



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS
RELIGIÕES
MESTRADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

VALDIR LIMA

**CULTOS AFRO-BRASILEIROS NA PARAÍBA: UMA
HISTÓRIA EM CONSTRUÇÃO (1940-2010)**

**JOÃO PESSOA – PB
2011**

VALDIR LIMA

**CULTOS AFRO-BRASILEIROS NA PARAÍBA: UMA
HISTÓRIA EM CONSTRUÇÃO (1940-2010)**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões.

Orientador: Prof. Dr. Severino Celestino da Silva.

**JOÃO PESSOA - PB
2011**

VALDIR LIMA

**CULTOS AFRO-BRASILEIROS NA PARAÍBA: UMA
HISTÓRIA EM CONSTRUÇÃO (1940-2010)**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões.

Aprovado pela comissão examinadora em João Pessoa, PB, 01 de junho de 2011.

**Dr. Severino Celestino da Silva
(Orientador) - UFPB**

**Dr. José Antonio Novaes da Silva
(Co-Orientador) - UFPB**

**Dr. Waldecy Ferreira Chagas
(Membro Convidado) - UEPB**

**Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti
(Membro Suplente) - UFPB**

**À Mãe Rita Preta, Mãe Renilda e Pai Carlos
Roberto, três rios perenes em minha vida.**

AGRADECIMENTOS

Meu pai Antonio Lourenço (In Memoriam), minha mãe Maria Cecília, irmãos: Verônica, Valmir, Vaneide e Vera Lima, cunhada: Michele Leite, sobrinhos: Ýtalo, Cecília, Ygor (Gugui) e Vinícius Lourenço, meus guias religiosos: Jacinta de Fátima, Pai Assis de Oyá, Pai Cláudio de Oyá. Meus mestres: Dr. Carlos André por me acompanhar desde a graduação, meu espelho profissional, Dra. Martha Falcão, Dra. Regina Célia, Dra. Regina Bear, Dra. Ariane Norma Menezes de Sá, Dr. Antonio Novais por ter-me co-orientado, ajudando-me com todo apreço e dedicação, Dr. Severino Celestino por me aceitar como orientando, Dr. Valdecy Ferreira Chagas, Héilton Santana, Neves Vasconcelos, Katuska Duarte, Sandra Alves, Fátima de Araújo Pereira, Osenival de Almeida, Anita, Márcia Janaína, Maria José de Araújo, Mãe Anália, Mãe Marinalva, Mãe Dorioman, Mãe Laura, Pai Erivaldo, Pai Beto, Wolf Ramos e Ana Júlia pela colaboração ao trabalho, Cleyton Ferrer pela ajuda e apoio, Fátima Almeida, Grícia Guedes, Anália Alves, Lidiane Sena, Terezinha Américo e Márcia Janaína, pelo incentivo a participar do processo seletivo do mestrado, aos Orixás e aos encantados da Jurema Sagrada, pelos conselhos e sinais positivos e caminhos proporcionados, que me serviram de norte durante o processo de elaboração deste trabalho.

“No Candomblé não existe demônio. O diabo não tem poder para nada. Nossa religião é belíssima, você vai sozinho, não é levado pelas palavras. Orixá não vai ao encontro de ninguém, nós é quem vamos ao encontro dele.”

(Pai Eivaldo D’Osum, João Pessoa, PB)

RESUMO

A presente dissertação pretende contribuir para uma reconstrução histórica das religiões afro-brasileiras e afro-ameríndias na Paraíba, a saber: Jurema, Umbanda e Candomblé, respectivamente. A metodologia utilizada no trabalho foi basicamente a fonte oral, através de depoimentos colhidos em entrevistas com Mães e Pais-de-Santo, bem como, com representantes de Federações afro-brasileiras. Utilizamos também de recursos diversos, fontes primárias como, documentos, leis, recursos iconográficos, fotográficos etc. Através de rico material publicado sobre a temática, reconstruímos parte da história, tabulamos alguns quadros demonstrativos também. O uso da língua ancestral, através de pontos, rezas, corimas, é recorrente no transcurso do trabalho, além da narrativa de mitos africanos no corpus do mesmo. Fizemos uma reconstrução histórica do culto secular da Jurema Preta no Sítio Acais em Alhandra, do tradicional Catimbó de Jurema, da formação da Umbanda paraibana, com a contribuição de sacerdotisas como Mãe Rita Preta e Mãe Laura de Santa Rita, Mãe Marinalva e Pai Osias de João Pessoa. Um dos pontos mais importantes da pesquisa, dá-se com a Lei 3.434, assinada pelo governador João Agripino (1966-1971), garantindo a liberdade dos cultos afro-paraibanos. A trajetória de militantes como Mãe Rita Preta, Mãe Marinalva, Cícero Tomé e Carlos Leal Rodrigues (In Memoriam), fizeram com que surgisse a primeira federação afro-paraibana. A seguir, registramos a chegada do tradicional Candomblé ao Estado paraibano, através de Pai Jackson de Oyá (Cajazeiras), Pai Erivaldo d'Osum, ambos da nação Ketu, Mãe Beata de Yemonjá (In Memoriam), da nação Angola e Mãe Renilda de Alaketu, do Jeje Savalú, ambas de João Pessoa, entre as décadas de 1960-1990. Por fim, analisaremos o surgimento e papel das federações, criadas geralmente por dissidências.

Palavras-chave: Jurema, Umbanda, Candomblé, Federações, Lei 3.434, Religiões Afro-brasileiras.

ABSTRACT

This thesis aims to contribute to a historical reconstruction of african-brazilian religions and african-amerindian in Paraíba, namely: Jurema, Umbanda and Candomblé, respectively. The methodology of the study was basically the source of oral testimonies gathered through interviews with Mothers and Fathers-to-Saint, as well as with representatives of Federations african-brazilian. We also use various resources, primary sources, documents, laws, resources iconographic, photographic, etc. Through rich material published on the subject, we reconstructed, part of the history, demonstrating also tabulate some pictures. The use of the ancestral language, through pontos, prayers, corimas, is recurrent in the course of work, beyond the narrative of African myths in the same corpus. We made a historic reconstruction of the secular cult of the Jurema Preta, in the Site Acais, in Alhandras City, the traditional Catimbó Jurema, training Umbanda Paraibana, with the contribution of woman priests as Mother Rita Preta and Mother Laura of Santa Rita, Mother Marinalva and Father Osias of João Pessoa City. One of the most important research, takes place with the 3.434 Law, signed by Governor João Agripino (1966-1971), guaranteeing freedom of worship African-paraiba. The trajectory of militants as Mother Rita Preta, Mother Marinalva, Cícero Tomé and Carlos Leal Rodrigues (In Memoriam) and had to arise on the first African-federation of Paraíba. Below, we recorded the arrival of traditional Candomblé the State of Paraíba, through Father Jackson of Oyá (Cajazeiras), Father Erivaldo d'Osum, both from the Ketu nation, Mother Beata of Yemonjá (In Memoriam), the nation of Angola, and Mother Renilda of Alaketu (Jeje Savalú), both of João Pessoa, between the decades of 1960-1990. Finally we analyze the appearance and role of federations, usually created dissent.

Keywords: Jurema, Umbanda, Candomblé, Federations, 3.434 Law, Religions Afro-brasilians.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I - PERCURSO METODOLÓGICO.....	20
1.1. A história oral	20
1.2. Entrevistas	25
1.3. A palavra numa perspectiva africana e afro-brasileira	29
1.4. Descrição etnográfica nas religiões afro-brasileiras	31
1.5. Fotografia, iconografia e o registro de ritos religiosos afro-brasileiros.....	33
1.6. Etapas / procedimentos.....	35
1.6.1. Levantamento dos temas	35
1.6.2. Sistematização dos dados.....	35
1.6.3. Análise textual.....	36
CAPÍTULO II-AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA PARAÍBA ATÉ 1966..	37
2.1 A Jurema Sagrada	37
2.1.2 Mãe Rita Preta :”A Rainha da Jurema Paraibana”	48
2.2 Umbanda: uma religião nacional (1908-2010).....	54
2.2.1 Nascimento da Umbanda.....	55
2.2.2 A liturgia Umbandista.....	67
2.3 A Umbanda paraibana (1966-2010).....	73
2.3.1 A estrutura umbandista e a presença de Exu.....	82
2.4 Candomblé Uma Religião Brasileira.....	95
2.4.1 O Candomblé Paraibano.....	119
CAPÍTULO III – AS FEDERAÇÕES DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS E AMERÍNDIOS PARAIBANOS.....	130
3.1. A organização do terreiro e a atuação das sacerdotisas/sacerdotes nos espaços de discussão.....	130
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	156
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	159
APÊNDICE.....	164
1. Descrição Etnográfica do Culto de Jurema Preta (ou Jurema Batida).....	165
2. Planta Baixa do Terreiro de Mãe Rita Preta.....	170
3. Descrição Etnográfica do Culto de Jurema de Chão.....	171
4. Descrição Etnográfica do Culto de Jurema de Mesa (ou Jurema Branca).....	175
5. Histórico do Movimento Negro na Paraíba por Héilton Santana.....	178
ANEXOS.....	182
GLOSSÁRIO DE PALAVRAS AFRO-BRASILEIRAS.....	192

Índice de Tabelas:

Tabela 1 - Adeptos de Umbanda/Kardecismo – São Paulo – 1964-1969.....	61
Tabela 2 – Quadro das sete linhas	90
Tabela 3 – Correspondências entre Exus e Caboclos.....	92
Tabela 4 - Casas de Candomblé filiais do Ilê Axé Ode Onitá	126
Tabela 5 - Terreiros filiais do Ylê Tatá do Axé.....	128
Tabela 6 - Federações de Umbanda do Sertão Nordestino.....	147
Tabela 7 - Especifica o perfil do grupo pesquisado.....	169

Índice de Figuras:

Figura 1 – Árvore de Jurema	42
Figura 2 – Mestre Jardecilha e Carlos Leal Rodrigues no Sítio Acais	46
Figura 3 – Mãe Rita Preta no pilão.....	48
Figura 4 – Carlos Leal, Mãe Rita Preta e Cícero Tomé em 1960.....	52
Figura 5 – Mãe Rita Preta e Mãe Joana de Oyá (In Memoriam).....	53
Figura 6 – Renovação do Yawô de Mãe Beata de Yemonjá.....	123
Figura 7 – Mãe Marinalva e o Governador João Agripino.....	144
Figura 8 – Sessão de Jurema em João Pessoa, ano 1938.....	148
Figura 9 – Mãe Rita Preta incorporada com um Caboclo.....	167
Figura 10 – Planta baixa do Terreiro Caboclo Andrade.....	171
Figura 11 – Abertura de ritual de Jurema Preta	172
Figura 12 – Mãe Rita Preta, Pilão de Preto-Velho.....	173
Figura 13 – Incorporação de Índio em festa de Jurema.....	174
Figura 14 – Mesa-branca de Jurema, década de 1960.....	175
Figura 15 – Cena do documentário “Santa Rita Preta”	177
Figura 16 – Gráfico Científico da Umbanda	183
Figura 17 – Africanismo e suas sete linhas.....	184
Figura 18 – Altar de Umbanda	185
Figura 19 – Traje Umbandista	186
Figura 20– Batas de Obreiros Umbandistas	187
Figura 21 – Cúpula Magnética Umbandista	188
Figura 22 – O Templo Umbandista	189
Figura 23 – Recinto dos Trabalhos	191

