis).

⁷ Tivemos a oportunidade de entrevistar o pai João Baiano que nos contou de sua história em vida, de sua passagem etc., infelizmente tivemos problemas na gravação dos registros e não pudemos recuperar.

Já passa de quatro horas de sessão, os filhos começam a falar com os pretos-velhos, sendo que a assistência foi quase toda atendida.

Vovó Maria Conga se levanta já para se despedir e, quando fala com pai Cipriano, diz: *“essa menina quer se apagar, não pode deixar!”*, referindo-se às dificuldades por que passa a filha-de-santo. Recomenda que ela deve ser cuidada, naquela casa, por aquele pai-de-santo e, antes de ir-se, deixa o seu recado: *“as almas dá, pra quem sabe merecer”*.

Ora, o galo não canta onde o pinto não pia.

*Ô minhas almas venha me ajudar
As almas do cruzeiro venha me ajuda.*

*Tia Maria cadê Pai Mané
Tá na mata apanhando café (bis)
Diga a ele pra quando vier
Que suba as escadas e não bata com o pé.*

Todos foram atendidos, assistência e filhos. Agora é hora de se despedir. Diz pai Cipriano que é chegada a hora de se irem, uma vez que a missão já foi cumprida. E canta:

*Eu vou pedir a Deus e os anjos lá do céu
Que fechem essa gira poderosa São Miguel (bis).*

*Gira roda, gira roda
Vovô vai embora, vovô vai embora
Vovô vai girar
Vem sacudir a toalha do seu congá (bis)*

Os pretos e pretas-velhas vão se arrumando para ir embora; os filhos-de-santo recolhem suas coisas, cachimbos, bengalas, chapéus. Eles levantam-se dos bancos, alguns cumprimentam as pessoas, outros vão direto se despedir de pai Cipriano e do Congá. Aos poucos, apoiados pelos filhos-de-santo, num movimento bruto, vão as entidades, ficam os filhos. Atordoados, parece terem sido acordados naquele momento (e é essa a idéia), mas logo se mostram muito bem!

*A benção vovô pára de girar
Deixa a gira me levar
Abre a linda toalha rendada
Para meu pai Oxalá.*

*Vovô já vai, vai pra aruanda
A benção vovô, você vai pra outra banda.*

Por último, vai pai Cipriano que esperou pela “subida” dos demais pretos-velhos. Sentado como estava, passa as mãos sobre si e, num impulso só, se vai, deixando o pai-de-santo. Esse permanece por um instante sentado, levantando-se em seguida e saúda o congá.

Já voltado para os filhos-de-santo, começa a cantar, saudando a nação Angola:

*Aê aê ô Angola
Aê aê meu angolá.*

E segue cantando:

*Você diz que é de pemba
Você diz que é de fé
Bata a cabeça e peça a Zambi o que quiser.*

Nessa cantiga, os filhos-de-santo trocam de bênçãos entre si.

*Tambor você fica aí
Porque eu não posso demorar
Adeus meu tambor
Adeus meu Congá
Adeus babalaô e o orixá.*

Neste momento, os tambores são apresentados ao congá e se dão por encerrados os toques.

Agora todos, em círculo e de mãos dadas, cantam o hino da umbanda:

*Refletiu a luz divina
Em todo seu esplendor
Vem do reino de Oxalá
Onde há paz e amor*

*Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que vem lá de aruanda
Para tudo iluminar*

*Umbanda é paz e amor
Um mundo cheio de luz
É força que nos dá vida
E à grandeza nos conduz*

*Avante filhos-de-fé
Como a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá.*

Exeuê Babá! Clama o pai-de-santo ao grande orixá em língua ioruba. É a ele que cabe a última homenagem dentro do culto.

*Oxalá, meu pai, tem pena de nós, tem dó
Que as voltas do mundo é grande
Seus poderes são maior*

Os filhos prostrados ao chão reverenciam Oxalá. A esse momento, segue a confraternização; cantando, todos se abraçam: os da casa, da assistência, e também nós.

*Um abraço dado de bom coração
É mesmo que uma benção
Uma benção, uma benção.*

O culto, que durou mais de seis horas, termina. Agora é hora de saborear uma bela feijoada.

A nossa intenção no registro dessa sessão, uma gira dedicada aos pretos-velhos, foi oferecer uma visão global do ritual: como se dão as práticas religiosas, como chamar atenção para as relações na hierarquia da casa, das entidades entre si e, sobretudo, a relação dos pretos-velhos com seus “filhos” e “netos” que contam entre os da casa e da assistência, que buscam os serviços mágico-religiosos oferecidos por esses pretos-velhos.

As cantigas presentes do início ao fim do ritual, sendo estruturalmente importantes para o acontecimento desse, embora não façamos uma análise, servem para ilustrar a ideologia religiosa que compõe a umbanda e, em particular, o que caracteriza os pretos velhos – remetendo-nos às origens, aos valores, à intersecção dos campos religiosos (sincretismo) etc.

Ao observarmos o ritual, atentamos ao comentário de Durkheim (1989), de que os ritos se traduzem em regras de como os homens devem se comportar com o sagrado. E sua importância se marca visto que, mais que uma contínua repetição de crenças, um “sistema de signos” pelos quais a fé se traduz para fora, eles se constituem recursos pelos quais a fé se cria e recria periodicamente.

3.3-

Os pretos-velhos e o campo religioso

Neste tópico, apresentaremos recortes *ipsis litteris* das diversas falas recolhidas em campo acerca dos pretos-velhos. Pais (PS) e filhos-de-santo (FS), pessoas da assistência, ou clientes (C) e, até mesmo, entidades (E) nos revelam nomes, origens, aspectos físicos, costumes, atitudes, feitiços e curas, o lugar dos pretos-velhos na umbanda e na vida das pessoas que os procuram. Queremos reafirmar que estamos utilizando a linguagem nativa⁸, por identificar os sujeitos. É nessa perspectiva que citamos entre nossos informantes as *entidades*, pois, para os adeptos e crentes, há um momento em que não é mais o médium, ou cavalo, que está no ritual, mas as entidades com as quais “trabalham”. Reafirmamos que optamos por coincidir a apresentação dos resultados da pesquisa e a discussão desses, isto é, neste mesmo tópico, apresentaremos nossos achados, acompanhados de nosso diálogo com os autores. Nossa análise se embasa na contribuição de autores das Ciências Sociais e Antropologia, por acreditarmos que estudar o indivíduo, a partir de seu contexto sócio-cultural (e histórico), nos informa sua subjetividade, haja vista compreendermos que objetividade e subjetividade se constroem num processo dialético, como sugerem Berger e Luckman (1985). Travamos ainda um diálogo com Winnicott (1983; 1990; 1997) a partir de seu conceito de “holding”.

De saída, em nossa pesquisa, já pudemos destacar que os pretos-velhos aparecem como personagens importantes no cenário nacional de religiões espiritualistas⁹, sobretudo em relação às religiões afro-brasileiras; registramos suas presenças na umbanda, quimbanda, candomblé de Angola e também no kardecismo, diversidade que se ilustra na fala do informante: *o preto-velho é uma energia do negro africano que veio para o continente do Brasil e que se difundiu entre as religiões (A, PS)*. Embora sua aceitação seja extensa nesse campo religioso, também há rejeição. Observamos que isso causa um mal-estar em quem os cultua. O kardecismo (federativo) prioriza o conhecimento formal, desacreditando que espíritos sem “instrução” tenham o que acrescentar à evolução do humano. Os pretos-velhos, ditos espíritos de negros escravos, portanto, são classificados como atrasados, inaptos como mentores nessa escola espiritual. Já o candomblé, sobretudo

⁸ A categoria nativo/nativa corresponde para nós à cultura específica de um determinado grupo ou comunidade, a exemplo da religião umbandista.

⁹ Qualquer doutrina ocultista ou religiosa que acredita na existência de espíritos imateriais (Cf. Houaiss).

nagô, prioriza a conserva de suas tradições africanas (Rodrigues, 1935; Ramos, 1988; Bastide, 1971 *et al.*), não aceitando entidades que não compartilhem *exclusivamente* desse universo étnico-cultural. Os pretos-velhos, bantos e católicos não são considerados ancestrais, mas tão somente *eguns*, espíritos de mortos e que, como tal, devem ser afastados. Um informante, em tom de reclamação, nos diz:

Dentro do segmento kardecista o preto-velho é nada mais, nada menos que um espírito atrasado, pela maneira dele falar, dele agir, dele conseguir (...) E pela parte do candomblé, ele já é considerado um egum, mas na verdade o candomblé cultua ancestrais e o preto-velho é nada mais, nada menos que um ancestral, então fica aquele vazio, quem são os pretos velhos? (S, PS).

Pensamos, neste primeiro momento, que a aceitação da figura do preto-velho, nessas diversas religiões, seja possível, como pensa Sanchis (2001), pelo fato de o conteúdo das diversas manifestações que compõem a religiosidade brasileira se constituir do conjunto de analogias, oposições e complementaridades ativadas, principalmente, à margem das instituições, e que esse conjunto, resultaria em *um campo religioso com componentes mutuamente referidos* (*idem*, p.19). Isso nos serve no entendimento do fenômeno do sincretismo, que examinaremos mais à frente. Entendemos, a partir desse conceito, que o preto-velho se identifica com a variedade de componentes simbólicos presente no entrelaçamento dessas diversas modalidades, permitindo-lhe um trânsito favorável. Também pensamos nessa questão a partir da observação de Brown (1985) acerca da imagem subserviente do preto-velho, apresentado como escravo, subjugado e aculturado à vida brasileira. Não seria vê-lo como escravo, portanto, disponível a todo tipo de trabalho, sem distinção de lugar, ou qualquer outra variante, que lhe traria presente em todas essas modalidades como, de fato, acontecia ao escravo na sociedade brasileira? Quanto à rejeição, tanto kardecistas quanto candomblecistas preocupam-se com a fidelidade às suas “tradições” e seus interesses sócio-políticos. O candomblé nagô feito elite, com decisiva contribuição dos intelectuais (Dantas, 1988), justamente pela “conserva” de suas tradições originais, não deveria se acrescer de signos alheios a sua cultura étnica, senão se tornaria igual aos outros *misturados*, perdendo sua legitimidade. Do mesmo modo, o kardecismo, representado pelas federações, com seus afiliados empenhados no plano nacional de branqueamento (Brown, *idem*) e com larga aceitação na sociedade mais ampla, não poderia igualmente aceitar essas entidades. Para ambos os segmentos, representaria perda de status. Cremos que isso motive a rejeição.

3.4-

O esboço de uma identidade

Como mencionamos, a primeira caracterização que encontramos do preto-velho foi de escravo-africano que, na senzala, na luta pela sobrevivência, adquire uma sabedoria de vida, que se transmuta para o mundo espiritual. Esses negros vindos da África se tornam pais, avós e tios dos milhares de negros nascidos brasileiros, portanto são tomados no imaginário social como ancestrais, particularmente de etnia banta, e tratados como familiares – aspecto que retomaremos adiante. Contudo, essa ancestralidade diz respeito à formação multirracial do povo brasileiro. Em geral, consideramo-nos descendentes de europeus, negros (escravos) e de índios (nativos). Os pretos-velhos representam essa nossa ancestralidade coletiva negra, como já observara Carneiro (1981). Apresentamos abaixo as falas dos informantes que assinalam essas características:

O preto-velho pode ter sido um negro, que já foi novo um dia e que se tornou velho dentro de uma senzala e na qual ele passou por bons e maus pedaços e que no decorrer da sua plenitude dentro do mundo dos espíritos ele vem a se desenvolver como uma entidade, que vem a fazer caridade, amor e carinho (A, PS).

Os pretos-velhos são na verdade nossos ancestrais, nossos avós, bisavós, tataravós (S, PS).

Os pretos-velhos são originários de Angola, de Guiné, de Moçambique, Cambinda e assim vários lugares (A, PS).

Não obstante, essa ancestralidade africana é também reclamada brasileira. Contam entre os pretos-velhos, aqueles que se dizem nascidos brasileiros, ainda que sejam também de ancestralidade africana. A mudança não se restringe somente à nacionalidade: o preto-velho brasileiro também aparece como mestiço; o que o remete novamente a essa brasilidade. A nossa opinião é que a brasilidade e enbranquecimento tão almejados pela umbanda (Ortiz, 1999; Brown, 1985), com vistas em sua aceitação pela sociedade global, torna-se basilar na religião, ao ponto de se incorporar ao discurso produzido pelas entidades, já que o discurso sagrado soa como incontestável (Bourdieu, 2004). Isso possibilita que se crie a realidade, ainda que restrita ao grupo. Os informantes nos chamam a atenção para estes aspectos:

Eu sempre nasci aqui no Brasil, eu não fui africano, nasci no Brasil, então sou brasileiro. O [pai João] Baiano também não é africano, ele não é da Bahia, veio de São Luís para a fazenda de Minas; [pai] Joaquim também não é africano, ele não é de Angola, ele é descendente do povo de Angola (PC, E).

Eu tive um sonho no qual eu o via; não era um senhor muito velho nem muito negro, ele deveria ser um mestiço. Era um moreno forte, com cabelo grande, era mais um cabelo indígena do que africano. Os olhos também não eram negros, eram meio esverdeados com uma barba grisalha não totalmente branca e era um preto-velho que não ficava muito sentado, ele ficava mais em pé (A, PS).

Outro aspecto importante para caracterizarmos os pretos-velhos são os nomes que adotam. O nome, como signo que individualiza, distingue cada um dos pretos-velhos. Inicialmente, o nome católico, como eram batizados e registrados, nos batistérios das igrejas, os negros escravos. Esse nome é sempre acompanhado de uma outra designação que, como o sobrenome, identifica origem étnica ou campo de atuação, que coincide com o lugar que habitam, por exemplo: “pai Joaquim de Angola” e “pai Joaquim do Cruzeiro das Almas”. Pusemos intencionalmente o mesmo nome para demonstrar que se trata de dois “pai Joaquim” diversos. Portanto, os nomes por si só não identificam as entidades. Já os “sobrenomes” se referem ou à origem ou à atuação. Nunca encontramos as duas referências juntas (como, “pai Joaquim de Angola do Cruzeiro das Almas”). Quanto ao nome e identidade, ainda ressaltamos dois aspectos: primeiro é que um “pai Joaquim de Angola” encontrado num médium não será representado da mesma forma noutro, considerando essa representação se constituir em relação com a subjetividade do médium, isto é, cada representação se particulariza de acordo com a individualidade de cada médium como cada ator tem uma forma própria de interpretar o mesmo personagem; segundo é que, embora cada representação seja atravessada pela personalidade do médium, os pretos-velhos se distinguem desses, por exemplo, afirmando ter um orixá diverso do médium. Ainda vale observar que, quanto ao comportamento, as diretrizes da casa também dão forma aos pretos-velhos. Os informantes dessa *individualidade* dos pretos-velhos assinalaram até mesmo aspectos corriqueiros, como as preferências alimentares:

Na verdade eles foram humanos um dia, hoje eles são entidades, mas eles tiveram vida. Então existem várias falanges de pretos-velhos: pai Joaquim, pai Jerônimo, vovó Maria Conga, Cambinda, vovó Rosa, e no qual por incrível que pareça você sendo filho de um Orixá, eles são filhos de outros. Eles falam que são filhos de Ogum ou filhos de Oxossi, eles têm a personalidade própria deles. Eles fogem de todo o conceito, são brincalhões, são sérios quando tem que ser e são bons conselheiros, fazem muita caridade (A, PS).

Você encontra o preto-velho da calunga, pai José da calunga, pai Cipriano da calunga, pai José do cruzeiro, pai Cipriano do cruzeiro, você encontra um pai Cipriano da praia; todo canto do mundo está em relação com o preto-velho, ele pega todos os cantos do mundo, como você encontra preto-velho da encruza também (S, PS).

Eles variam muito de preto-velho pra preto-velho e de casa para casa, porque há casas em que os pretos-velhos não fumam, não bebem, é uma umbanda mais branca, uma umbanda assim mais pura. Eles são mais mentores. Numa umbanda africanizada, eles já bebem, uns café, outros vinho, outros cachaça, uns gostam de peixe, outros gostam de feijoada e assim há uma variedade de gostos (A, PS).

Em cada lugar um preto-velho trabalha de uma maneira diferente, em cada cavalo ou cada médium é um preto-velho diferente. Você pode ir à minha casa ou em outra que tenha o mesmo nome, mas nunca é a mesma coisa, porque a primeira coisa, cada cabeça é uma cabeça, cada um tem um raciocínio. O preto-velho interage dentro de você de uma maneira diferente, na minha cabeça, na sua cabeça, logo ele pode ter o mesmo nome, mas não é o mesmo, porque não tem essa ambigüidade, eles não são ambíguos, são diferentes com nomes iguais, você pode conversar com um pai Joaquim aqui e vai conversar com outro pai Joaquim lá do outro lado (A, PS).

A diversidade de origens e atuações dos “pretos-velhos” converge à unidade, a partir da visão unânime dos “crentes”, na qual essas entidades são classificadas, sobremaneira, como figuras de amor, bondade, compreensão, perdão e cuidado, tal como costumam ser os pais em relação a seus filhos. Uma vez identificados com as figuras parentais, mais do que com a figura paterna, se pensarmos como proposto por Freud, como severidade e lei, os “pretos-velhos” se assemelham à figura materna, uma vez que suscitam sentimentos de ternura e cuidado àqueles que os procuram, ao modo das mães suficientemente boas, descritas por Winnicott (1990). Acreditamos que essa “maternagem” seja o aspecto fundamental constituinte da identidade dos “pretos-velhos”. Nosso entendimento a esse respeito parte do conceito de “holding” e da “atualização” desse, proposto na teoria winnicottiana. Como mencionamos, o “holding” se refere à “sustentação” física e psicológica do bebê e de seu frágil mundo. É a capacidade da mãe em entender, acolher e atender às necessidades do filho que permite que ele surja como ser (saudável e autêntico). Assim sendo, assinalamos a similaridade no tipo de relação que se estabelece entre os “pretos-velhos” e os “crentes”, de forma que podemos pensar neles como extensão do “ambiente cuidador” original. A exemplo da “mãe suficientemente boa”, os “pretos-velhos” também se revelam “provedores suficientemente bons”. Atualizando o

“holding”, através do “manejo” ou “suporte” social, os “pretos-velhos” captam e atendem as necessidades dos “crentes”, oferecendo-lhes cuidado, acolhimento, carinho, reconhecimento, compreensão e informação, de tal forma que, se estabelece um relacionamento adequado entre cuidador-cuidado, o que é necessário à efetividade do “suporte social”, como lembra Campos (2005).

Embora seja massiva a presença de bebês e crianças para que os “pretos-velhos” rezem ou simplesmente abençoem, por certo não é desta sustentação física momentânea que estamos falando, mas de uma sustentação afetiva do mundo do adulto que, em inúmeras situações, ante às vicissitudes da vida, se vêem fragilizados e desprotegidos como os bebês. Ali, no terreiro e na “gira”, os “pretos-velhos” se revelam representantes do cuidado materno, de forma que, quase na totalidade das vezes, abençoam e abraçam todos, escutam pacientemente e lhes dão palavras de acalento que suscitam o sentimento de segurança. Dispõem-se a ajudá-los, aceitam cada um. Mesmo se cometeram os piores erros, buscam integrá-los através da dinâmica suporte/limite. Essa relação, carregada de afeto, estreita os vínculos, criando um tratamento e modo de relação familiar; o que registramos nos termos carinhosos mutuamente usados, como “vovô”, “vovó”, “meu neto” etc. Essa dimensão de família nos foi reforçada na resposta de um garoto de nove anos de idade que, quando lhe perguntamos quem era o “pai Cipriano das Almas”, prontamente nos disse: *é meu avô, ora! (P, FS)*, numa atitude como se nossa pergunta não procedesse e que aquilo fosse evidente. A espontaneidade na resposta de nosso pequeno informante, que não se valeu de nenhum construto “teológico”, mas tão somente da afetuosa experiência de “colo” vivenciada com a entidade, fez-nos entender que os “pretos-velhos”, antes de qualquer outra classificação, são entendidos e, sobretudo, sentidos como ternos familiares, ou seja, cuidadores-amorosos, daí elegermos sua breve mas completa resposta como título de nosso trabalho.

Pensamos que essa relação de família não seja só uma dispensa afetiva (“caritativa”) por parte dos pretos-velhos mas também uma demanda, como nos ilustra a fala de “pai Cipriano das Almas”: *A alegria de estar vivo que suncê tem, eu não tenho mais, mas eu me sinto vivo quando estou perto de vocês (PC, E)*. O afeto do qual se cercam mutuamente pessoas e entidades é, de fato, confortante e desperta um avivamento tanto nas pessoas quanto nos “pretos-velhos”. O estar junto se traduz, portanto, em estar vivo. Pensamos no

aspecto da mãe sentir-se cuidada pelo bebê. Essa, ao perceber que está suprindo as necessidades de seu filho, sente-se confortada, segura, de modo a se caracterizar em um tipo de cuidado do bebê com a mãe. E é o cuidado adequado estabelecido no *holding* e atualizado no *manejo social* que, movendo o *ser* em direção a seu desenvolvimento, incute o sentimento de que viver “vale a pena”, e eles, os “pretos-velhos”, sentem-se cuidados ao perceberem a eficácia de seus cuidados na vida de seus “netos” e “filhos”, além dos cuidados práticos que estes lhes dispensam (bebida, fumo etc.). Então, essas entidades sentem-se absorvidas por essa vida suscitada nas relações de cuidado (amor).