Lista de Abreviaturas:

ABHO	Associação Brasileira de História Oral
APNs	Agentes de Pastoral Negros
CE	Ceará
CENARAB	Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira
COMPEC	Conselho de Proteção dos Bens Históricos Culturais do Iphaep
CONAB	Companhia Nacional de Abastecimento
ENCUMBE	Engenho Cumbe
ERO	Encontro das Religiões dos Orixás
FCAP	Federação dos Cultos Africanos da Paraíba
FCPUMCANJU	Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema
FICAB	Federação Independente dos Cultos Afro-brasileiros
GRUCON	Grupo União e Consciência Negra
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IES	Instituições de Educação Superior
IPHAEP	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Est. Da Paraíba
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico Nacional
LDB	Lei de Diretrizes e Bases
MN/PB	Movimento Negro Paraibano
MNU	Movimento Negro Unificado
ONG	Organização Não – Governamental
PB	Paraíba
PI	Piauí
PPGCR	Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões
SECAD	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade
TELL	Teatro Luta e Libertação
UEPB	Universidade Estadual da Paraíba
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFRN	Universidade Federal do Rio Grande do Norte
USP	Universidade de São Paulo

Relação dos Entrevistados(as):

1. Rita Maria da Conceição (Mãe Rita Preta). Nasceu em Lagoa Seca – PE, em 20/08/1928. Foi entrevistada no dia 10/07/2000, em sua residência, na Rua Nilo Peçanha, 226, Bairro da Santa Cruz, Santa Rita, PB
2. Laura Maria Laurindo (Mãe Laura de Oyá). Nasceu em Vitória da Conquista – BA, em 14/10/1930. Foi entrevistada no dia 10/09/2008, em sua residência, na Rua Santo Antônio, 117, Bairro Popular, Santa Rita, PB.
3. Osias Gomes dos Santos (Pai Osias). Nasceu em João Pessoa – PB, em 01/04/1956. Foi entrevistado no dia 07/08/2010, em sua residência, na Rua Caetano Filgueiras, 499, Torre, João Pessoa, PB.
4. José Erivaldo da Silva (Pai Erivaldo). Nasceu em Cajazeiras – PB, em 08/07/1961. Foi entrevistado no dia 05/08/2010, em sua residência, na Rua Carlos Antonio Galiza, 129, Fazenda Cuia, João Pessoa, PB.
5. Carlos Roberto de Paiva Athayde (Pai Robertão). Nasceu em 13/05/1952. Foi entrevistado no dia 08/04/2011, na residência de Mãe Anália, Rua Souza Rangel, 668, Rangel, João Pessoa, PB.
6. Renilda Bezerra de Albuquerque (Mãe Renilda). Nasceu em João Pessoa – PB, em 25/05/1955. Foi entrevistada no dia 05/08/2010, em sua residência na Rua Comerciante João Rodrigues, 318, Mangabeira II, João Pessoa, PB.
7. Marinalva Amélia da Silva (Mãe Marinalva). Nasceu em João Pessoa – PB, em 17/06/1935. Foi entrevistada no dia 05/08/2010, na sua residência na Rua Conde João de Deus, 85, Castelo Branco I, João Pessoa, PB.
8. Eriberto Carvalho Ribeiro (Pai Beto). Nasceu em João Pessoa – PB, em 26/07/1973. Foi entrevistado no dia 26/11/2009, na sua residência na Rua Elói Inácio de Albuquerque, 16, Mangabeira II, João Pessoa, PB.
9. Wolf de Oliveira Ramos. Foi entrevistado na sua residência no Valentina I – João Pessoa – PB, no dia 07/08/2010.
10. Anália Furtado Leite (Mãe Anália). Nasceu em Conceição do Piancó – PB, em 17/11/1934. Foi entrevistada na sua residência na Rua Souza Rangel, 668 – Rangel, João Pessoa, PB.

INTRODUÇÃO

Minha primeira lembrança que se refira à cultura do povo negro foi aproximadamente aos seis anos de idade, quando assisti à novela “A Escrava Isaura”, da Rede Globo. A música de abertura¹, cantada por Danilo Caymmi, me chamava a atenção devido aos instrumentos percussivos e, logo, começava a dançar em frente à televisão quando se iniciava a melodia. Meus pais e irmãos sempre achavam engraçado.

Acompanhei cada capítulo, sensibilizando-me com os castigos acometidos aos escravos. Perguntava à minha mãe o porquê de tanto sofrimento. E a pergunta que não calou, me acompanhou, virando a posteriori, objeto de pesquisa.

Em 1988², o grupo TELL – Teatro Luta e Libertação, de Santa Rita, montou o espetáculo “Axé-Resistência Negra” em comemoração ao Centenário da Abolição da Escravatura. Minha irmã mais velha, Vera Lima, fazia parte do grupo e eu podia assistir aos ensaios. Passei a ouvir os nomes de Orixás como Oxalá, Xangô, Iemanjá, Iansã e outros. Nada me soava como pejorativo. Também conheci músicas referentes à temática, de artistas como Milton Nascimento, João Bosco, Paulo César Pinheiro, em especial, na voz de Clara Nunes.

Certo dia fui à feira-livre com minha mãe e vi, expostos numa parede, vários discos de vinil. O que me chamou mais a atenção foi o LP Nação, de Clara Nunes. A iconografia da capa era um trabalho belíssimo de Elifas Andreato, delineando o perfil da artista. Voltei para casa ansioso para arrecadar fundos e, logo retornei à feira para fazer minha primeira aquisição material. Posteriormente, comprei toda a coleção de Clara. Aí começou minha busca pelo cancioneiro popular que retratava o universo dos encantados, dos orixás. Depois vieram Gal, Bethânia, Simone, Clementina de Jesus, Gil, Caetano, Vinicius de Moraes dentre outros.

¹ “Vida de negro é difícil, é difícil com quê, Vida de negro é difícil, é difícil com quê

Eu quero morrer de noite na tocaia me matar, Eu quero morrer de açoite se tu negra me deixar “

² A primeira montagem do espetáculo aconteceu no ano de 1985, sendo a segunda versão em 1988.

Por tradição, em minha família, materna e paterna, há uma homogeneidade religiosa, todos professam ou se assumem católicos. Em 1968, meus pais vieram do interior do estado para a cidade de Santa Rita, onde nascemos eu e meus irmãos. Tivemos uma formação religiosa engajada, ora com movimentos de adolescentes e crianças, Pastoral da juventude e Movimento de Teatro Popular.

O Pároco de Santa Rita, Pe. Paulo Koellen (In Memoriam), com quem fiz os sacramentos religiosos, muito nos estimulou para uma vivência em busca de uma sociedade mais “justa e igualitária”, reflexo de seu perfil de militante, seguidor da Teologia da Libertação.

Em 1991, minha diretora teatral Jacinta de Fátima, levou-me para jogar búzios com um Pai de Santo da Umbanda, Pai Assis de Oyá. Foi a minha porta de entrada para as religiões afro-brasileiras. Os dois participavam do Movimento Negro e do Disk-racismo. São pessoas muito importantes para mim.

Em 1992, montei o espetáculo teatral “Realidades”, junto ao grupo de teatro “Popular 100 nome”. Falava sobre o culto da Umbanda na Paraíba. O trabalho foi resultado de uma longa pesquisa, e de uma série de visitas do grupo aos terreiros de Umbanda e Jurema de Santa Rita. Instigava-me o fato de esses grupos religiosos serem compostos, em sua grande maioria, de negras e negros, todos empobrecidos, além de haver um grande fluxo de homossexuais, travestis, com espontaneidade incomum em outras religiões. O uso de cigarro, cachimbo e o consumo de bebidas alcoólicas nas giras de Jurema, e em festas de Pomba Gira, apareciam para mim de forma negativa. De certo modo, isso retardou uma aproximação maior com essas religiões.

No ano de 2000, com meu trabalho monográfico de conclusão do curso de História, pela UFPB, reconstruí uma história do Bairro Popular de Santa Rita, onde pude entrevistar a Sr^a Rita Maria da Conceição, conhecida por Mãe Rita Preta, moradora do Bairro da Santa Cruz desde 1940. Mãe Rita é Yalorixá do Templo de Umbanda “Caboclo José de Andrade”, e foi iniciada na Jurema em 1945, estando hoje com 65 anos de sacerdócio e 82 de idade. Mãe Rita Preta, além de adepta, participou ativamente de um movimento na década de 1960, em prol da construção da primeira federação dos cultos afros na Paraíba, juntamente com Carlos Leal Rodrigues (In Memoriam) e Cícero Tomé.

Participou também do movimento em favor da liberação dos cultos afro-brasileiros na Paraíba, o que aconteceu no ano de 1966, no Governo de João Agripino.

Durante os anos de 2004 a 2009, passei a participar gradativamente da Comunidade religiosa de Mãe Rita Preta. Em princípio, pelo fascínio que ela passou a exercer sobre mim, depois, minha forte identificação com uma religião tão marginalizada. Nos primeiros anos apenas assistia aos cultos, cantava e contribuía para as realizações das festas religiosas. Em seguida, passei a oferecer comida aos orixás e entidades da Jurema, sob orientação da Mãe de Santo. Por fim, comecei a “girar”, fazer parte do ritual litúrgico de forma integral, sem culpa ou ataduras. No ano de 2007, a ONG Encumbe, da qual sou sócio-fundador, produziu o documentário “Santa Rita Preta”³, contando a trajetória pessoal e religiosa de Mãe Rita Preta. Tivemos a oportunidade de participar competitivamente de um festival de vídeos do SESC⁴ (Serviço Social do Comércio), levando Mãe Rita pela primeira vez a uma exibição de cinema e, o que é melhor: para se assistir e ser homenageada perante o público.

Após a Graduação em História, especializei-me em Direitos Humanos (UFPB) e, em seguida, mestrado em Ciências das Religiões (UFPB). Também participo de um grupo de pesquisas do Ilê Tata do Axé, da Sacerdotisa Mãe Renilda de Alaketu (Mangabeira II – João Pessoa), vinculado à Federação Independente dos Cultos Afro-Brasileiros (FICAB), minha atual ‘casa religiosa’ (Candomblé, Jeje Savalú), na qual recebi o cargo de Baba Kekerê (Pai Pequeno), em 03 de abril de 2010, por indicação do Orixá Oxosse Akeran.