É nessa relação familiar que os pretos-velhos dão suporte não só afetivo, mas também simbólico, uma vez que, a partir de seus signos religiosos, oferecem uma interpretação cosmológica à busca de sentido surgida na vida cotidiana, como aponta Geertz (1989). Esse autor diz que a religião articula duas dimensões: a do cosmos, relacionada às idéias gerais sobre a ordem; e a de ethos, que corresponde aos valores, disposições morais e estilos de vida. Ele acaba por fundi-las, de forma que, simplificando o cosmos, oferece uma visão de mundo intelectual e emocionalmente convincente, de modo que essas idéias são enraizadas e tornam-se hábitos, valores individuais, que se instituem, renovam e se fortalecem no grupo religioso e que se traduzirão no social. Destacamos ainda que a clientela mais expressiva dos pretos-velhos são as mães com suas crianças e mulheres desejosas de engravidarem. Apontamos então as falas dos informantes que ilustram o tipo de acolhida feita pelos pretos-velhos, esse sentimento de pertença familiar fortemente presente, a sustentação afetiva e simbólica.

Ele é aquele paizão, aquela mãezona, tudo ele passa a mão na cabeça, ele procura acertar. Você errou e todo mundo sabe que você errou, mas quando chega o preto-velho, ele consegue descobrir o porque tu fez tudo aquilo, ele não tira sua razão. Se você é um assassino, já matou mais de mil pessoas, todo mundo te odeia, mas tu chega para um preto-velho e ele vai te amar e te abraçar. Ele vai compreender porque você faz aqueles atos, entendeu? (S, PS).

Cada um tem uma designação, tem as avós, os avôs, tem os tios (...) Os avós são os pretos-velhos que vem numa falange mais velha, mais antiga (...) são na verdade os mais velhos são aqueles que no seu tempo, quando viveram numa senzala, eles eram anciãos mesmo. Depois vem os pais, é aqueles que transmitiam a mensagem daqueles anciãos. Tem uma série de pretas-velhas que se chama tias, estas na verdade, é porque elas eram sem filhos, elas não tinham filhos, poderiam dizer que são virgens praticamente, virgem não porque eram estupradas (S, PS).

Quando eu estou numa gira ou quando estou com os pretos-velhos eu estou em casa, com meus familiares (M, C).

Existe uma coisa que eu aprendi há muito tempo atrás, a pior coisa do mundo é você aborrecer um preto-velho, porque o que um preto-velho faz é pior do que um Exu, porque ele, devido a mironga, o enredo que ele tem, o conhecimento e a sabedoria dos anos e dos tempos, o que faz com que ele fique uma entidade assim muito forte (A, PS).

Muitas vezes uma pessoa grávida chega perto de um preto-velho sem saber o tempo de gravidez e o preto-velho com um pedacinho de linha, um pedacinho de fio, ou às vezes com a própria toalha, mede a barriga e dá o tempo preciso que ela está grávida (...) porque hoje tem ultra-sonografia, mas antes desta o preto-velho já falava: “é menino ou é menina, ou aí tem dois” (S, PS).

Minha sobrinha mesmo, que graças a Deus está hoje com 18 anos. A mãe dela teve uma gravidez e perdeu, teve a segunda gravidez, o neném nasceu e logo depois morreu (...) então ela foi até a preta-velha, era a vó Inácia, e pediu às almas que ensinasse como fazer para ela engravidar. A preta-velha com uma sabedoria só dela, através da barriga e de uma série de coisas, deu inclusive o dia que ela poderia ter uma relação sexual para engravidar, certo? E se ela fizesse naquele dia e tal a criança ia nascer e realmente isso foi feito e a minha sobrinha nasceu no dia, local e hora que a preta-velha tinha determinado (S, PS).

Apontamos ainda o carisma como característica identitária dos pretos-velhos. Eles são tidos pelos crentes como figuras carismáticas que popularizam a casa e atraem clientela. A desenvoltura, ponderação, paciência e delicadeza, o conhecimento ideológico-religioso são alguns dos elementos que compõem esse carisma tão marcado pelos informantes. Nós mesmos tivemos nítida comprovação desse carisma, próprio dos pretos-velhos, quando estivemos com pai Cipriano e lhe falamos de nossa pesquisa que, na ocasião, demonstrou preocupação em desmistificar que as religiões afro-brasileiras são coisas do diabo, como propõe a Igreja Católica e as diversas denominações evangélicas num ato de racismo e intolerância, sobretudo a Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, que faz do combate a essas entidades a sua força¹⁰. Bourdieu (2004) assinala que a base de contestação do profeta é seu carisma pessoal. Os pretos-velhos foram, juntamente com os caboclos, as figuras fundamentais no surgimento e conformação da umbanda. Questionamos se o carisma dos pretos-velhos não fez deles os profetas desta “seita” que surgiu no seio do campo religioso

¹⁰ Cf. Augras (2005) – Umbanda revisitée – Palestra no Colloque Internacional: Roger Bastide: UN BILAN, CAEN, 29/11/05.

brasileiro? Seguem os recortes das falas dos informantes a esse respeito. È importante observar as falas de pai Cipriano que deixam transparecer seu carisma:

De repente começou de um e passou para três, de três passou para dez, de dez passou para quinze, de quinze passou para vinte e quando eu vi a minha casa estava com vinte consultas por noite, todas as segundas feiras. Aí eu vi quanto esse velho fez na minha vida, como naquele velho ditado: ‘Eu via sempre duas pegadas como se alguém estivesse caminhando ao meu lado e de repente só via uma, e pensava estar abandonado, mas na verdade estava sendo carregado no colo’; em gratidão botei o nome dele em minha casa (A, PS).

O preto-velho é uma figura muito carismática, ele consegue juntar as pessoas, eu, por exemplo, comecei a dar consultas numa varandinha e ia aparecendo cada dia mais pessoas, até que cheguei aqui onde estou hoje. Ele é uma figura muito forte em atrair o carinho das pessoas. Ele tem essa luz que brilha através dele e esse carisma muito forte atrai as pessoas (S, PS).

Você está fazendo pesquisa, vai perguntar algumas coisas pra nego velho e nego velho vai responder pra suncê, porque é importante pra nego velho passar o que ele pode para você propagar isso, para o povo da terra não pensar que nego velho é o diabo, não é? Se você quer falar com eu, se quer tirar alguma dúvida, né? Então você vai tirar suas dúvidas, eu vou falar o que você precisa, não tem problema não! Nego velho aceita isso, porque nego velho é esperto, instruído e culturado (PC, E).

“Eu não consegue falar direito, mas eu sei que tem que fazer propaganda, isso que eu sou, eu sou o preto-velho que não tem cabeça nem perna, mas eu sou feliz em poder ajudar o povo da terra, levar uma palavra de conforto, de caridade, de saúde” (PC, E).

“Todo mundo vai conhecer a casa de pai Cipriano, mesmo que seja pequena e humilde, mas a minha energia é o que prevalece dentro desse ambiente onde você se encontra. Com certeza vou levar sempre uma palavra de conforto, de caridade, de alegria para aquele que precisa, porque eu não vivo mais como carne e matéria, mas o meu espírito é eterno. Eu sempre vou viver no coração de vocês e você vai sempre lembrar de mim, eu tenho certeza disso. Você pode ir para onde for, você vai se lembrar de nego velho, porque nego velho foi sincero de coração com suncê!” (PC, E).

3.5-

Princípios e crenças fundamentais

O tempo, a experiência de vida longa e o entendimento que são entidades que há tempos trabalham no mundo espiritual, colocam-nos como figuras que acumulam muita sabedoria, força, destacando-os na evolução. Observamos que a relação que os pretos-velhos estabelecem com o tempo, se diferencia da nossa. Pai Cipriano nos diz que o

período de tempo que, por vezes, entendemos longo, pode parecer insignificante à realidade dos pretos-velhos. Ele nos reporta, em sua fala, à compreensão judaico-cristã do tempo divino, na qual séculos e, até mesmo, milênios são nada ante a eternidade, que é o tempo incontável e interminável. Nesse exemplo do tempo, a entidade abre uma fenda que distancia a sua realidade da nossa, já que o tempo é uma categoria que norteia o nosso estar no mundo e, como sugere Bourdieu (2004), estabelece assim a ilusão de a esfera do sagrado sobrepor a esfera social. Destacamos esses aspectos na fala dos informantes:

Como não tiveram muitas reencarnações, foram escravos e de escravos não foram mais nada, eles ficaram como a linha dos pretos-velhos, não teve uma passagem muito grande pela Terra, viveram na época da escravidão e depois não viveram mais, então eles vêm aprendendo. Olha quanto tempo tem isso, quanto não é uma evolução de um preto-velho 1800, 1700 por aí. Olha o ano que a gente está agora, e você vê a evolução. Quanto ele já passou, quantas consultas ele já deu (A, PS).

Tendo o conhecimento de causa que eles tem de todas as partes do mundo, não tem uma coisa que preto-velho não conhece, tanto que demonstra uma sabedoria inteligentíssima de trabalhar com os astros (S, PS).

Você sabe de 1807 até esse tempo que vocês estão, que eu não sei mais o ano, é muito tempo na terra trabalhando e fazendo com que o povo da terra escute palavra de conforto, não é muito tempo? Então filho olha só quanto tempo eu tenho, o meu tempo é diferente do seu, para mim, só passou alguns segundos, para você já passou muito tempo (PC, E).

As demandas que se apresentam aos pretos-velhos são as mais diversas, entretanto eles visam sempre ao bem e à paz. Os pretos-velhos são sempre apresentados como símbolo de resignação, bondade e perdão, e isto se torna mesmo a sua designação, missão. Quiçá participem da missão “salvífica” de Deus; é sob o comando de São Miguel que se inscreve, numa cantiga, a missão dessas entidades. Notamos quão marcadamente as “leis de Deus” e a “caridade cristã” inspiram a práxis dos pretos-velhos, eles são agentes do bem: é a palavra de Deus e os ensinamentos de Jesus que eles trazem ao mundo. O que vem ser contrário a essa perspectiva não é responsabilidade deles; é o homem insensato que pede e é quem responderá por seus pedidos. Como já assinalamos, a cultura banta sempre foi tida como de segunda categoria entre os outros grupos religiosos (nagôs e jejes). Isso porque a consideravam muito descaracterizada de suas origens africanas, tendo se apropriado da língua, crenças e signos dos luso-brasileiros, o que deu ares de folclore¹¹ às suas manifestações religiosas. Os pretos-velhos, como produtos da cultura banta, representam

¹¹ Fazem parte de nosso folclore nacional diversas manifestações religiosas e de reminiscências religiosas provinda dos bantos: a capoeira, o jongo, o bumba-meu-boi, o tambor-de-crioula, o samba-de-caboclo etc.

isso, no apelo constante que fazem aos símbolos, santos (especialmente os negros), rezas etc. do catolicismo popular. A umbanda se apresenta como campo privilegiado daquilo que Sanchis (2001) denominou *porosidade*, e os pretos-velhos, dentre todos os personagens do panteão umbandista, são aqueles que mais revelam a lancinante presença do catolicismo no interior desse campo. Os informantes sinalizam para estes elementos, como segue:

Eles [os pretos-velhos] são procurados para vários fins primeiro para ajuda para emprego, para saúde e até alguns tipos de trabalho como trazer o marido de volta, como parar com uma briga dentro de casa, trazer uma filha que está perdida. Existem vários relatos sobre isso no decorrer do tempo a gente ouve muitas conversas sobre o que eles conseguem fazer e agradar ao ser humano, porque na verdade eles vêm na Terra no intuito de trazer paz, de trazer harmonia (A, PS).

Eu transformo [os pedidos maus] em bons. Ele me pede pra matar, eu viro a cabeça dele pra ele não pensar nisso (...) eu nunca vou fazer o mal, não importa a quem, preto, branco, amarelo, não importa eu sempre vou reverter isso numa maneira pura, com a sabedoria que eu tenho de muita tempada, vivência (PC, E).

Na verdade eles [os pretos-velhos] dizem que Deus existe indiferente das religiões, eles falam que é Zambi ou que não é, eles pregam a palavra de Deus, eles conhecem os anjos e assim há uma mistificação de coisas diferentes de uma cultura que seja uma cultura totalmente africana (A, PS).

Eles [os pretos-velhos] acreditam muito em Santo Antônio, São Miguel Arcanjo, que é o padroeiro das almas e a maioria dos pontos cantados são em louvação a São Miguel Arcanjo, que é o que combate o mal que tira toda a injustiça, todas as coisas ruins. Tanto é que São Miguel Arcanjo foi aquele que fere Satã, que pisa nele, destrói; então os pretos-velhos tem essa ligação muito grande. Eles têm uma devoção muito grande a Santo Antônio, São Miguel, São Benedito e Nossa Senhora Aparecida, estes são os santos mais falados pelos pretos-velhos (A, PS).

Ele [Pai Cipriano das Almas] diz que vai pedir a Deus e aos anjos lá do céu que abram a gira dele, que é uma gira poderosa e que pertence a São Miguel. Então é uma gira de expulsão de coisas ruins, de tirar aquela mazela, todas as coisas ruins que venham estar fluindo ou fluidificando naquele momento. As coisas negativas são expulsas porque São Miguel tira a negatividade, ele é o protetor, é o bem feitor que faz as coisas boas, então ele é muito citado (A, PS).

São Benedito, que é um santo negro é muito glorificado porque deve ser pelo tipo, não porque São Miguel Arcanjo é branco, mas São Benedito é negro, Santo Antônio é negro e Nossa Senhora Aparecida é negra, logo são os santos negros que são assim mais cultuados por eles, com mais carinho, mais respeito (A, PS).

Como assinala Brown (1985), embora os pretos-velhos sejam celebrados como a figura africana mais significativa no panteão umbandista, na prática, são os mais subservientes à cultura católica brasileira. Seus personagens bem expressam os negros de

“alma branca” que se destacavam na sociedade global da época. Não negam sua africanidade, ou origem africana, mas é a *boa nova do evangelho*, especialmente “decodificada” por Kardec, que fundamenta o cosmos proposto pela umbanda. Suprimindo seus elementos negros, não só aceitam os valores “brancos” como superiores como também retratam o *ideal de branqueamento*, que era uma preocupação política nacional, “fincando raízes” e “produzindo frutos” no campo da umbanda – a ponto de, no discurso de uma entidade, as resistências à opressão imposta pela escravidão aparecerem como erro por parte dos negros escravos. Eles devem ser resignados e praticarem sempre a caridade com vistas na evolução espiritual. E o processo de evolução reporta à dimensão kármica, de remissão e correção dos erros, pecados. Contudo, mesmo imersos no “ideal cristão”, o que se marcou na fala de Pai Cipriano, quando diz somente fazer o bem e, sob hipótese alguma, o mal, foi que aos pretos-velhos não se exime a possibilidade de fazer o mal. Tanto é possível quanto acontece, ainda que para tanto ele mude de lado e se torne um outro. Estes diferentes aspectos se revelam nas falas dos sujeitos:

Quando converso com eles, eles dizem que não tem ódio do que eles sofreram do que o sinhozinho da senzala fez com que eles sofressem muito. Eles demoraram a cair na concepção de que eles faziam isso, porque eles tinham que passar por aquilo naquela fase da vida deles, mas que hoje eles são, vamos dizer, espíritos evoluídos que querem trazer uma mensagem de paz, carinho, respeito, amor, e dignidade para qual eles foram designados (A, PS).

O preto-velho, ele aprontava, fazia várias coisas. Ele foi novo, foi um escravo que podia ser um escravo fujão, ele podia porque ele não era obrigado a ficar ali, ele tinha que ficar porque o sinhozinho prendia, mas eles fugiam. Eles formavam os quilombos e fizeram muitas besteiras. Existiam muitas guerras entre os sinhozinhos e os quilombolas. Então é por aí, um matou o outro e ficou esse karma, essa lei de causa e efeito, no qual vamos dizer que Deus na sua plenitude e na sua concepção manda que ele vá a Terra e vá pregar uma palavra de conforto, de paz e alegria para que possa evoluir para ser um espírito de luz, para se redimir dos seus pecados (A, PS).

Isso é um dos ensinamentos dos pretos-velhos, o que eles fizeram no passado, eles vêm em terra hoje fazendo totalmente o contrário (S, PS).

Quando ele [o preto-velho] pula para outra linha, a da quimbanda, aí é para fazer o mal, mas é a pessoa que está procurando, não é ele, é a pessoa que está pedindo a ele. Ele faz o bem, só trabalha para o bem, aí você vem pedir o mal, vai pagar a ele para fazer o mal, ele vai pular para o outro lado para fazer o mal (...) Você pediu, você está pagando a ele, é igual a um exu, exu é um orixá vivo, um orixá bom, se você pedir o bem, ele faz o bem e se você pedir o mal, vai pagar para ele fazer o mal, ele vai fazer o mal, mas é você que está fazendo e é você mais tarde que vai sofrer as conseqüências. Pensas tu que não tem a lei da reencarnação, o retorno (V, A).

Outro importante aspecto que foi ressaltado é o fato dos pretos-velhos serem identificados como sofredores, semelhante aos muitos que os procuram com seus sofrimentos cotidianos e, por isso, eles os entendem; o que se expressa na fala de um informante ao falar dos pedidos que dirige a essas entidades. Ele diz *pedir muita proteção, para levar muita doença e o preto-velho é um velho sofredor, então ele pratica muito o bem, ele é um velho morto que já vem da senzala, vem do sacrifício, então ele entende o sacrifício da humanidade, ele adivinha* (V, A). Augras (2005) já assinalara a identificação que parece bem estabelecida entre a aflição dos devotos e das almas, no caso de sua pesquisa. Isso se estende à nossa porque os pretos-velhos contam entre essas almas cultuadas em algumas das igrejas e cemitérios do Rio de Janeiro. A autora observa que esta identificação *talvez assegure a estas últimas [as almas] uma clientela maior do que a dos santos, mediadores mais afastados e cuja perfeição dificulta a aproximação* (idem, p.57). Vimos essa idéia reforçada ao observarmos a hierarquia do panteão umbandista, na qual as entidades aparecem como o socorro mais próximo e imediato às necessidades dos crentes, seguidos então pelos orixás, pelos santos e, por último, pelo próprio Deus.

Os fundamentos kardecistas impregnam os discursos no campo religioso da umbanda. O que aponta para a observação de Sanchis (2001) de que talvez “espírita” seja uma categoria de identificação mais adequada ao povo brasileiro que a de “católico”. Dentro do espectro dessa doutrina, existe uma infinidade de espíritos desencarnados inseridos num processo contínuo de evolução – existindo, portanto, neste, uma gradação – os pretos-velhos aparecem como uma entidade em constante evolução, sendo os caboclos seus pares nessa perspectiva, o que os diferencia de exu. Pai Cipriano nos mostra chama a atenção que os pretos-velhos que são mais evoluídos são os mais próximos de nós, não os exus como comumente ouvimos falar em campo. Pensamos que essa associação a exu como mais próximo do humano seja por essa entidade ser mais *humanizada* (ou *sombreada*): ele bebe, fuma, fala palavrões e obscenidades, briga, desafia e humilha as pessoas, sugere e faz maldades, separa, rouba, mata etc. Do mesmo modo, pensamos que os pretos-velhos seriam os mais próximos por terem a caridade cristã como princípio fundamental. É por essa caridade que eles nos acolhem com maior prontidão e nos fazem sempre o bem e ainda nos ensinam a querer também o bem. Isso permitiria a evolução espiritual de todos como sugerem as falas dos informantes:

O preto-velho quanto mais ele faz as coisas boas, mais ele vai evoluindo (A, PS).

Eu acho que o caboclo e o preto-velho têm essa transformação, eles vão se desenvolvendo e vão crescendo até chegar o tempo em que o preto-velho não vai existir mais porque cumpriu a missão terrena dele (A, PS).

O próprio preto-velho que eu tenho diz que gosta de vir, que já acabou sua missão há muito tempo, ele falou mesmo: “Não preciso mais vir a Terra, já fiz milhares de consultas, só venho porque a casa tem o meu nome e eu tenho que zelar pelo meu nome. Não sou mais obrigado, venho porque gosto de falar com o ser humano” (A, PS).

O preto-velho é energia pura, é aquilo mais light, mais leve. O Exu é mais pesado, é mais briguento, ele é desafortado, tanto faz ele fazer o bem como ele fazer o mal, porque nunca vai deixar de ser o que ele é, e o que ele fala que é. É a diferença de um Exu, ele nunca vai chegar num grau máximo, ele vai sempre ser um Exu (A, PS).