Nosso trabalho de dissertação divide-se em três capítulos distintos: o primeiro é de caráter teórico, em que trabalhamos numa perspectiva de uma história oral com a metodologia de histórias de vida. No segundo capítulo estudamos a gênese das religiões afro-brasileiras no Estado da Paraíba, em que optamos pelo corte cronológico de 1940 a 2010, surgimento da Jurema e marco da liberação dos cultos afro-brasileiros no Estado, até os dias atuais. Estudamos a origem da Jurema, da Umbanda e do Candomblé, seus surgimentos, afirmações e visibilidades na Paraíba. Começamos por fazer uma reconstrução histórica, distinguindo estes cultos, obedecendo assim uma ordem

³ Ver Google Vídeos: (<http://video.google.com/videoplay?docid=-2681741679017254537#>)

⁴ II Jampa Vídeo Festival, promovido pelo SESC Paraíba, que aconteceu em João Pessoa entre os dias 29 e 31 de agosto de 2007: (<http://www.sertaoinformado.com.br/conteudo.php?id=6297&sec=&cat=Cultura>)

cronológica de acordo com o aparecimento dos mesmos no Estado. Faremos uma contextualização histórica sobre a Jurema e os primeiros juremeiros que aqui se estabeleceram, através de entrevistas, enfocando os rituais sagrados nos anos que antecederam a 1966. Logo, passaremos a analisar o processo de construção da Umbanda, a abertura dos primeiros terreiros, sua origem e caracterização, sua identidade no Estado Paraibano. Seu aspecto misto, que, segundo Ortiz (1991):

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

Queremos destacar aqui o uso recorrente dos termos “sincretismo”, presente na obra de Waldemar Valente (1976) e “hibridismo”, por Bernard Zilá (2004). Trata-se de termos diferentes, mas, que fazem parte do contexto religioso afro-brasileiro. De acordo com Valente (1976, p.11):

“O sincretismo se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima interfusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contato.”

Adiante, Valente (1976, p.13), ressalta que: “O fenômeno de sincretismo mostra-se bem nítido com a situação de conflito religioso imposta pelo choque do conglomerado fetichista negro africano com o catolicismo luso-brasileiro”. Podemos analisar que ao contrário do Candomblé, que resistiu à práticas sincréticas de casas tradicionais em Salvador, a Umbanda conserva como sua principal característica, o traço sincrético, de uma religião com alicerces cristãos-espírita e fetichista-africano. Vejamos o que nos diz Zilá (2004, p.101) sobre hibridismo:

“[...] um processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva e em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem as tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em uma nova cultura.”

Gilberto Freyre (1934) foi o primeiro escritor brasileiro a falar sobre hibridismo, na obra *Casa Grande e Senzala*, quando da teoria das três etnias que formaram o povo brasileiro. Burke (2003) ao referir-se a variedades de objeto, nos diz que o hibridismo cultural pode ser identificado nas religiões sincréticas, filosóficas e ecléticas, línguas, culinária, música, arquitetura, dentre outros. Ele aborda a “adaptação”. Traço essencial do hibridismo como um movimento duplo de des-contextualização e re-contextualização. O que para ele seria provocado por uma mudança do local de origem para uma modificação para o novo ambiente. De acordo com Burke (2003, p.102):

“Vejamos o caso do Candomblé, interpretado em um ensaio brilhante por Roger Bastide como a construção simbólica do espaço africano, uma espécie de compreensão psicológica para os afro-brasileiros pela perda de sua terra nativa. Apesar disso, foi mostrado que as práticas do Candomblé se alteram gradualmente com o tempo. Portanto, não se pode dizer que o Candomblé é “puro” enquanto que a Umbanda é um híbrido. Podemos dizer que as tradições africanas são mais importantes no Candomblé do que na Umbanda, mas, todas as formas culturais são mais ou menos híbridas.”

Desta feita, compreendemos que o Candomblé é uma religião híbrida, juntamente com o culto da Jurema Sagrada e, que a Umbanda, embora traga no seu bojo alguns traços híbridos, é uma religião sincrética, onde Nossa Senhora da Conceição simboliza Iemanjá, etc. Já o Candomblé, ao contrário do que pensam muitas pessoas, não é uma religião africana, mas, de matriz africana, ressignificada, hibridizada em solo brasileiro.

No terceiro e último capítulo, focalizamos o trabalho num movimento de nascimento e organização das federações religiosas. Na Paraíba, a primeira organização é a Federação dos cultos Africanos da Paraíba, surgida em fins da década de 1960, impondo-se como um instrumento de representatividade religiosa que visava catalogar os terreiros existentes no Estado. Nas décadas subsequentes, 1980, 1990, surgiram outras federações dissidentes, como a Cruzada e a FICAB. Na década de 2000 surgiram outras, a exemplo da FCP-UMCANJU, e outras.

O movimento de organização das religiões afro-brasileiras abre espaço e dá caminho a outras formas de organização, associações, movimentos sociais. E é dentro desse processo de organização que a história das religiões afro-brasileiras vem sendo construída. As religiões afro-brasileiras e afro-ameríndias, vêm sendo pesquisadas no Brasil desde o séc.XIX, podemos destacar as contribuições de Freyre (1946) que foram,

gradualmente, ocupando espaço dentro da academia, em diversas áreas das ciências humanas e da natureza no transcorrer do século XX e posteriori.

Nosso trabalho em curso é impulsionado pela minha sede de pesquisar esta temática que me acompanha durante toda minha trajetória. Nossa idéia inicial era trabalhar com uma história bibliográfica, a partir da história de vida da sacerdotisa Mãe Rita Preta, considerada por nós como uma importante personagem, representante das religiões afro-brasileiras no Estado. Logo, entendemos que, mesmo sendo de grande relevância para o estudo das religiões afro-brasileiras e, tendo espaço dentro do Programa das Ciências das Religiões, a história de Mãe Rita Preta seria uma pesquisa focada num aspecto da religião, a partir da vivência de uma sacerdotisa. Percebemos que se faz necessário um estudo mais aprofundado sobre as histórias dessas religiões afro-brasileiras na Paraíba, o que dá um tom de ineditismo ao nosso trabalho.

Com a produção deste trabalho, versando sobre a construção de uma história da Jurema, Umbanda e Candomblé, estaremos contribuindo para dirimir a problemática da ausência de material didático a se trabalhar no estudo/ensino religioso nas escolas de ensino fundamental no Estado, bem como no estudo/ensino de História, levando em consideração exigências de leis, resultantes de conquistas de grupos étnicos e religiosos marginalizados no processo educacional e social desde o início da colonização do Brasil (e mesmo antes na África) até os dias atuais.

Na LDB (1996, p.16), capítulo II – Da Educação Básica, assegura que: “§ 4º *O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e européia.*”

Adiante, a Lei 10.639 (2003, p.11), em seu relatório, enfocando o tópico: “Políticas de reparações, de Reconhecimento e Valorização de Ações Afirmativas”, informa que:

“A demanda da comunidade afro-brasileira por reconhecimento, valorização e afirmação de direitos, no que diz respeito à educação, passou a ser particularmente apoiada com a promulgação da Lei 10.639/2003, que alterou a Lei 9.394/1996, estabelecendo a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana.”

Mais recentemente, com a produção do documento “As Políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição”⁵, pelo Ministério de Estado Extraordinário de assuntos estratégicos, no capítulo de conclusão: A necessidade de uma estratégia múltipla e integrada, segundo Theodoro (2008, p.38):

“Dessa forma, a experiência brasileira de promoção da igualdade racial está se afirmando e deve ser objeto de avaliações e reflexões mais aprofundadas. Cabe aqui destacar (...) características dessa trajetória recente. De um lado, a ação pública tem se expandido e vem promovendo um conjunto diversificado de ações de cunho afirmativo, valorizativo, além de iniciativas inovadoras no campo do enfrentamento do racismo institucional.”

Esperamos que nossa contribuição possa vir a ser um divisor de águas no estudo/ensino religioso e, da história das religiões afro-ameríndias paraibanas que, embora sendo a Paraíba o berço da Jurema Sagrada, pouco se sabe ainda sobre essa história. Esse prazer que temos, dividimos com vocês.

⁵ O Estatuto da Igualdade Racial foi sancionado pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em 20/07/2010.

CAPÍTULO I - PERCURSO METODOLÓGICO.

O presente capítulo ressalta a importância da exposição do método por nós adotado, bem como os motivos da escolha pelo mesmo e as técnicas praticadas na pesquisa, a exemplo dos recursos utilizados para a realização das entrevistas, a abordagem do entrevistador perante as entrevistadas e entrevistados, nossas análises dos discursos das mesmas e dos mesmos, e justificação de nossa escolha por outros recursos a exemplo de iconografias, fotografias e letras de músicas cantadas nos rituais litúrgicos da umbanda e da jurema, denominadas rezas, pontos e corimas. Sobre o percurso metodológico, Lüdke e André (1986, p.45) asseguram que: “ao longo de toda pesquisa, quando são realizados a delimitação progressiva do foco, cabe a formulação de questões analíticas, o uso de comentários e especulação, e o aprofundamento da pesquisa bibliográfica.”

Trabalhamos também com dados quantitativos, com a utilização de quadros com estatísticas de números de terreiros e adeptos por nós tabulados. Foi-nos e tem sido de valiosa importância, outras pesquisas produzidas por outros cursos e grupos de estudos da UFPB, a exemplo das Ciências Sociais, bem como o trabalho pioneiro de Souza (2008) na primeira turma de mestrado em Ciências das Religiões da UFPB⁶, e Silva (2009) da segunda turma, sobre as religiões afro-brasileiras.

1.1 A História Oral.

Nossa opção pelo método da história oral deve-se pela escolha do nosso objeto de pesquisa: as religiões afro-brasileiras da Paraíba. Por se tratar de religiões não prosélicas, em que seus dogmas, doutrinas, segredos e ritualística, têm como base de sustentação, a tradição oral, nada mais adequado do que a entrevista como procedimento

⁶ O Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões *stricto-sensu* – mestrado teve sua primeira turma em 2006 e as primeiras mestras e mestres no segundo semestre de 2008.

metodológico adequado para realização da pesquisa. Enfocamos aqui concepções de tempo e memória numa perspectiva da história oral. Não desejamos aprofundar grandes discussões teóricas sobre esses temas, visto que este não é nosso objeto central, contudo, permeiam todo nosso trabalho. Embora tenhamos uma consciência que fazemos parte de um tempo cíclico, estamos estudando grupos sociais religiosos de matrizes africanas e afro-brasileiras que valorizam o tempo atemporal, eterno, o tempo do mito.

O tempo mítico é o tempo sagrado, das deusas e deuses. Nesse tempo não há uma preocupação com contextualizações históricas, e coerências cronológicas. É um tempo eterno, ressuscitado a todo instante quando solicitado pela memória das aptas e adeptos das religiões, cujo tempo mítico é alicerce para suas crenças e tradições. Sobre o mito, Eliade (1997, p.38) tece as seguintes considerações:

“O mito conta uma história sagrada; relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio. Em outros termos, o mito narra como uma realidade total ou cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma criação: relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos primórdios ... Em suma os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o mundo e converte no que é hoje”.

Encontramos no trabalho de Eclésia Bosi (1994, p.73), “Memória e sociedade: lembranças dos velhos”, uma importante reflexão teórica sobre memória. Um exemplo de como reminiscências dos idosos podem ser fundamental para a reconstrução de histórias da comunidade pesquisada. Bosi revela o valor da memória dos idosos, desse repasse de informações às novas gerações através da oralidade, “... o reviver dos que já participam então das nossas conversas e esperanças”...

Os cientistas religiosos, ora exercendo o ofício de narrador de histórias das religiões, possuem um poder singular de trazer à tona um passado, ora agradável e necessário, ora não. Motivo pelo qual estes profissionais tornam-se importantes no lócus de produção de conhecimento onde vivem e trabalham.