Nós é diferente, preto-velho é muito diferente porque é puro, a gente tem o conhecimento, a sabedoria, a gente sabe lidar com o ser humano; às vezes vocês fala que o exu é mais perto do ser humano, mas não é não (PC, E).

É comum as casas de umbanda serem dedicadas aos pretos-velhos. Todavia, mesmo sendo apontados como donos das casas, nem sempre são eles os personagens mais atuantes na dinâmica delas. Exemplo desse aspecto é a fala de um boiadeiro que, numa gira, se dirigiu a nós e disse: *o preto-velho é dono desta casa, mas quem manda nesta porra sou eu* (B, E). Essa impossibilidade de uma maior atuação se relaciona à associação dos pretos-velhos às almas. E, embora sejam fortemente associados às almas, as explicações dadas pelos informantes sobre esse aspecto são sempre insuficientes; não havendo um discernimento claro em relação às outras entidades, que também teriam sido encarnadas, porém não são associadas às almas. Foi pai Cipriano quem nos ofereceu uma explicação adequada à questão. Colocando-a no plano da habitação, os pretos-velhos são associados às almas por habitarem os cemitérios e, por isso, estão em constante contato com elas, aconselhando-as, auxiliando-as e a elas sendo associados. No entanto, essa ressalva em relação aos pretos-velhos como almas, não deixa de nos reportar à angústia em relação à morte, como já observara Augras: *antes de mais nada, falar das almas é falar da morte, e as fórmulas que as chamam não podem deixar de atualizar a angústia existencial* (2005, p.55). Podemos observar estes elementos nos recortes de falas abaixo:

A casa é dedicada [ao preto-velho], a casa é Centro Umbandista Pai Cipriano das Almas. Porque foi o preto-velho, assim que eu nunca fiz nada por ele, e ele fez tudo por mim. Eu sabia que ele existia, mas no decorrer da minha vida, passei um certo sufoco, uma certa necessidade e aí ele desceu e falou que gostava tanto do seu cavalo, mas ele não dava nem

um mingau para ele, não ligava para ele, mas como gostava dele ia ajudá-lo a levar o nome aos quatro cantos do mundo, e foi o que aconteceu (A, PS).

A casa é do preto-velho, só que ele não pode fundamentar a casa, então ele precisa de um gerente, o caboclo. Os caboclos são gerentes dos pretos-velhos. O preto-velho funda uma casa, cria uma casa, mas não firma uma casa, porque ele é alma (...) quem firma a casa é um caboclo, quem como no caso da umbanda bota a mão na cabeça dos médiuns é o caboclo, não um preto-velho, porque ele é alma. (S, PS).

[O preto-velho] Trabalha dentro da linha das almas, trazendo todas as forças, toda a luz e proteção das almas (S, PS).

Então para mim, [os pretos-velhos] são almas, as almas dos escravos, eu vejo como as almas que vieram da África para essa terra, mas que mantiveram com os seus descendentes dentro ou fora da África esse laço, essa troca, esse vínculo (M, A).

A associação, que eu digo, às almas, porque foram pessoas encarnadas, que se desencarnaram e se transformaram em almas, espíritos. Este é meu ponto de vista, o que eu acho de espírito, alma vem associado a isso, a ser uma pessoa viva que já morreu e virou alma (A, PS).

Então ele [o preto-velho] faz [está presente] em todos os cantos do mundo, por isso que ele tá nas almas, as almas é o que? É reencarnação, a alma é a nossa passagem, que nós somos almas que vivemos numa matéria, uns chamam de espírito, outros chamam de uma série de coisas, entendeu?(...) Então tudo gira em torno das almas, por isso a ligação dos pretos-velhos com as almas, porque ele é simplesmente um professor da vida (S, PS).

Nós [os pretos-velhos] vivemos no cruzeiro, então a gente vive dentro da calunga, eles [as outras entidades] não, eles vivem em outro lugar. Mas o nosso plano é sempre o cruzeiro, então nós somos diferentes deles, muito diferente do caboclo que é o espírito de mata, é diferente de um boiadeiro que é um espírito de campina. Nós é espírito das almas, a gente está dentro do cruzeiro, está lidando com todo tipo de alma, então a gente fica mais perto das almas, a gente aconselha aquele que não sabe que morreu, antes dele partir ele passa por lá pelas almas (PC, E).

Interessante também é o aspecto da adequação da entidade às necessidades do médium tal como as características mestiças que assumem por vezes. E, não só aparecem com características mestiças como, na verdade, se apropriam de características de outras entidades, tornando-se entidades “mestiças”, “traçadas”; o que podemos observar na história de vida de pai Cipriano. Essas “somas” de características sinalizam para os empréstimos reciprocamente criativos que se dão nesse complexo processo de porosidade descrito por Sanchis (2001). Pai Cipriano empresta características ao exu das Sete Encruzilhadas, ao mesmo tempo em que esse empresta características suas ao primeiro. Assim, não cabe aqui a tentativa de definir se, em dado momento, se trata do exu ou do preto-velho, no particular do nosso exemplo, mas que essa rede de entrecruzamentos

permite que essas entidades sejam um e outro ao mesmo tempo: são personagens em contínua reconstrução de papéis e atribuições em vista de atenderem as demandas que lhes chegam. Os sentidos são construídos continuamente, como sugere Castoriadis (1992): o imaginário é uma *criação incessante*. As falas dos sujeitos ilustram nossos apontamentos:

Pai Joaquim que me desenvolveu antes do Cipriano. Cipriano veio, devido a eu estar preparado psicologicamente para recebê-lo, depois assim mais ou menos de uns dois anos trabalhando com Pai Joaquim, aí sim Pai Cipriano se manifestou e disse que dali pra frente ele é que ficaria no lugar de Pai Joaquim, porque haveria uma necessidade devido à qualidade de santo que eu tinha, devido à vida que eu levava e das pessoas que iriam me procurar. Vamos dizer assim, não que Pai Joaquim não seria mais forte, mas ele seria mais coerente seria mais adaptável ao meio em que eu estava para eu poder fazer o meu trabalho (A, PS).

O meu santo é o santo do fogo [Xangô], ele [Pai Cipriano] morreu queimado ele ficou dentro do fogo, sentiu o calor do fogo, por isso ele trabalha nessa linha do fogo, ele gosta muito de funganga que é a pólvora, ele gosta muito de velas, coisas quentes, pimenta, coisas que são ligadas ao calor (A, PS).

Ele [pai Cipriano das Almas] aprontou com os senhores da fazenda, fugiu a primeira vez e teve seu pé cortado. Não satisfeito fugiu de novo e lhe cortaram o outro pé. Foi isso o que ele contou, que ficou sem os dois pés, mas pelo menos ficou tranqüilo e disse que não ia trabalhar para ninguém porque estava sem os pés, e não podia se levantar. Ficava o tempo todo na senzala e ficava trançando, fazia chapéus, cachimbos e bebia muito. Quando teve uma rebelião dentro da senzala e os quilombolas vieram e invadiram a fazenda, houve uma contenda, uma guerra e botaram fogo na senzala. Como ele não tinha como correr, porque não andava, ficou preso na senzala e disse que morreu queimado. Como nas senzalas as madeiras eram grandes, quando o fogo pegou, uma delas bateu na cabeça dele e teve o crânio amassado e ele ficou todo deformado. Esta é a história que ele conta, que ele não tem cabeça, que ele pegou uma cabeça emprestada. E com isso ele compactuou com Exu para que pudesse andar; no pacto quando ele precisasse andar haveria uma troca de energia, ele andaria com os pés do exu e assim trocariam informações um com o outro, porque ele sabia muita coisa e o exu dependeria dele e ele do exu. Toda vez que ele se manifesta é sem andar, mas no decorrer do tempo, eu não sei o que acontece ele consegue se locomover e aí já não se sabe se é o próprio preto-velho ou o exu, porque ele muda toda a forma de se manifestar, o seu próprio rir é diferente, o próprio jeito já se torna diferente, aí eu não sei dizer para você realmente se é o preto-velho puro ou se é o preto-velho com o exu (A, PS).

Fiz o pacto com Sete Encruzilhadas para poder andar e ele fez com eu. Eu ensinei todas as curas pra ele, de ervas, de folhas, ele conhece tudo e tanto faz lutar como trabalhar, ele me cede a perna e me cede outras coisas que eu não posso contar pra suncê. Mas do jeito que eu sou, sou feliz, porque ele depende mais d'eu do que eu d'ele. De mais coisas ele depende, de vinho, de beber, de fazer as coisas dele e eu só dependo das pernas para andar (PC, E).

Quando escurece ele [exu das Sete Encruzilhadas] chega mais perto e aí eu posso andar melhor. Quando chega dia, não ando de jeito nenhum, aí eu não posso levantar de jeito nenhum, mas quando escurece, eu tenho mais força para andar (PC, E)¹².

É que um quer aprender alguma coisa com o outro. Então eles se disfarçam para que eles possam aprender o outro lado da coisa, Então eles fingem, na maioria das vezes, um Exu finge ser um preto-velho para poder enganar a pessoa, engambelar, fazer falcatrúa. Já o preto-velho indo para a linha de Exu, fingindo que é um Exu, vai aprender a magia, o encantamento, vai aprender o segredo do Exu, vai estar disfarçado e nem o próprio Exu vai reconhecer (A, PS).

Eles podem ir a qualquer lugar e muitas vezes eles voltam à qualidade de exu, que é justamente para resgatar pessoas que estão perdidas, pessoas que estão em busca só daquela entidade, de fazer o mal, de destruir, fugindo de tudo aquilo que é deixado, segundo eles, pela lei de Deus. Então eles têm facilidade de se desdobrar, eles vão até esse mundo, tanto que nós temos os pretos-velhos quimbandeiros, que são justamente aqueles que se desdobram para dentro dos rituais de magia negra. Eles estão vendo aquilo que está acontecendo e de repente voltam para a umbanda, porque conseguiram ir buscar, ir ver aonde estão os erros humanos, onde está a fraqueza humana e pega aquela sabedoria e traz para dentro do ritual, faz voltar ao cristianismo e faz voltar à doutrina (S, PS).