Ainda sobre memória, Le Goff (2003, p.469) em “História e Memória”, dá-nos importantes pistas ao discutir os mecanismos de manipulação da memória utilizados pelas classes dominantes sobre as subalternas, desde a antiguidade até os nossos dias. O autor se propõe também a recuperar conceitos científicos (de hereditariedade da memória) á luz de ciências como a biologia e a física.

Segundo o mesmo: “A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar de identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e da sociedade de hoje, na febre da angústia.”

Quando nos propomos a trabalhar com religiões afro-brasileiras e ameríndias, no caso das comunidades tradicionais de terreiro, a memória de seus adeptos é terreno fertilizado pelo tempo mítico, tempo dos antepassados distantes ou remotos, alguns perdidos nas brumas de um tempo atemporal. Há uma preocupação dentro das religiões afro-brasileiras, de se repassar, por parte dos mais velhos aos mais novos, postulantes e iniciados, todo um arcabouço histórico dos segredos e tradições dessas religiões. È comum, em terreiros de candomblé, onde a presença do matriarcado é notoriamente relevante, uma prática de, a Yalorixá sentar com a família de santo para contar-lhes as lendas dos orixás, ressaltando-lhes em suas epopéias, as qualidades virtuosas dos mesmos. Sendo, suas filhas e filhos deverão se sentir orgulhosos.

Le Goff (2003) descreve a memória como um rio com dois afluentes: um da lembrança e o outro do esquecimento. Desta feita, podemos entender que a memória não é só composta por lembranças, sejam estas agradáveis ou não, mas, pela seleção que a mesma faz dos acontecimentos. O esquecimento é a memória apagada, a perda. As sociedades letradas tendem a dispersar e, conseqüentemente perderam parte de suas histórias. Mas, as sociedades iletradas que têm como elo, práticas religiosas, conservam com mais qualidade seu passado. A repetição faz perpetuar geração a geração, do continente africano ao americano, lendas e costumes de povos milenares como bantos, yorubás, fons, entre outros.

A memória sempre foi e tem sido nos dias atuais, fonte de riqueza para preservação cultural – religiosa de religiões de matrizes africanas e afro – brasileiras. Memória, neste sentido, é também instrumento de poder e de denominação nestes grupos sociais, onde a escrita nunca foi critério para obtenção de postos hierárquicos sacerdotais.

Para Appiah (1997, p.185): “Na transmissão oral, tudo que é transmitido é de memória e é necessário partilhar com aquele que fala um conhecimento dos pressupostos que lhe servem de base.”

No sexto capítulo, Velhos deuses, novos mundos, do livro “Na casa de meu pai”, Appiah questiona o paradoxo da importância da memória para os povos africanos tradicionais e a falta de uma cultura letrada entre os mesmos. O que para ele é fator crucial para o desenvolvimento da modernidade. A história oral no Brasil vem crescendo desde a criação da Associação Brasileira de História Oral (ABHO), após a realização do I Encontro Nacional de História Oral, realizado na USP em 1993, onde foram apresentados trabalhos produzidos por historiadores, antropólogos, sociólogos, educadores, arquivistas etc. O livro “Histórico Oral” de Ferreira (1994) foi publicado na realização do II Encontro Nacional de História Oral e concomitantemente aconteceu a assembléia de fundação da ABHO⁷.

Devido a divergências em relação ao nome e caráter da associação por parte dos pesquisadores das diferentes áreas das ciências humanas, sociais aplicadas, educação, etc., ficando o termo história oral, que tem sua base na área de história, elemento comum de interpelação e conhecimento⁸. A revista História Oral vem coroar essa concretização de um projeto que já caminhava a passos lentos. Sobre a gênese da história oral, Ferreira (1994, p.25) afirma:

“Como é sabido, a história oral, desde o seu surgimento nos anos 50, desenvolveu-se de forma significativa nos países da Europa Ocidental e nos Estados Unidos. A realização de encontros internacionais sempre sediados na Europa e nos Estados Unidos, e a pequena participação de pesquisadores da Ásia, da África e da América Latina nesses encontros apenas confirmam o que acabo de dizer. Como é sabido, também, a história oral enraizou-se, nesses países, não apenas nos meios acadêmicos, mas principalmente no seio dos movimentos sociais. Seu compromisso inicial, como já se assinalou tantas vezes foi o de ‘dar voz aos excluídos e marginalizados’. Ora, os chamados países em desenvolvimento caracterizaram-se exatamente exclusão das suas grandes massas trabalhadoras. Seriam um campo privilegiado para o desenvolvimento dessa história oral dos excluídos, mas a afirmação da história oral foi mais tardia, resultado de um processo lento e descontínuo.”

⁷ Em 1992 aconteceu o Congresso Internacional América 92: Raízes e Trajetórias, durante o qual foi proposta a criação de uma Associação Latino-americana de História Oral, com a presença de representantes de cinco países. Nessa oportunidade, constatou-se que esse Projeto deveria ser antecedido pela criação de Associações Nacionais.

⁸ Estatuto da Associação Brasileira de História Oral. Artigo1: "Por história oral se entende o trabalho de pesquisa que utiliza fontes orais em diferentes modalidades, independentemente da área de conhecimento na qual essa metodologia é utilizada."

Ferreira, em sua reconstrução Histórica da História Oral, em especial no Brasil, nos informa que a partir de 1975, a Fundação Getúlio Vargas em parceria e patrocínio da Fundação Ford, passaram a difundir e estimular o uso da história oral em universidades brasileiras, mesmo sendo no período ditatorial em que as entrevistas eram fortemente reprimidas, além da resistência dos historiadores estruturalistas quanto ao uso de depoimentos de pessoas vivas, protagonistas do processo histórico em detrimento de fontes primárias (Documentos Oficiais).

Os pesquisadores de história local abraçaram este recurso metodológico na década de 1980, quando da abertura política e na de 1990, no “boom” da história oral, consolidando-se com a criação da associação e da revista, bem como o advento de uma crescente aceitação da história oral nas universidades públicas brasileiras.

A história oral, contudo, não se encontra restrita apenas a academia. Existem projetos de reconstrução histórica da sociedade civil, a exemplo de Associações, ONGs, Sindicatos que trabalham especificamente com história oral de Casa Amarela no Recife (Via Federação de Associação de Moradores) e da ONG Engenho Cumbe em Santa Rita, que trabalha com história local e a memória das religiões afro-brasileiras da cidade e da Paraíba. Existem também museus e arquivos, públicos e privados, que se utilizam desta metodologia⁹.

Ferreira também aponta o segundo setor (no caso, as empresas privadas) sendo instituições que aderiram à história oral como instrumento de marketing, contratando muitas vezes, pesquisadores de associações ou universidades para realizarem estes trabalhos. Para ele, iniciativas como esta são propagandas que buscam o passado de seus produtos através da memória. É comum nos dias atuais, empresas ressaltarem em suas propagandas, o tempo de sua existência. Para Ferreira (1998, p.27):

“A idéia básica é que essas sociedades, preocupadas com a perda do sentido do passado e com o aprofundamento da capacidade de esquecer, têm procurado recuperar o passado estabelecendo caminhos para uma redefinição de identidades. E um elemento importante nesse processo são as comemorações, cerimoniais destinadas a trazer de volta a lembrança, espaço propício para se consolidar uma ligação entre os homens fundada sobre a memória.”

⁹ Podemos citar o Museu da Imagem e do Som – Rio de Janeiro e São Paulo, o Instituto Marc Chagal e o Arquivo Histórico Judaico Brasileiro

A história oral, por nós escolhida nesse trabalho, é parte integrante do cotidiano das religiões africanas e afro brasileiras. Ora pela importância e força da palavra, ora pela ausência de textos sagrados. O que reforça o caráter valorativo da memória entre os africanos e afro-descendentes. Mattos (1998, p.122), corroborando com nosso pensamento, afirma:

“A questão teórico – metodológica diz respeito a como o uso da história oral pode ser um recurso extremamente profícuo e operacional para se ter acesso á dinâmica desse processo de circulação/apropriação. Como, através do uso de entrevistas e mesmo que este não seja o objetivo precípua da pesquisa original que as gerou, é possível se mapear formas de absorção de idéias, formuladas como projetos políticos datados, e que passam a integrar a memória de grupos sociais por longo período de tempo, constituindo-se um verdadeiro imaginário coletivo.”

1.2 As Entrevistas.

Podemos afirmar que os trabalhos produzidos sobre religiões afro-brasileiras e as entrevistas com seus adeptos, são a base estrutural do nosso trabalho. Não existe história oral sem entrevistas e pesquisas sobre o conteúdo e veracidade das mesmas. É onde atentamos para a importância de um eficiente método (de entrevistas).

Existem diferentes tipologias de entrevistas, diferenciando-se quanto as suas estruturas e objetos. Entrevistas de histórias de vida, temáticas, genealógicas e objetivos históricos, antropológicos, sociológicos etc. No caso particular de nossa pesquisa, optamos pelas histórias de vidas de pessoas praticantes de religiões afro-brasileiras e afro-ameríndias que, caracterizam-se também como histórias temáticas. Histórias das religiões por nós pesquisadas.

Sobre a entrevista, adotamos o modelo de Thompson (1992), lançado no método da história oral. Uma história dos excluídos, uma “Historia vista de baixo” defendida por Jim Sharp. Segundo Thompson (1992, p.254):

“Ser bem sucedido ao entrevistar exige habilidade. Porém, há muitos estilos diferentes de entrevista, que vão desde a que se faz sob a forma de conversa amigável e informal até o estilo mais formal e controlado de perguntar, e o bom entrevistador acaba por desenvolver uma variedade de método que, para ele, produz os melhores resultados e se harmoniza com sua personalidade. Há algumas qualidades essenciais que o entrevistador bem – sucedido deve possuir: interesse e respeito pelos outros como pessoas e, flexibilidade nas reações em relação a eles; capacidade de demonstrar compreensão e simpatia pela opinião deles; e , acima de tudo, disposição para ficar calado e escutar. Quem não consegue parar de falar, nem resistir a tentação de discordar do informante, ou de lhe impor suas próprias idéias, irá obter informações que, ou são inúteis, ou positivamente enganosas.”

Uma entrevista não é uma ação meramente técnica, fria, sem vínculo algum entre a pessoa que entrevista e a que é entrevistada. Faz-se necessário alguns contatos prévios, algumas visitas aleatórias visando uma melhor aproximação entre ambos, desde que, esses contatos se dêem da forma mais natural possível. Sobre o processo preparatório das entrevistas, Thompson (1992, p.254) nos diz:

“O primeiro ponto é a preparação de informações básicas, por meio da leitura ou de outras maneiras. A importância disso varia muito. A melhor maneira de dar início ao trabalho pode ser mediante entrevistas, mapeando o campo e colhendo idéias e informações. Com a ajuda destas, pode-se definir o problema e localizar algumas das fontes para resolvê-lo. Do mesmo modo que a ‘entrevista piloto’ de um grande levantamento, uma entrevista de coleta de informações genéricas no início de um projeto local pode ser uma etapa muito útil.”

Optamos por entrevistas semi-dirigidas ou semi-estruturadas¹⁰, objetivando uma relação mais informal com as pessoas entrevistadas. Um questionário inflexível pode fazer com que as (os) entrevistadas (os) deixem de informar relatos valiosos, mas que, por não serem solicitados, escapem de seus roteiros espontâneos, o que pode ser negativo num processo de reconstrução histórica, e perigoso também.

¹⁰ Em nosso questionário de entrevistas, constam apenas três perguntas básicas: 1. Como você se aproximou dessa religião*? 2. Quando você se iniciou nessa religião? 3. Como eram os cultos religiosos na Paraíba antes da liberação dos mesmos? **

* Candomblé, Umbanda ou Jurema.

** Exclusivo Para pessoas que se iniciaram antes de 1966 (ano da liberação dos cultos afro-brasileiros na Paraíba)

Numa entrevista completamente livre, quando se deixa a pessoa entrevistada falar sem nenhuma preocupação de uma contextualização de tempo e lugar, corre-se o sério risco de se produzir um material que, mesmo contendo uma riqueza subjetiva, pouco tenha utilidade para a pesquisa empreitada pela ausência de uma sistematização necessária nas ciências humanas etc.

Thompson (1992, p.264) chama-nos a atenção quanto ao uso do gravador nas entrevistas, especificando dois tipos de entrevistadas e entrevistados - os que, segundo o autor, podem recusar-se a gravar entrevistas e os que não terão problema em fazê-lo e alerta para as possibilidades de procedimentos que o pesquisador pode adotar nessas situações. Segue os modelos de pessoas entrevistadas:

“Algumas pessoas podem opor-se a gravação, mas não a que se tomem notas. Ainda que nenhuma das duas coisas se possa fazer, um entrevistador qualificado pode aprender a reter o suficiente das informações principais e das frases essenciais para lançá-las no papel logo depois, e fazer uma entrevista que valha a pena.

A maioria das pessoas, porém, admitirão o uso do gravador com muito pouca ansiedade e rapidamente deixarão de preocupar-se diretamente com ele. O gravador pode até ajudar a entrevista. Enquanto ligado, é um pouco mais provável que as pessoas se mantenham dentro do assunto e que outros membros da família se mantenham afastados. E muito freqüentemente, quando ele é desligado, alguns fatos adicionais extremamente significativos podem ser fornecidos, os quais poderiam ter sido refreados, se não houvesse nenhum gravador, informações que se pretende que o pesquisador fique sabendo como pano de fundo, mas em caráter confidencial (e que, naturalmente, devem ser tratados dentro desse espírito).”

Todas as pessoas entrevistadas nesta pesquisa o fizeram de forma descontraída e muito espontânea. As entrevistadas e entrevistados, sem exceção, já eram conhecidos por mim. Entrevistei Yalorixás, Babalorixás e Presidentes de Federações das religiões Afro-brasileiras na Paraíba. As formas de contato para agendamento das visitas foram variadas. Algumas pessoas foram visitadas pessoalmente, mediante marcação de horário. Outras foram contatadas por telefone, *e-mail* ou *sites* de relacionamento, visto que, hoje é comum a presença de sacerdotisas e sacerdotes em redes virtuais. Sobre a declaração dos nomes das pessoas entrevistadas, Assunção (2006, P.36) assegura que:

“Uma vez que este trabalho procurou ser elaborado a partir da observação etnográfica e dos diálogos construídos com diferentes interlocutores, mantivemos, na elaboração final do texto etnográfico, os nomes pelos quais nossos interlocutores, agora personagens co-participantes deste livro, são conhecidos na região em que vivem.”

Cada encontro foi realizado em local e data específicos, nas residências dos mesmos, nos terreiros ou nas sedes das federações. Os encontros aconteceram de forma amistosa, salvo alguns presidentes de federações, que demonstraram alto teor de ranço ao se referirem a outras federações. Fato esse que não foi incluso no nosso trabalho para não fomentar disputas ou discórdias nas instituições religiosas, pouco numerosas e fragmentadas por questões ideológicas.

Nosso recorte local foram as cidades de Santa Rita e João Pessoa, na Paraíba. Em Santa Rita focamos a pesquisa em Mãe Rita Preta, iniciada na jurema em 1945, estando hoje com 65 anos de sacerdócio e 82 de idade e, Mãe Laura de Oyá (Jurema e Umbanda).

Em João Pessoa, entrevistamos Pai Osias (Umbanda), da Torre, Pai Beto de Xangô¹¹ (Umbanda), Pai Erivaldo d'Oxum (Candomblé Kêtu), ambos de Mangabeira, Mãe Renilda de Alaketu¹² (Candomblé Jeje), de Cruz das Armas e, Valter Pereira¹³, também de Mangabeira.

Todo(s) os(as) entrevistados(as) verbalizaram um termo de livre consentimento autorizando a publicação de suas entrevistas, que está no áudio das gravações das entrevistas. O recurso tecnológico utilizado foi aparelho de MP4 e câmera filmadora de telefone celular. A máquina fotográfica digital também serviu para fazer alguns registros. Durante as entrevistas, fiz o exercício de pesquisador de maneira mais imparcial possível, mesmo conhecendo e tendo certo grau de convívio com todos os entrevistados. O tratamento respeitoso e cordial foi recíproco, o que tornou o trabalho bastante prazeroso.

Mesmo tendo se concentrado os entrevistados na Grande João Pessoa, nosso levantamento histórico faz aporte com as demais regiões paraibanas, como cidades do

¹¹ Presidente fundador da Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema – FCP UNCANJU.

¹² Presidente fundador da Federação Independente dos Cultos Afro-brasileiros.

¹³ Presidente da Federação dos Cultos Africanos da Paraíba

sertão: Cajazeiras, Patos, dentre outras cidades citadas. No caso desse movimento religioso, podemos convir que começa no litoral sul, Alhandra, e se ramifica por todo estado. Motivo pelo qual focaremos a pesquisa no nascedouro.

1.3 A palavra numa perspectiva africana e afro-brasileira.

A fonte oral como recurso metodológico do nosso trabalho não se restringe apenas a tradição oral das religiões africanas e afro-brasileiras, mas pela importância, poder da palavra para os adeptos dessas religiões.

A palavra é portadora de AXÉ (força vital), condutora de conhecimento através da perpetuação dos ritos sagrados e dos segredos milenares repassados aos iniciados. Segundo Oliveira (<http://afrobrasileira.multiply.com/journal/item/9/9>):

“A palavra aparece visceralmente ligada à Força Vital. O detentor primordial da palavra é o preexistente, assim como é ele o detentor daquela. A palavra, com efeito, muitas vezes aparece nas cosmogonias africanas como um subsídio fundamental para a criação do mundo e, neste caso, ela é portadora da ‘força’ que anima e vitaliza o mundo. O homem, por sua vez, ao ser criado, recebe a Força Vital e o poder da palavra que são equivalentes, visto que a palavra é concebida como uma energia capaz de gerar coisas.”

Alguns historiadores da cultura e religião africana e afro-brasileira debruçaram-se sobre a tradição oral e a importância da palavra, a exemplo de Vansina (1982) e Leite (1992), Hempate Bâ (1982), dentre outros. Segundo Hempate Bâ apud Ribeiro (1996, p.47):

“Disciplinar a palavra significa também não utilizá-la imprudentemente. Se constitui a exteriorização das vibrações de forças inferiores, inversamente, a força interior nasce da interiorização da fala. O grau de evolução não é medido pela quantidade de palavras que conhece, mas sim pela complexidade de sua vida em tais palavras.”

Ainda sobre a importância da palavra em sociedades cuja escrita não determina relação de poder, Ribeiro (1996, p.45) discorre sobre a fala:

“Os iorubás consideram a palavra sete vezes mais poderosa que qualquer rito ou preparado mágico. Consideram seu poder criativo não-restrito ao momento da criação mais passível de ação atual. Uma vez pronunciada desencadeia resultados por vezes imprevisíveis. Conecta a mente humana à matéria, permitindo a ação daquela sobre esta.”

Sobre a importância da palavra, Leite (1992) nos traz relatos de que algumas sociedades africanas optaram por não adotarem a escrita em suas culturas, visto à sua função inferiorizada em relação à palavra. Os Yorubás atribuem forças significantes à nomes de pessoas, cidades, objetos etc. Os nomes dos nascidos em determinadas comunidades, carregam uma carga de subjetividade, geralmente relacionada aos Orixás, e às qualidades destes. Podemos citar o exemplo de Oyadolá, que, segundo Ribeiro (1996, p.49) significa: “Oya me fez nascer mais próspero e nobre (nome atribuído à criança cujo nascimento trouxe grande prosperidade à família)”.

Os principais povos das religiões tradicionais africanas difundidos no Brasil foram os iorubanos, bantos e fons e entre os mesmos ocorreram hibridações inclusive lingüísticas. Sobre o idioma africano mais popular, Ribeiro (1996, p.45) nos diz:

“O idioma falado pelos iorubás é o iorubá¹⁴, com variações de dialeto-egba, ekiti, ibadam, ife, ijebu, ijesa, ikale, ilaje, ondo, owo e oyo, por exemplo. De fato, cada nome destes refere-se simultaneamente a uma cidade, um dialeto e um agrupamento humano... O iorubá, língua tonal, faz uso de três tons simples e dois compostos. O acento agudo indica tom alto, o grave, tom baixo e a ausência de acento, tom médio. Destes sons simples decorrem sons compostos pela combinação agudo/grave (tom alto-descendente). Algumas letras – E, O, S – recebem um acento embaixo, indicador de alteração de som: E (é), O (ó), S (ch) e o alfabeto possui vinte e cinco letras: A B D E F G H I J K L M N O Q P R S S T U W Y.”

Em “Cantos Sagrados do Xangô do Recife”, Carvalho (1993, p.32) traz uma significativa pesquisa sobre o idioma iorubá, rezados no Candomblé Nagô. Nesse trabalho, o autor faz um resgate das rezas para os Orixás, bem como de rituais como: lavagem de

¹⁴ Segundo Olanyan (1985), o idioma iorubá integra o grupo lingüístico nígero-congolês e estima-se que seja falado por cerca de 25 milhões de pessoas. Este grupo lingüístico compõe juntamente com o Nilo-saariano e o afro-asiático, o conjunto de famílias lingüísticas existentes na Nigéria.

cabeça, sacrifício de animais, ebós, celebração, nomes sagrados, etc. Há um resumo das convenções de pronúncia e escrita do iorubá oficial. Vejamos trecho:

“Os fonemas do iorubá são facilmente assimiláveis aos da língua portuguesa, demandando pouquíssimos ajustes de pronúncia. Eis as principais convenções ortográficas necessárias para a leitura dos textos: O_Ó, como em vovó. Ex: ayo_ayó, O_Ô, como em vovô. Ex: oro_orô. E_Ê, como em café. Ex: Tetê_teté, E_Ê, como em bebê. Ex: aje_ajê, mo_mã. Ex: Omo_omã, Yemonjá_Iemanjá, S_ch, ou x. Ex: àse_axé, Sàngó_Xangô.”

É sob a perspectiva da palavra africana e afro-brasileira que nosso trabalho foi erigido: a história oral, a história-palavra dos excluídos historicamente, a palavra que insere que transforma.