A história de pai Cipriano conta de sua relação com o fogo. Encontramos, em campo, o “brincar” com fogo como atitude comum. Os pretos-velhos ficavam passando pelo corpo a chama da vela, passavam nos braços, peito, rosto, pernas; para o zelador da casa onde presenciamos, se caracteriza em certificado da presença das entidades, presença verdadeira, nem sempre encontrada nas casas de umbanda. Esse informante nos passa a impressão de que, no passado, a religião era autêntica e que a modernidade e seus interesses corromperam esse aspecto, coincidindo aí com o pensamento de Bastide (1971). A autenticidade pode ser vista na eficácia do atendimento às pessoas que os procuram, observando-se que é sempre de recursos muito simples que se utilizam os pretos-velhos. Esse caráter de simplicidade dos pretos-velhos fica bem expresso nas palavras no diminutivo, usadas por um informante; o que denota para nós a “insignificância” de seus recursos, sempre destinados a grandes feitos. Observemos as falas dos sujeitos:

Na concepção que eu tenho é que eles mostram que realmente estão ali presentes, que não estão brincando, que eles estão fazendo a coisa séria e a coisa certa. Há certas coisas que hoje em dia eu não vejo, me desculpe a expressão, mas eu vejo muito espírito fajuto, sabe que não é espírito, eu vejo que não é sabe, é o cara fingindo, e não é legal isso, entendeu? Então a coisa se perdeu muito, a modernidade trouxe coisas boas? Trouxe, mas se perdeu

¹² Isso nos fez pensar na representação de exu como espírito das trevas, tal como pudemos vê-lo associado, em diversas cantigas, ao diabo cristão, a exemplo desta: “O portão do inferno estremeceu/todos correram para ver quem é/ouviu-se a gargalhada na encruzilhada/ é Tranca-Ruas e o compadre Lúcifer”.

muita coisa, aquela relíquia, aquela fé, aquele afeto, aquela importância, aquela energia (A, PS).

Os trabalhos deles [dos pretos-velhos] não mudam, são arcaicos, são coisas assim primitivas, nos quais você fica até impressionado. Eu vou te relatar o que foi feito, eu vi acontecer, foi um trabalho de preto-velho. Ele fez um trabalho na própria perna dele com uma fita, um pouco de algodão, quatro folhas de algodão, um pó, um pouco de mel e uma vela. Ele fez um negócio num pratinho, fez um tipo de uma perna e não sei se ele rezou ou o que fez e pronto deixou lá e acabou. E hoje ela [a pessoa a quem se destinou o “trabalho”] anda, entendeu? Estranho, mas é verdade (A, PS).

[Os pretos-velhos trabalham] Através de feitiços com um dentinho de alho, com uma figazinha de guiné, como uma fitazinha amarrada numa bengala, como o nome escrito no pedacinho de papel e colocado debaixo da vela (S, PS).

E, embora munidos de instrumentação tão simplória, o que não deixa de retratar o limite de recursos de que se servem as classes subalternas para a solução de seus problemas, o poder dos pretos-velhos ultrapassa a presença física – mesmo à distância eles intervêm em favor dos seus. Um informante nos relata a superação de uma deficiência física da médium. Os pretos-velhos subvertem a ordem estabelecida, passando de impotentes escravos a poderosas entidades; o que sinaliza para as táticas que postula Certeau (1994), ou seja, a apropriação por parte dos “mais fracos” dos bens culturais produzidos pelos “mais fortes”, de modo que remanejam seus usos em favor próprio. Informam os sujeitos:

Um filho meu que é de Juiz de Fora, o pai dele ia ser operado de câncer e ele [o preto-velho] simplesmente disse que ia fazer a operação junto com o médico. Ele estava aqui com um punhal e com a tábua dele, riscou alguma coisa e começou a fazer os negócios dele e o cara ficou legal, se operou, está bem e não aconteceu nada (A, PS).

Também tive uma experiência no meu nascimento, pois foi Pai Joaquim quem fez o parto da minha mãe. Ele pegou uma boneca, uma navalha, um pano branco e começou a operar naquela boneca invisivelmente e fez o parto, eu nasci de cesariana, entendeu? (A, PS).

Ilcélia era cega, totalmente cega. Ela perdeu a visão quando no parto de seu filho teve uma crise. Ela poderia trabalhar com toda entidade que ela era cega, ela tinha que ser conduzida pelas pessoas (...) quando ela incorporava a vovó quimbandeira ninguém precisava conduzir. Se você passasse pelo terreiro, eu era criança na época, quando a gente passava e ela estava trabalhando sozinha, ela falava: ‘vem S., vem cá’. Era a característica da preta-velha, quando preta-velha ela enxergava (S, PS).

4-

Conclusão

Ao chegarmos ao término desta trajetória, depois de tantos contratemplos, que diversas vezes nos tiraram da trilha de elaboração de nossa dissertação, sentimo-nos contentes em alcançar o destino, mesmo tendo ficado para trás parte da bagagem que trazíamos. Para este empreendimento, tínhamos a proposta de: 1) sugerir um enquadre histórico da umbanda, a partir da produção de autores das ciências sociais no Brasil; 2) demarcar o papel dos “pretos-velhos” e as dinâmicas de interação no interior desse campo, para então: 3) assinalar as nuances do imaginário brasileiro construído nos seios das comunidades umbandistas e o *habitus* proveniente da inserção nesse universo simbólico (Geertz, 1989; Bourdieu, 2004).

Ao adentrarmos o campo religioso da umbanda, a partir das conjecturas elaboradas nas produções acadêmicas que re-visitamos, percebemos o lugar secundário que fora atribuído a essa religião. A umbanda que se requer brasileira pode mesmo ser tomada como “retrato” da sociedade brasileira global. Seus personagens são “heróis” da resistência na história de nossa civilização. “Heróis” que têm atualizado, remanejado e reinventado seus papéis e funções para melhor atender à busca de sentido (Castoriadis, 1992) reclamada pelas comunidades umbandistas, que tantas vezes coincidem com as populações subalternas. São personagens que valorizam os negros, os índios, as crianças, os malandros, entre outros, como figuras que não só integram a sociedade, mas que também oferecem instrumentos para sua contínua construção e “elevação”. Essas parcelas rejeitadas de nossa população, no interior da umbanda, ganham voz e vez que denunciam a injustiça social, pondo em “xeque” o enunciado de nosso hino nacional: “Dos filhos deste solo é mãe gentil, pátria amada Brasil”. Pensamos que relegar a umbanda a um lugar de importância secundária tenha sido uma estratégia de calar a voz dos oprimidos. Nos estudos dedicados ao candomblé, nos quais o foco geralmente recai sobre os “elementos africanos” deste, o negro brasileiro é visto como “portador de cultura”, da cultura africana, resultando em suas contribuições serem interpretadas como folclore, de forma a esse ser transformado em nosso

“primitivo interno” (Dantas, 1988), diríamos “domesticado”. Mas como domesticar uma estrutura religiosa que apresenta a diversidade de elementos e a desigualdade no manejo dos recursos da nação, que se revelam nas personagens assumidas pelas próprias “entidades”? A tentativa, como assinalam Brown (1985) e Negrão (1993), foi inculcar, no pensamento umbandista, os ideais da sociedade abrangente. Assimilá-los representaria a aceitação global da religião, já que se pretendiam a religião nacional do Brasil; o que aconteceu em dada medida, haja vista a sua popularização. Contudo, por mais que essas personagens tenham valorizado os elementos dominantes, revela-se, na relação com a umbanda, como sugere Certeau (1994), um jogo de combate entre os “fortes” e os “fracos”. Os elementos “impostos” são reinterpretados e seus usos esboçam astúcias de interesses e de desejos diferentes. As estratégias como manipulações das relações de força, nas quais se reconhece um tipo de saber específico, sustentam e determinam para si um lugar próprio; do mesmo modo que as táticas se determinam por essa ausência do próprio, tentam circunscrever esse próprio em um mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do outro.

Esse “retrato” que a umbanda fornece da sociedade brasileira, podemos pensar nele como “pintado”. Não se trata da imagem estanque de um momento, como registrado na máquina fotográfica, mas é elaborado aos poucos, com uma diversidade de ingredientes e vários “pintores”. Nessa metáfora, queremos apontar os múltiplos fatores na constituição e formação da umbanda no campo religioso brasileiro: - as condições socioeconômicas surgidas no término da escravidão e na ascensão da indústria na região Sudeste como apontam Bastide (1971) e Ortiz (1975); - os interesses políticos que refletem a busca de poder, tanto por parte dos umbandistas quanto do Estado revelados por Brown (1985) e Negrão (1993); - as disputas no campo religioso, assinaladas por Brown (*idem*), que refletimos a partir da disputa no mercado de “bens simbólicos” postulados por Bourdieu (2004). Dentre esses ingredientes, Sanchis (2001) ainda aponta para a “vocaçã” à “porosidade” de nosso povo, que bem se expressa no cosmos umbandista. As hipóteses dos autores não são excludentes, mas complementares. A umbanda se caracteriza no entrecruzamento de complexas redes de relações endógenas e exógenas ao interior desse campo. Com suas entidades negras e mestiças, suas crenças católicas, espíritas e mágicas diversas, seus sabores, cores, cantos, danças etc. é que a umbanda revela a riqueza componente do imaginário social brasileiro.

Auxilia, em nossas considerações finais, Maurice Halbwachs¹ ({1968]1990), que postula a idéia de uma memória coletiva ou social que não se opõe, mas se inter-relaciona à memória individual. Cada memória individual é forjada pela influência de inúmeras outras memórias individuais com as quais co-existe. São essas diversas memórias que caracterizam a memória coletiva e que garantem ao indivíduo uma identidade, ou seja, a pertença a um grupo com o qual se identifique, seja ele familiar, religioso, político etc. A umbanda como grupo religioso se revela depositária de uma memória coletiva que tem por suporte um grupo limitado no espaço e no tempo. Ela se reconhece no passado (ancestralidade), mas é também reconstruída em contato com o presente. A esse respeito, o autor diz:

Não é suficiente reconstruir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É necessário que essa reconstrução se opere a partir de dados ou noções comuns que se encontram tanto em nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte da mesma sociedade (1990, p.34).