1.4 Descrição etnográfica nas religiões afro-brasileiras.

Nossa escolha pela descrição etnográfica está intensamente relacionada à riqueza da cultura africana, em especial nas religiões tradicionais da África, Afro-Brasileiras e Afro-ameríndias, por serem estas religiões bastante ricas em suas indumentárias, culinária, danças ancestrais, cantos, maquiagens, artesanato e costumes – todos como parte integrante de rituais litúrgicos.

Não é possível pensar no Candomblé, Umbanda e Jurema, sem relatar toda essa gama de riquezas trazidas do continente africano e, aqui, incorporando-se às culturas dos autóctones e dos lusitanos, hibridizaram e formaram essas religiões que hoje conhecemos e que, continuam sofrendo pequenas e constantes modificações aos longo dos séculos. Em alguns momentos do nosso trabalho, fizemos descrições etnográficas, objetivando proporcionar aos leitores que, por algum motivo, nunca visitaram um templo de religiões afro-brasileiras, fiquem mais perto destas, através de relatos, fotografias e iconografias. Contudo, optamos por deixar nossos registros iconográficos nos apêndices Segundo Laplantyne (2004, p.13-14):

“Localizados, de fato, em uma só cultura, não apenas nos mantemos cegos diante das culturas dos outros, mas míopes quando se trata da nossa. A experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) obriga-nos a ver o que nem sequer poderíamos imaginar, a dificuldade em fixar nossa atenção naquilo que nos é habitual é tanta que acabamos por considerar que ‘isso é isso mesmo’. Todos somos, de fato, tributários das convenções da nossa época, de nossa cultura e do nosso meio social que, sem que percebamos, nos designa: 1º o que é preciso olhar, 2º como é preciso olhar”.

Incursionamos na história da Antropologia visitando de clássicos como Jean de Léry¹⁵, De Gérand¹⁶, Franz Boas¹⁷, Claude Lévi-Strauss¹⁸ e Malinowski¹⁹ à Ginz Gurg²⁰ e Geertz²¹, buscando captar modelos de transcrições etnográficas capazes de subsidiar o corpus material do nosso objeto de estudo.

Durante minhas visitas aos terreiros de Candomblé, Umbanda e Jurema, esforcei-me o suficiente para manter-me na condição de etnógrafo, mesmo entendendo e concordando que nenhuma descrição é neutra. Veja o que nos diz Laplantyne (2003, p.93):

“Existem milhares de pontos de vista possíveis para descrever uma mesma paisagem, uma mesma cena da vida cotidiana. Nós não julgamos todos igualmente significativos os fatos que nós observamos e, sobretudo, não atribuímos as mesmas significações aos fatos retidos. Se existe uma autonomia do ‘descrito’, do ‘referente’ do ‘significado’, do social, é como nós começamos a ver uma autonomia relativa. Nós não temos, com efeito, nenhuma possibilidade de ver o

¹⁵ Jean de Léry em seu livro *Histoire d’un Voyage Fait en La Terre Du Brésil* descreve com fino e rigoroso cuidado o cotidiano dos tupinambás, deixando de privilegiar o geral e o global a favor do local e do particular.

¹⁶ De Gerand publicou “As considerações sobre diversos métodos a seguir na observação dos Povos Selvagens” (1800), onde faz uma crítica da observação selvagem do selvagem, cujo objetivo é guiar o olhar do observador.

¹⁷ Frans Boas (1858-1942), em suas pesquisas sobre os Kwakiutl e os Chinook do Canadá, segundo ele: “A maneira, em particular, de como as sociedades tradicionais, pela voz dos mais modestos, dentre eles, classificam suas atividades mentais e sociais, deve ser tomada em consideração.” LAPLANTYNE (2004, p. 66)

¹⁸ Claude Lévi-Strauss, antropólogo francês. Seu último livro – *Saudades do Brasil* (1994) – é considerado por LAPLANTYNE o texto mais descritivo de toda literatura antropológica. No Brasil, entre 1935 e 1938, Lévi-Strauss fotografou minuciosamente os Bororo e os Nambi Kwara. Ele trouxe três mil fotos e quase sessenta anos mais tarde, selecionou cento e oitenta que ele comentou com descrições curtas

¹⁹ Bronislaw Malinowski (1884-1942) escreveu clássicos etnográficos como ‘Os Argonautas do Pacífico Ocidental’ e ‘Jardins de Coral’.

²⁰ No ‘Paradigma indiciário’, Ginz Burg demonstra o quão importante é a questão do detalhe, do sinal, do microscópico. Ele enfoca a importância do local que, segundo ele, é tão relevante quanto o geral. No ‘Queijo e os vermes’, Ginz Burg enfoca o estudo da história cultural do povo, como pano de fundo a história de um moleiro, oriundo de uma classe social abastada.

²¹ Clifford Geertz é um dos maiores expoentes da Antropologia Contemporânea escreveu sobre ‘A Briga de Galos Balineses’ (1983), onde se encontra em Bali, observando uma briga cotidiana de galos, até que uma blitz policial prende os participantes e os observadores e ele passa a fazer observações sobre os homens das brigas de galo.

mundo fora da linguagem. Todo olhar procede instantaneamente a uma construção formal. A descrição é uma descrição daquele que descreve e que progressivamente vai construir um objeto. O significado não é imanente, dado antecipadamente presente, anterior e exterior à própria questão pesquisada. Ele encontra-se no ato daquele que questiona o sentido daquilo que ele observa.”

O resultado das visitas, nosso acervo iconográfico aparece como um esforço no sentido de ampliar um leque de possibilidades sob recursos escritos e fotográficos de rituais religiosos, hoje mais acessíveis a pesquisadores. De acordo com Prandi (2001, p.25):

“[...] Até onde se tem notícia, data de 1928 o primeiro documento extenso escrito contendo os mitos da arte oracular, um caderno compilado por Agenor Miranda Rocha, membro letrado de um terreiro da Bahia, em que tradições divinatórias haviam sido preservadas à moda dos antigos babalaôs, mas esse documento somente foi traduzido à luz mais de meio século depois de ter sido escrito.”

É possível pensar neste caderno com registros de tradições divinatórias como um tipo de documento iconográfico, visto seu caráter descritivo. Chama-nos atenção o inusitado fato da existência desses cadernos no século XIX, onde, segundo Prandi (2001, p.25): “[...] até bem pouco tempo atrás, a maioria dos dirigentes dos terreiros e demais iniciados era analfabeta.”

1.5 Fotografias, Iconografia e o registro de ritos religiosos afro-brasileiros.

Os recursos metodológicos que compõem o corpus do nosso trabalho variam de depoimentos (história oral) a material visual como fotografias e iconografias. Chamamos a atenção das leitoras e leitores, sobre a eficácia das imagens nos trabalhos científicos. Vivemos hoje num mundo globalizado onde a imagem vem ocupando de forma esmagadora e excludente, todos os espaços de cultura e entretenimento. O áudio, a exemplo dos rádios, que tiveram seu tempo áureo principalmente no séc. XX foram gradativamente perdendo o posto de comunicador de massa para o cinema e posteriormente, a televisão, culminando com a cybermidia de hoje. Os livros didáticos, os jornais escritos, as revistas prensadas, passaram a perder espaço para a mídia eletrônica. As

cartas, com o advento do *e-mail* e *sites* de relacionamento, são praticamente relegadas às relações comerciais. Sobre o uso da fotografia como recurso etnográfico, Laplantyne (2004, p.81) nos diz:

“A fotografia, quanto a ela, coloca imediatamente um termo ao cepticismo relativo a uma questão e à dúvida quanto a uma interrogação. Ela constata, autentica, garante. Ela é da ordem da certeza, da evidência e mais ainda, da prova da objetividade dos fatos. Quando você segura uma fotografia nas mãos, é impossível você negar que o que ela representa ‘aconteceu realmente assim’ ou aquele que foi flagrado não existe ou existiu. Tudo pode ser recusado na existência, salvo a fotografia.”

Durante todo o percurso de execução do trabalho e mesmo antes, tivemos a preocupação de fazer registros fotográficos²², ora nos dias das entrevistas com as sacerdotisas e sacerdotes das religiões afro-brasileiras, ora em dias de culto (quando autorizada a presença da máquina fotográfica pelos mesmos). Tentamos fazer nossos registros da forma mais natural e discreta possível. Em alguns casos, a sacerdotisa ou o sacerdote emprestaram parte de seus acervos para nossa reprodução a fim de torná-lo público em nosso trabalho. Sobre a descrição etnográfica através da fotografia, Laplantyne (2004, p.86) diz:

“A fotografia, quer a utilizemos ou não, dá-nos uma lição insubstituível de escrita. Ela ensina-nos que podemos fazer variar a profundidade de campo visual entre o grande plano e o infinito, que a luminosidade é só ela mesma objeto de uma acomodação, que nunca existe uma única visão possível, mas uma visão distinta e uma visão embaçada, uma visão nítida e uma visão difusa, uma visão direta e uma visão oblíqua... Descrever é sempre descrever a partir de uma perspectiva: ao perto, ao longe, do lado de, através... Em suma, a fotografia permite à escrita etnográfica (instrumentalizada ou não) evitar as armadilhas e as ilusões do pensamento dogmático, unívoco e de certo modo, monofocalizante.”

²² Enquanto membro da Diretoria Executiva da ONG Encumbe de Santa Rita, que trabalha com os segmentos cultura e educação, tenho acesso ao acervo fotográfico de religiões afro-brasileiras organizado por mim mesmo e cedido pela Encumbe.

1.6 Etapas / procedimentos.

1.6.1 Levantamento dos temas.

Uma vez definido o objeto e a problemática da pesquisa, o próximo passo é o levantamento dos temas. Antes da realização de uma entrevista e do fichamento de um texto que faz parte do corpus literário do objeto proposto, é importante que o pesquisador tenha um foco pré-definido, para poder interagir com as fontes, sejam elas o depoimento dos entrevistados, o texto clássico ou modesto sobre a temática ou mesmo os recursos visuais.

É preciso ainda conversar com a fonte, sabendo o que perguntar à mesma e, ou criticá-la, tendo como referencial um modelo já conhecido. Outros temas nascem durante e após as entrevistas, de forma natural e intuitiva, resultante de uma intimidade entre pesquisador e objeto de pesquisa.

1.6.2 Sistematização dos dados

Após a realização das entrevistas com as sacerdotisas, sacerdotes e representantes de federações das religiões afro-brasileiras, compilamos as mesmas, catalogamos os recursos visuais (fotografias, iconografias), organizamos os quadros com dados estatísticos, selecionamos dos textos fichados as citações correspondentes aos temas escolhidos e organizamos todo o material, objetivando facilitar nosso esforço.

Em se tratando de sistematização, utilizamos o suporte teórico de Geertz (2006, p.84). Para Geertz: “os dados são nossa própria construção das construções de outros, uma vez que constituem explicações; explicações das explicações”.

O processo de sistematização ocorre durante todo o percurso da pesquisa, seguindo a princípio rigorosamente cada etapa. Contudo, no decorrer de algumas entrevistas, pessoas que não estavam previstas no roteiro de entrevistados emergiram em determinados contextos ao serem citadas, suscitando acréscimo e deslocamento, ampliação

de foco. Neste sentido, a dinâmica de sistematização nos acompanhou. Apareceram também fotografias inusitadas de momentos marcantes da história das religiões afro-paraibanas, que muito enriqueceram nosso trabalho.

1.6.3 Análise textual

Ressaltamos que entendemos como texto não apenas a produção científica, mas também os depoimentos dos entrevistados e mesmo os textos não-escritos, a exemplo das fotografias e iconografias. Sendo assim, seguiu-se como última etapa metodológica a análise textual.

Após a sistematização dos dados, foi feito o cruzamento de informações obtidas através dos depoimentos das pessoas entrevistadas, com os documentos ‘oficiais’ do período por nós recortado – o século XX, antes de 1966, quando da proibição dos cultos afro-brasileiros e pós-1966, quando da abertura dos terreiros na Paraíba e a criação das federações nas décadas subsequentes – 1966, 1992 e 2008. Doravante a análise do material pesquisado, segue-se a difícil e prazerosa tarefa da escrita.

A análise textual está sempre imbuída do referencial teórico do pesquisador, nunca de forma casual ou aleatória. O documento estudado falará de acordo com o arsenal cumulativo daquele que com ele interage. A fala dos entrevistados não são meras alegorias colocadas como que num quebra-cabeças, mas, permeadas de sentido e coesão, sobre o tema proposto. Na condução dos textos dos entrevistados ou autores citados, está presente o crivo do pesquisador em diferentes posicionamentos sobre o tema trazido à baila.

CAPÍTULO II - AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA PARAÍBA.

2.1 A Jurema Sagrada.

“Jurema, minha Jurema
Jurema, Jurema minha
Jurema Preta, a Senhora é rainha
És a dona da cidade
Mas a chave dela é minha”²³

O estudo da história das religiões, de forma sistematizada, que tenhamos conhecimento, data do século XX, no ano de 1912, com memoráveis obras de Durkheim, Wilhelm Shimidt, Raffaele Pettazzoni, C. G. Jung e Sigmund Freud, publicado em 1913. Segundo Eliade (1969, p.28):

“Quatro abordagens diferentes do estudo da religião – nenhuma delas recentemente nova – eram ilustradas por estas obras: a sociológica, a etnológica, a psicológica e a histórica. A única abordagem potencialmente nova, a da fenomenologia da religião, só iria ser ensaiada daqui a dez anos. Mas Freud, Jung, Durkheim e Wilhelm Schimidt aplicaram de facto novos métodos e afirmaram ter obtido resultados mais duradouros que os seus predecessores. Significativamente, à excepção de Pettazzoni, nenhum destes homens era um historiador das religiões. Não obstante, as suas teorias viriam a desempenhar um papel considerável na vida cultural das décadas seguintes. Se bem que muitos poucos historiadores da religião se tenham apoiado exclusivamente neles, Freud, Jung, Durkheim e Schimidt e em especial os dois primeiros, contribuíram para o *Zeitgeist* das últimas gerações e a sua interpretação da religião continua a gozar de certo prestígio entre os não-especialistas.”

No Brasil, o estudo das religiões afro-brasileiras começa a dar sinais ainda no século XIX, com o trabalho de Nina Rodrigues (1900). Embora imbuído de preconceitos e teses infundadas sobre a inferioridade étnica dos negros em relação aos brancos, o trabalho de Nina Rodrigues não deixa de ser um legado para que outros pesquisadores a posteriori despertem interesses de desenvolverem pesquisas com diferentes olhares sobre as religiões afro-brasileiras e afro-ameríndias. Prandi (2007, p.8-9) nos informa que possui um cadastro

²³ Ponto cantado para abertura da Gira de Jurema. (Domínio Público)

(até o ano de 2007) de mais de três mil obras sobre essas religiões e que, a maioria dos autores são brasileiros

“Havia evidentemente uma dúzia ou mais de trabalhos mais antigos, que podemos tomar como precursores (...) Nina Rodrigues sobre o Candomblé da Bahia (...) Também as religiões do Rio (...) Das décadas de 1930 e 1950, dispúnhamos das obras de Artur Ramos e dos livros e artigos de Edson Carneiro sobre a Bahia. Em Pernambuco, nessa mesma época escreveram sobre o Xangô, Gonçalves Fernandes, Vicente Lima, Pedro Cavalcanti e, já no início de 1950, René Ribeiro e, depois, Waldemar Valente. (...) Devendo eu aqui não se esquecer de mencionar o livro de Pierre Verger publicado em Dakar, em 1957. (...) A interpretação das religiões afro-brasileiras presente em três obras fundamentais para o estudo das religiões afro-brasileiras: do Procópio Camargo, Kardecismo e Umbanda, de 1961; e de Roger Bastide, O candomblé da Bahia, de 1958 e As religiões africanas no Brasil de 1960 (ambas publicadas primeiro na França).”

As primeiras dissertações sobre religiões afro-brasileiras surgiram na década de 1970 nos cursos de Sociologia, Antropologia, etc., a princípio no Rio de Janeiro, depois em outros estados. Na Paraíba, especificamente, existem monografias, dissertações, livros publicados com cortes diversos sobre as religiões afro-brasileiras. Nenhum dos pesquisadores debruçou-se sobre a tarefa de se reconstruir uma história dessas religiões no Estado, diga-se: Jurema, Umbanda e Candomblé, num único trabalho. O que nos dá um caráter de ineditismo e mesmo uma grande responsabilidade.

Ressaltamos também a contribuição de Wallace Fernando de Souza (2009), que foi aluno da primeira turma de mestrado em Ciências das Religiões e Francisco Ferreira da Silva (2009), da segunda turma.

O Catimbó de Jurema, como é comumente chamado no Nordeste, especificamente entre os estados do Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco, não é uma exclusividade apenas dos ameríndios dessa região do país. Pesquisadores brasileiros já mencionaram o Candomblé de caboclo no Brasil dos séculos XVI, XVII, etc. Prandi (2007, p.1), nos revela que:

“O Candomblé de “nação” Angola, de origem banto, adotou o panteão dos orixás iorubas (...) Sua linguagem ritual, também intraduzível, originou-se predominantemente das línguas quimbundo

e quicongo. Nessa “nação”, tem fundamental importância o culto dos caboclos, que são espíritos de índios, considerados pelos antigos africanos como sendo verdadeiros ancestrais brasileiros, portanto, os que são dignos de culto no novo território em que foram confinados pela escravidão. O Candomblé de caboclo é uma modalidade de Angola centrada no culto exclusivo dos antepassados indígenas. Foi provavelmente o Candomblé Angola e o de Caboclo que deram origem à Umbanda. Há outras nações menores de origem banto, como a Congo e a Cambinda, hoje quase inteiramente absorvidas pela nação Angola.”

Enquanto pesquisadores como Prandi, incursionaram pelo Candomblé de Caboclo ou Jurema de Caboclo, o escritor paulista Mário de Andrade, precursor do Movimento Modernista no Brasil, a serviço do Departamento de Cultura da Prefeitura Municipal de São Paulo, realizou uma coleta de músicas folclóricas nordestinas com a inserção de um acervo filmico e fotográfico. De acordo com Assunção (2006, p.30):

“Considerando a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938²⁴ como o primeiro trabalho sistemático de pesquisas que recolheu informações sobre o Catimbó praticado em cidades do interior nordestino, embora sejam cidades situadas no agreste paraibano, próximas do litoral.”

Suscitaremos aqui alguns apontamentos para a reconstrução histórica da Paraíba e da cidade de Santa Rita, escolhidas como nosso corte espacial. A colonização lusitana na Paraíba, antes denominada de Itamaracá (desde a implantação do sistema de capitânicas hereditárias), aconteceu apenas em 05 de agosto de 1585, que recebeu as denominações de Nossa Senhora das Neves, Filipéia de Nossa Senhora das Neves, Frederica (durante a ocupação holandesa no Brasil, em fins do século XVI e meados do XVII) e Parahyba. A história de Santa Rita inicia-se com a história de Estado. Segundo Santana (1990, p.151):

²⁴ No ano de 2005, o grupo paulista A Barca, inspirados em Mário de Andrade, com direção de Angélica Del Nery, produziram o documentário “Turista Aprendiz”, com 300 horas de som e imagem, num percurso de 10 mil quilômetros percorridos pelos estados de Alagoas, Bahia, Ceará, Maranhão, Paraíba, Pernambuco, Pará e São Paulo. Registros de manifestações culturais como: Chegança, Ciranda, Coco-de-Roda, Cantadores, Emboladores de Coco, Samba de Roda, Mineiro Pau, Tambor de Crioula, Guerreiros, Reisado, Carimbo, Jongo, Caboclinhos e Feiras de Mangaios, e também, manifestações religiosas como o Sítio de Pai Adão – Nagô do Recife, Congo no Maranhão, Candomblé de Angola em São Paulo, Casa Fanti Ashanti – Mina Jeje em São Luiz, Toré de Alagoas e Jurema de Dona Maria, em João Pessoa.

“Como povoado colonial, Santa Rita tem sua origem ligada à implantação do engenho Real Tibiri, em 1586, pelos colonizadores da Capitania Real da Paraíba. Por conseguinte, com exceção da cidade de Filipéia de Nossa senhora das Neves, Santa Rita pode ser considerada o núcleo de povoamento mais antigo da Paraíba, inserindo-se a sua fundação nos quadros da política de expansão ultramarina, sob a égide da produção açucareira.”

Considerando que a Paraíba é o berço da Jurema Sagrada, entendemos que os silvícolas que aqui viviam nas micro-regiões paraibanas, já prestavam cultos aos antepassados antes da chegada dos lusitanos a estas terras. Entre os séculos XVI e XIX, institucionalizou-se à escravidão na Capitania/Estado. Podemos afirmar que a mão-de-obra escrava predominante aqui sempre foi a indígena (os negros da terra), tendo também vindo de Pernambuco para a Paraíba, escravos oriundos da África. Lopes (2009, p.21), em seu trabalho “Presença escrava na freguesia de Santa Rita” situa- nos:

“Se observarmos que a freguesia de Santa Rita²⁵ era uma grande produtora de açúcar, deve-se levar em consideração que foi encontrada um pequena quantidade de registros sobre a propriedade escrava em 29 anos pesquisados (1869-1888). Esta escassez de trabalhadores nos livros de notas pode ser retrato da própria dificuldade dos senhores de engenho em adquirirem escravizados na África, no final da escravidão. Esses trabalhadores não chegavam a 25% da população total. Por outro lado, a freguesia detinha a forte presença de uma população escrava de origem crioula, isto é, nascida em terras brasileiras.”

Santiago (2008, p.2) apud Bastide (1985), refere-se ao caráter negro na Jurema, ao reportar-se à influência dos escravos bantos que eram comercializados na Paraíba e em Pernambuco. Estes por sua vez, adequaram-se com facilidade aos cultos aos ancestrais indígenas, praticados nessa região. Esse cruzamento ou hibridização deu origem ao Candomblé de Caboclo. Em sua Tese, onde realizou pesquisa na Grande João Pessoa, Santiago (2008, p.2) nos diz:

“Assim é comum encontrar nos terreiros de tradição afro-brasileira nos municípios de João Pessoa, Bayeux, Santa Rita e Cabedelo, do Estado da Paraíba, duas linhas centrais do culto, envolvendo entidades e processos rituais distintos, o que não significa dizer que não possa haver trânsito de algumas entidades entre as duas linhas.