A articulação entre essas memórias tem um caráter prático. Para fazer uma retomada do passado, uma memória individual se apóia em pontos de referência que estão fora dela, toma de empréstimo outras memórias: aquelas já fixadas pela sociedade. Nas religiões afro-brasileiras, o arcabouço dessa memória coletiva se constrói, sobretudo, pela oralidade, de modo que a cada novo integrante a história do grupo com suas crenças e hábitos é re-contada e re-atualizada de forma a ser incorporada como própria. Não se trata, portanto, de uma memória individual, mas de uma memória emprestada do grupo social. Assim, a história transmitida é tida como verdadeira, especialmente apoiada no relato dos ancestrais. Nessa perspectiva, o ancião ganha papel singular, *pois não é na história aprendida, é na história vivida que se apóia nossa memória* (idem, p.60). O idoso é aquele que viveu a história, está no centro do quadro que resume e condensa em seus depoimentos. Isso dá um colorido e vivacidade especial a quem os ouve. Na umbanda, o “preto-velho” corresponde a esse ancião que conta aos mais novos sobre o passado remoto em que viveu, desde os tempos da escravidão aos primórdios da religião que, no presente, congrega o grupo a um *ethos* e *habitus* relacionado a esse passado. Ressalvamos que os valores confessionais podem

¹ Contatamos a obra desse autor somente no desfecho deste nosso trabalho. Em virtude disso, julgamos melhor acrescentá-lo somente à conclusão.

revigorar os valores humanos e, como observa Geertz (1989), *as disposições e motivações que uma orientação religiosa produz lançam uma luz derivativa, lunar, sobre os aspectos sólidos da vida secular de um povo (idem, p.90).*

Halbwachs ainda assinala que a memória não se imobiliza, não é estática – ela evolui. À proporção que recua o passado, algumas impressões se apagam e outras se sobressaem; novas memórias juntam-se às antigas. A forma de recordar essas memórias também se baseia no “lugar” de onde nos relacionamos com elas e ainda com os períodos históricos de um cenário mais amplo. O passado se enfraquece lentamente, ao ponto de as novas imagens recobrirem as antigas. No quadro de constituição e desenvolvimento da umbanda, vemos demarcadas essas idas e vindas a momentos diversos do passado, também em contexto nacional, relacionando-os a outros do presente, o que observamos no surgimento de “novas” entidades, ritos e concepções do universo religioso no interior do grupo com o passar dos anos. A memória e o grupo não cessam de mudar. Entretanto, *a memória coletiva é um quadro de analogias, e é natural que ela se convença que o grupo permanece, e permaneceu o mesmo, porque ela fixa sua atenção sobre o grupo, e o que mudou, foram as relações ou contatos do grupo com os outros (idem, p.88).*

Para esse autor, toda religião implica uma mobilização específica da memória coletiva. A umbanda “fundada” há menos de um século no interior da sociedade brasileira, que se identifica tradicionalmente (originalmente) católica, apóia-se na emergência de uma comunidade de fé, sendo ela mesma considerada como tal. O passado inaugurado pelo acontecimento histórico da fundação (mito de origem) pode ser assumido a todos os momentos como uma totalidade de significados, visto que é aceito pelo grupo que todo o significado da experiência do presente pode, ao menos potencialmente, estar contido no acontecimento fundado. Ligado constantemente a esse passado, tido como imutável, o grupo religioso se define objetiva e subjetivamente como uma “descendência de fé” que, inclusive entre os umbandistas é uma identificação manifesta, pois se denominam “filhos de fé”. Assim sendo, na base de toda crença religiosa, existe efetivamente a crença na continuidade da descendência de fé; o que significa que o grupo se organiza e se reproduz a partir de um trabalho de memória que alimenta essa autodefinição. É essencialmente no ato religioso que essa continuidade se

manifesta e é atestada, pois consiste em fazer memória desse passado que dá sentido ao presente e contém o futuro.

Halbwachs ainda pontua que não só no tempo se inscreve a memória coletiva, mas no espaço. A visão de certos lugares, localização e disposição de objetos entre outros, evoca as lembranças do grupo religioso. Nas “giras” de umbanda a que assistimos, é inevitável um retorno ao passado que se imbrica com o presente, baseado na memória social do grupo. Observamos uma reconstituição simbólica da imagem dos lugares nos quais ela se organizou de início (matas, senzalas etc.). A esse respeito, o autor comenta que *os lugares participam da estabilidade das coisas materiais e é baseado neles, encerrando-se em seus limites e sujeitando nossa atitude à sua disposição, que o pensamento coletivo do grupo dos crentes tem maior oportunidade de se eternizar e de durar: esta é realmente a condição da memória* (idem, p.159).

Considerando a diversidade que compõe a umbanda, teríamos a possibilidade de eleger qualquer um de seus elementos como nosso objeto de estudo, mas foram os “pretos-velhos” que se “ofereceram” a nós. Como mencionamos, encontramos a presença “latente” desses nas manifestações de religiosidade católica popular, pesquisadas por Augras (2004). A oportunidade se apresentou única e, assim, pudemos empreender esse estudo sistemático (quicá pioneiro) acerca deste elemento. Resolvido isso, pusemo-nos a traçar um esboço de identidade desse personagem em todas as suas nuances. No seio umbandista, os “pretos-velhos” gozam de grande prestígio, enquanto são “diminuídos” nas outras esferas religiosas, como no candomblé e no kardecismo. Já assinalamos que isso se dá em conseqüência do desejo de “legitimação” dessas religiões. As motivações, muitas vezes, perdem-se no “inconsciente coletivo”, mas permanecem como forças atuantes e determinantes, de tal modo que vemos perpetuada esta discordância. Enquanto para esses outros os “pretos-velhos” são “espíritos” de mortos ou sem “instrução”, para os umbandistas são “familiares” sábios, poderosos e especialmente amorosos. Essa situação, sem dúvida alguma, revela a tensão existente no campo religioso das religiões espiritualistas, particularmente as afro-brasileiras. É a disputa no mercado de “bens simbólicos” (Bourdieu 2004), que impele esse descrédito das religiões estabelecidas à nova religião e seus elementos.

Tendo o Brasil a segunda maior população negra do mundo, perdendo apenas para a Nigéria, era de se esperar a construção no imaginário de uma ancestralidade coletiva negra. Os “pretos-velhos” representam os ancestrais dessa enorme massa negra e mestiça que procura o “ambiente familiar” nos terreiros de umbanda, já que não encontram tal integração na sociedade mais ampla. São apresentados em etnias diversas, como foram diversas as etnias que aportaram aqui sob o jugo da escravidão. E, ainda hoje, a seus descendentes são impostas condições de vida subumanas, caracterizando-os em tipo de “escravos”, sendo igualmente oprimidos, faltando-lhes emprego, moradia, alimentação, saneamento, assistência médico-hospitalar, educação, lazer etc. Sabemos que a lista é grande. Guimarães (2001) já havia discutido pontualmente, em sua tese de doutorado, a situação de vulnerabilidade que marca os indivíduos afro-brasileiros (e as classes subalternas) pela falta de um meio ambiente adequado. Sua hipótese se baseia na evidência de que a sócio-cultura brasileira, hoje e ao longo de sua história, não se traduz num ambiente adequado, minimamente respeitoso, cuidadoso, tal como postulam os pressupostos winnicottianos, de forma a expor esses indivíduos a uma vulnerabilidade psíquica, psicossomática, psicossocial e até física. Na falha do ambiente cuidador, agora representado pela sócio-cultura, *tem início um processo de torpedeamento da possibilidade de acionamento do aspecto criativo do indivíduo, na medida em que o meio ambiente passa a não mais responder como um meio ambiente bom o bastante* (idem, p.46). Para esse autor, a inadequação no cuidado dispensado pelo ambiente aos indivíduos afro-brasileiros relaciona-se diretamente às contradições culturais que lhes são impostas em função da desigualdade, da discriminação, da intolerância, do racismo e do preconceito, tal como das condições de limite sócio-econômico a que já aludimos. Ele salienta que a impossibilidade de conviver em um ambiente sócio-cultural “suficientemente bom”, isto é, que permita minimamente o suporte, a estabilidade e a continuidade, pode provocar a incapacidade de acionar, entre os indivíduos afro-brasileiros, o seu potencial criativo, assim como acabar por provocar um esgarçamento no campo imaginário que é o “espaço potencial”. Essa situação de vulnerabilidade psíquica, produto da exposição desses indivíduos a situações psíquicas conflitantes, pode vir a criar o que esse autor chama de “carência continuada”.

O campo de atuação dos “pretos-velhos” se diversifica tanto quanto suas etnias. Eles são encontrados “em todos os cantos do mundo”, como informou um

sujeito. Destarte, pensamos na contínua possibilidade de amparo e cuidado que essas entidades oferecem aos seus. Os “pretos-velhos” são presentes nos lugares e na vida dos seus “descendentes”, seja onde estiverem, seja em qual situação for. Os seus nomes também são comuns, nomes iguais aos tantos que os procuram: José, Cipriano, Joaquim, Maria, Antônio, Luíza etc. Essa semelhança não deixa de suscitar um clima de “familiaridade” entre as “entidades” e os “crentes”. Também observamos que seus recursos sempre tão simples denotam a escassez de recursos que há em meio a essas populações para enfrentarem as adversidades da vida cotidiana. Tratar uma doença com uma “garrafada” ou uma “benzedura” não revela somente um conhecimento fitoterápico e/ou mágico-religioso eficaz das entidades e dos sacerdotes da religião, mas também, muitas vezes, recursos únicos dos “crentes” para tratarem seus males.

Contudo, o aspecto que mais se sobressaiu na identificação dos “pretos-velhos” foi o cuidado amoroso que esses dispensam aos “crentes”, tal como a mãe “suficientemente boa” o faz com seu bebê. Winnicott (1997) observa que o amor é condição primeira ao cuidado. Assinalamos que, referente aos “pretos-velhos”, é no ideal de amor cristão que encontram essa disposição inicial ao cuidado. Eles cuidam porque amam, de forma que estabelecem vínculos estreitos e, por vezes, duradouros com aqueles que os procuram. Considerando o “ambiente familiar” como o primeiro espaço de vivência do amor e do cuidado, essas entidades, como mencionamos, logo foram tomadas como figuras parentais, especialmente avunculares (como sugere o dito popular: *avós são pais duas vezes*), formando assim uma nova ordem familiar onde “espíritos” e humanos encontram-se e, íntima e carinhosamente, tratam-se como pais e filhos, avós e netos.

Os sentimentos suscitados na relação entre “pretos-velhos” e “crentes” são sempre de carinho, amor, consolo, solidariedade, orientação, proteção, cuidado, compreensão, consideração, identificação, familiaridade, continuidade e esperança. Nesse modo de relação, inscreve-se o que chamamos de “suporte social”, que implica padrões duradouros de vínculos que contribuem para a manutenção da integridade física e psicológica dos indivíduos. No entanto, essa não é uma relação unilateral; as “entidades” também se sentem cuidadas, como assinalou “pai Cipriano” ao comentar sentir-se “vivo” junto com os seus. A esse respeito, observamos que sempre há uma interdependência entre o provedor e o receptor do suporte, ao que diz Campos (2005): *por isso, o suporte será tão*

efetivo quanto mais ele puder considerar as necessidades do provedor e do receptor ao mesmo tempo (idem, p.79). Entendemos essa relação, portanto, como um “retorno” dos “pretos-velhos” e dos “crentes” ao “ambiente familiar”. Sendo assim, destacamos a “gira” dos “pretos-velhos” e o terreiro de umbanda, respectivamente, como tempo e espaço de “reabastecimento”, que possibilita a “atualização” do “holding”. Essa atualização que propõe uma “sustentação” afetiva visa ainda, como já mencionamos, à realimentação e manutenção do campo imaginário, restabelecendo a capacidade de “acreditar em...”, o que possibilita a construção de indivíduos mais integrados, criativos, cuidadosos consigo próprios e com seu coletivo.

Guimarães (2005), seguindo o pensamento winicottiano, elabora o construto teórico de uma “rede de sustentação”, pensada como um meio ambiente “suficientemente bom” que cria um campo de transicionalidade, como é o “espaço potencial”. A “rede de sustentação”, apresentada como modelo de intervenção em saúde coletiva, é definida por ele *como um campo inter-relacional de suporte e acolhimento, que traz embutido no seu interior sistemas de limite-transicional – portanto, não invasor – que permita o estabelecimento de diferenciações, construindo e mantendo processos de continuidade da linha de vida* (idem, p.58). A proposta encaminhada no trabalho desse autor, ao lado de sua atuação clínica, constrói-se pela convivência com os afro-brasileiros, sobretudo no espaço das comunidades-terreiros, na qual identifica que as *dinâmicas relacionais a partir das quais se estruturam os rituais, práticas que estabelecem as formas de ser e de viver deste grupo de indivíduos, falam de uma psicologia do desenvolvimento que se processa através de formas de suporte/limite-transicional* (idem, p.54). Endossamos a compreensão desse autor, com base em nosso ingresso no universo umbandista, de que podemos identificar, na atuação da comunidade religiosa e, especialmente, na atuação dos “pretos-velhos”, a reedição desse “espaço potencial” que, através da dinâmica suporte/limite, permite aos indivíduos afro-brasileiros a re-construção continuada de um Eu criativo e inovador.

Falamos do “suporte social” oferecido nas relações grupais/comunitárias estabelecidas nos terreiros de umbanda. Conferimos que sua efetividade recai na qualidade dos relacionamentos vividos no interior desse campo, ou seja, essas relações grupais tendem a funcionar como extensão do relacionamento primário vivido no grupo original: bebê-mãe-pai. Contudo, esse “suporte social” também se

dá nas relações interpessoais, sobretudo naquelas travadas com as entidades. Observamos não ser raro alguns dos “crentes” se reportarem sempre às mesmas entidades para serem atendidos. Os “pretos-velhos”, em especial, mostram-se continuamente preocupados e comprometidos com as questões trazidas por cada um, escutam-nos com singularidade e desenvolvem algumas vezes um acompanhamento continuado numa dinâmica de suporte/limite. Dessa forma, em dado momento, transcendem a perspectiva comunitária e/ou familiar e, em um *setting* diferenciado, revelam-se como os “psicólogos da alma humana” – fala que se repetiu entre os sujeitos. Assinalamos que, nessa perspectiva de uma terapêutica psicológica, a personagem dos “pretos-velhos” se destaca por sua capacidade de escuta, não julgamento e interpretações que visam a um estar-no-mundo de forma mais autêntica, não alienada. Sendo assim, corroboramos as palavras de Campos (2005): *é lícito deduzir que o suporte social amplia o sentimento de auto-confiança e aumenta a capacidade discriminativa ou objetiva de perceber-enfrentar a realidade, ao constituir um “ambiente protetor” ao redor de quem o recebe (idem, p.82).*

Aprendemos com este trabalho que a expressividade da umbanda se estabelece por “retratar” a nossa sociedade global, enquanto sua negação nos reporta ao desejo de dissimular os aspectos de desigualdade social que traz em seu bojo. Entretanto, não podemos apresentar a umbanda como uma religião essencialmente de pobres, mesmo porque grande parcela dos umbandistas sai dos extratos médios de nossa sociedade. A demanda dos que chegam aos “pretos-velhos” não é só de caráter social, mas afetivo e também existencial, o que permite que a religião da qual são “donos” seja apreciada em extratos tão diversos. O aspecto multifacetado do campo religioso umbandista nos assinala a força do imaginário construído e reconstruído continuamente para dar conta dessas demandas. Um “dar conta” não só pelos aparatos simbólicos que oferecem, mas ainda, especialmente, na “sustentação” afetiva encontrada na personagem dos “pretos-velhos”.

5-

Referências Bibliográficas

- AUGRAS, Monique. **A segunda-feira é das almas.** In: **Brasilis - Revista de Filosofia e Ciências Humanas.** Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 49-60, 2005.
- _____. **“Mil Janelas”:** Teóricos do Imaginário. In: **Psicologia Clínica.** Rio de Janeiro, v.12, n.1, p.107-131, 2000a.
- _____. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidade nagô.** Rio de Janeiro: Vozes, 1983.
- _____. **O terreiro na academia.** In: MARTINS, Cléo & LODY, Raul (orgs.). **Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de Iniciação.** Rio de Janeiro: Pallas, 2000b.
- _____. **Psicologia e Cultura- Alteridade e Dominação.** Rio de Janeiro: Nau Ed., 1995.
- _____. (2005) – **Umbanda revisitée** – Palestra no Colloque Internacional: Roger Bastide: UN BILAN, CAEN, 29/11/05.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil- Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, Peter Ludwig & LUCKMAN, Thomas. **A construção social da realidade.** Petrópolis, Vozes, 1985.
- Bíblia: Tradução Ecumênica.** São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2004
- BROWN, Diana. **Uma História da Umbanda no Rio.** In: BROWN, Diana, NEGRÃO, Lísias *et al* (orgs). **Umbanda e política.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- CAMPOS, Eugenio Paes. **Quem cuida do cuidador: Uma proposta para os profissionais da saúde.** Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

- CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras-Negros Bantos**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1981
- CASTORIADIS, Cornelius. **A criação histórica**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.
- _____. **A instituição imaginária da sociedade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1986
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1-artes de fazer**. Petrópolis: Rio de Janeiro, 1994.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e papai branco - Usos e abusos da África**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1988.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIUMBELLI, Emerson. **Zelio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro**. In: DA SILVA, Vagner Gonçalves (org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, [1968] 1990.
- NEGRÃO, Nogueira Lísias. **Umbanda e questão moral: Formação e atualidade do campo umbandista em São Paulo**. 1993. 235 f. Tese apresentada à faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Brasiliense, 1975.
- RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Recife: Massangana, 1988.
- RODRIGUES NINA, Raymundo. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1935.
- _____. **Os africanos no Brasil**. São Paulo. Companhia Editora Nacional, 1977.
- SANCHIS, Pierre (org). **Fiéis e cidadãos. Percursos do sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.
- WINNICOTT, Donald. **A família e o desenvolvimento individual**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. **Da pediatria à psicanálise – Obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2000.
- _____. **Natureza humana**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990.

. **O ambiente e os processos de maturação.** Porto Alegre: Artmed Editora, 1983.

6-

Anexos

6.1-

Glossário

Orixás e entidades

Orixás: são as divindades assimiladas do panteão africano.

Entidades: são os diversos “espíritos” que se fazem presentes na umbanda (pretos-velhos, caboclos, crianças etc.)

Exu: 1) candomblé - o orixá mensageiro, responsável por todo o movimento do universo; 2) umbanda - são os “compadres” as entidades mais próximas do homem, muitas vezes apresentado como “espírito das trevas” em função do sincretismo.

Oxalá: o orixá da criação, sincretizado com várias formas de Jesus Cristo, a exemplo do Senhor do Bonfim na Bahia.

Zambi: uma designação de origem banta para Deus.

Almas: outra forma como são apresentados os pretos-velhos.

Ritos e espaços

Gira: forma usual na umbanda que faz referência às sessões religiosas.

Casinha de exu: lugar onde ficam as representações dos exus dos participantes da casa, e onde depositam algumas das oferendas a essas entidades.

Casinha das almas: lugar onde ficam as representações dos pretos-velhos dos participantes da casa e onde depositam oferendas a essas entidades.

Barracão: espaço onde acontecem as sessões religiosas.

Postos e cargos na hierarquia

Pai-de-santo: o cargo máximo dentro da hierarquia do terreiro.

Mãe-de-santo: o correspondente feminino de pai-de-santo.

Ogã: sacerdotes auxiliares nas obrigações rituais; a eles cabem os toques, os sacrifícios etc.

Equédi: sacerdotisas auxiliares que acolitam os orixás (ou outras entidades) quando incorporados nos filhos-de-santo.

Filho-de-santo: todos aqueles que participam da casa e procederam a processos de iniciação.

Filha-de-santo: o correspondente feminino de filho-de-santo.

Roupas e utensílios

Adjá: um tipo de sineta usada freqüentemente nos rituais com uma função evocativa das divindades e entidades.

Abadá: tipo de camisa larga, usada pelos participantes do sexo masculino nos momentos rituais.

Ojá: pano usado para enrolar a cabeça nos momentos rituais.

Fios-de-contas: são contas diversas em cores e formas enfiadas em fios, comumente de algodão ou nylon como colares, representando os orixás e outras entidades.

Guias: 1) o mesmo que fios-de-contas; 2) é a forma como as entidades costumam ser chamadas no seio umbandista.

Pemba: tipo de pedra de giz usada em diversos rituais.

Coeté: uma pequena cabaça cortada ao meio usada para consumo de bebidas.

Congá: o altar sagrado dos terreiros umbandistas, onde se encontram representados os orixás e entidades cultuados nas casas. Fica comumente situado no interior do barracão.

6.2- Fotos



“Pai Cipriano das Almas” com uma criança (no colo) levada pela mãe para ser abençoada.



“Pai Cipriano” cuidando de uma filha-de-santo que estava com problemas pulmonares.



“Preta-velha” rezando um bebê em seu colo.



Pretos-velhos “trabalhando” em “dia de gira” e os filhos-de-santo lhes “cambonando”.



Pretos-velhos “trabalhando” em “dia de finados” no cemitério São João Batista – Rio de Janeiro.



Vista global da “gira dos pretos-velhos”. Observar o Congá ao fundo.



“Pai Joaquim do Cruzeiro das Almas” em “dia de gira”.



Tábua de “pontos riscados” do “pai Cipriano das Almas” – em uso na “gira”.



Imagem de preto-velho na prateleira de uma loja de artigos religiosos no “Mercadão de Madureira” – Rio de Janeiro.



Detalhe de “cabeças” de pretos-velhos entalhadas em bengalas de madeira.



Assistência de uma “gira de pretos-velhos”.



Daniel Saito entrevistando “pai João Baiano”.



Detalhe de “pai Cipriano” de costas passando a chama da vela no rosto.



Detalhe de “pai Joaquim” “pitando” seu cachimbo.



Boneco representando o “pai Cipriano”.



Detalhe do pé do “pai Joaquim” com a vela entre os dedos.