²⁵ Freguesia refere-se à divisão eclesíastica utilizada nos períodos colonial e imperial na qual se separava uma diocese da outra e definia o local de jurisdição de um sacerdote.

Trata-se da linha da Jurema, herdeira essencialmente dos processos rituais do antigo Catimbó/Jurema, miscigenada com elementos da Umbanda, e a linha do Orixá, que tem no Candomblé sua fonte inspiradora.”

Inversamente, ao contrário dos outros estados brasileiros, a Paraíba começa sua religiosidade com o culto à Jurema. A princípio, a Jurema de chão, realizada nas matas, Jurema de mesa ou mesa branca, realizada em quatinhos com precária estrutura, situados geralmente em fundos de quintal e Jurema batida, que dificilmente acontecia (geralmente nas matas), devido à perseguição policial.

Na Paraíba, os juremeiros faziam seus torés de caboclo nas matas do Buraquinho (entre os bairros da Torre e Castelo Branco), na Mata do Amém em Cabedelo, na mata da Usina São João ou nas Mumbabas, em Santa Rita, na Mata do Xemxém em Bayeux e em outras reservas de matas em Campina Grande e demais cidades onde existia o culto.

Falar das práticas religiosas afro-brasileiras na Paraíba antes de 1966, marco divisor da liberação desses cultos na gestão do Governador João Agripino, é afirmar que os cultos aconteciam na clandestinidade. A Jurema era praticamente a religião oficial, ou seja, todos os adeptos de culto afro-brasileiro na Paraíba começaram na Jurema. Salvo raríssimas exceções, as pessoas que se iniciaram pós-1966 e que já começaram no Candomblé Ketu.

Segundo Cascudo (1951), é possível perceber as primeiras aparições do termo Jurema em jornais do país, na qualidade de baixos e barulhentos espíritos do “Catimbau” de Jurema, ainda na década de 1920.



Jurema (*Mimosa Hostilis*) é uma árvore que floresce no agreste e na caatinga nordestina. Da casca de seu tronco e de suas raízes se faz uma bebida mágico-sagrada que alimenta e dá forças aos encantados do “outro mundo”. A jurema também dá nome à religião ameríndia e é também uma cabocla. A cabocla jurema, cultuada na região de mesmo nome.

Fonte: <http://www.arvores.brasil.nom.br/florin/fotos/04jurema.jpg>

Sobre o vocábulo “Catimbó”, Bastos (1979, p.198) assevera que:

“Catimbó, para alguns, quer dizer cachimbo e para outros “mato cheiroso”, ainda que “Caá” quer dizer “mato” e “Timbó” um veneno que amolenga e mesmo mata os peixes, etmos que nada têm a ver com a verdadeira interpretação do termo Catimbó.”

Abgvar Bastos lançou em 1979 um livro resultante de sua pesquisa sobre os cultos mágico-religiosos no Brasil. O mesmo incursionou por diversos estados registrando os diferentes cultos como o Candomblé, a Umbanda, a Pajelança e o Catimbó, dentre outros. Na Paraíba, a pesquisa ficou focada nas cidades de Alhandra e João Pessoa com registros fotográficos e etnográficos. O jornalista Oduvaldo Ribeiro, a pedido de Bastos, entrevistou o presidente da FCAEP, Carlos Leal Rodrigues, versando sobre os cultos de Jurema e da Umbanda Paraibana.

Para alguns pesquisadores, a exemplo do clássico Vandezane, a Jurema surgiu na Paraíba, na cidade de Alhandra, litoral sul do estado, devido à presença ancestral de mestras e mestres como Maria do Acais, Jardecilha, Manoel Inácio, Zezinho do Acais,

Flósculo Guimarães, etc. Sobre a origem da Jurema, Santiago (2008, p.2) tráz as seguintes contribuições:

“René Vandezane (1975), estudioso de Catimbó existente na cidade de Alhandra, PB, ressalta que o termo Catimbozeiro era estritamente relacionado ao designativo Juremeiro, evidenciando que a denominação Jurema fazia referência a um elemento do Catimbó, à própria árvore da jurema, da qual se retiravam as sementes, raízes, folhas e madeira para os preparos utilizados durante a sessão de Catimbó. A partir das histórias de vida contadas pelos chefes de terreiros mais idosos dos municípios que envolvem a Grande João Pessoa/PB, pude constatar, através de seus itinerários religiosos, suas vinculações iniciais ao culto da Jurema por volta da década de 1940, os quais se referem à existência naquele período de práticas de Catimbó, sem alusão a rituais de Umbanda e Candomblé.”

Salles (2004) ao estudar o encontro/cruzamento dos índios da antiga aldeia Aratagui do século XVI, e a Umbanda do século XX na Paraíba, remonta os primórdios da história do Sítio Acais, em Alhandra. A aldeia Aratagui teria sido construída para defender a fazenda do Capitão Duarte Gomes. De acordo com Salles (2004, p.104):

“Os índios lá assentados vinham de um aldeamento jesuíta e eram provavelmente Tabajaras [...] Pouco tempo após sua fundação, com a finalidade de mantê-los mais distantes dos moradores, a “aldeota” e sua igreja seriam transferidas meia légua acima. Em 1610, a aldeia aparece no catálogo da Companhia de Jesus com o nome de Assunção, estando sob a administração dos Jesuítas de Olinda. Em 1746, ela é administrada pelos padres oratorianos, sendo então registrada como aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Aratagui, pertencendo a freguesia de Taquara. Doze anos mais tarde, na ocasião da elevação da aldeia à categoria de vila, recebe o nome de Alhandra²⁶”.

Outrossim, Salles (2004) em seus apontamentos históricos sobre a cidade de Alhandra, originária da aldeia Aratagui, enfatiza o marco inicial da tradição do Catimbó de Jurema no Estado, as remanescentes ancestrais indígenas de Inácio Gonçalves. O autor

²⁶ Ainda segundo Salles (2008, p.104-105): “[...] Quase um século após ter se tornado vila, a antiga aldeia Aratagui continuava sendo habitada basicamente por índios”, ainda, “[...] Apesar da resistência, os aldeamentos na freguesia de Alhandra foram considerados extintos em 1862”.

destaca a figura de Maria Eugênia Gonçalves Guimarães (Maria do Acais Segunda) que morreu na década de 1930²⁷.

A jurema embora tenha origem ameríndia, é uma religião híbrida. Ainda no século XVI, quando da conquista e exploração do território brasileiro pelos lusitanos, cronistas de diversos países notificaram a existência de cultos com caráter religioso praticados pelos silvícolas do Brasil, envolvendo danças, adornos com penas e uma espécie de transe, “possessão” durante os rituais. Ainda na metade do mesmo século, com a chegada dos escravos trazidos do continente africano, puderam os cronistas observar uma aproximação destes com os autóctones brasileiros, inclusive em certas confluências de rituais religiosos, no que se refere a danças e transes. Nós chamaremos aqui de início da hibridação religiosa no Brasil colônia. Os elementos das culturas indígenas diversas do Brasil, das também diversas culturas vindas de povos africanos: iorubás, bantos, fons (vitimados pela diáspora negra africana), etc., acrescentaram-se ao cristianismo do colonizador português como bem descreve Freyre (2004). Sobre o aspecto cristão da Jurema, Cascudo (1951) afirma que:

“... a Jurema surge como a árvore que escondeu a Sagrada família, dos soldados de Herodes, durante a fuga para o Egito, ganhado desde então suas propriedades mágico-religiosas”. Esta afirmação, justifica o ponto cantado que diz: “A Jurema é minha madrinha, Jesus é o meu protetor. A Jurema é um pau sagrado onde Jesus descansou. O médium pra ser bom médium não discute com ninguém. Joga a fumaça pra cima e vai esperar no além²⁸”.

Não podemos classificar a Jurema como uma ramificação da Umbanda ou do Candomblé. Embora tenha sofrido uma hibridação, ela tem liturgia e objetos de culto próprios, sendo praticada geralmente em terreiros de Umbanda e até de Candomblé. A Jurema apresenta-se hibridizada com o catolicismo através dos mestres que sempre louvam em nome do Senhor: “Salve o nome de nosso Senhor Jesus Cristo. Quem pode mais que Deus?”. Mesmo não havendo uma convenção para significados sobre o Catimbó de Jurema, podemos caracterizá-los como uma religião brasileira, de origem ameríndia e hibridizada com os cultos afro-brasileiros e com o catolicismo popular. Suas origens estão nos idos do século XIX e sua firmação e difusão na cidade de Alhandra, no litoral paraibano.

²⁷ “A referida juremeira era irmã do Mestre Castiliano Gonçalves e sobrinha da Mestra Maria do Acais (a primeira) de quem herdou, por volta de 1910, a propriedade denominada Acais” (SALLES, 2008, p.105)

²⁸ Domínio público

Segundo Vandezane (1975), a Jurema é composta por sete²⁹ cidades sagradas que formam o Juremá, e variam de acordo com a região, como Anjico, Jucá, Vajucá, Canindé, Urubá, Panema, entre outras. Habitam o Juremá: Caboclos e Caboclas de pena, Índios, Mestres e Mestras, Pretas e Pretos-velhos, Baianas e Baianos, Princesas e Príncipes, variando de culto para culto. Os cultos são variados, como: Jurema de Mesa, com os médiuns sentados invocando as entidades através de pontos cantados³⁰; Jurema Batida, com médiuns dançando ao som de ilús, afoxés, triângulo, pandeiro, agogôs, vestidos geralmente de branco ou de roupas coloridas feitas de chitas, ou então Jurema de Chão, onde ficam sentados em tamboretas ou no chão, entoando pontos cantados e recebendo suas entidades que neste segundo caso não dançam.

Em pesquisa posterior a Vandezane (1975), Salles (2004), aponta outras cidades encantadas da Jurema. São essas, os assentamentos/tronqueiras de mestras e mestres que foram exímios juremeiros e, quando morreram, encantaram-se passando a voltar à terra na condição de entidades juremeiras. É o caso dos mestres Zezinho do Acais, Flósculo, Maria do Acais e Jardecilha, mencionados anteriormente. De acordo com Salles (2004, p.109-110):

“No centro de Alhandra existe a cidade da mestra Jardecilha, juremeira mais conhecida por Zefa de Tiino. Trata-se de uma cidade relativamente nova, que, ao contrário das demais, surge no contexto da Umbanda, em meados da década de 1970. Dona Zefa ficou conhecida em Alhandra pelas sessões que realizava ao ar livre, denominadas por ela de Toré, e por ter sido representante em Alhandra da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba.”

A mestra Jardecilha era afamada juremeira paraibana, contemporânea das mestras Maria do Acais, Joana Pé-de-chita e Rita Preta de Santa Rita (esta última recebeu o título de “mestra” ainda em vida, pela Federação Cultural de Umbanda, Candomblé e Jurema, em 2008). A mestra Jardecilha ficou responsável pela representação da Federação

²⁹ Dentro da numerologia presente nas religiões afro-brasileira e afro-ameríndias, o número 78 tem representação simbólica muito forte. Matta e Silva (1997), denomina como as 7 linhas de vibração da Umbanda.

³⁰ Existem os pontos cantados e pontos riscados, ambos proporcionam uma vibração energética a qual abre um portal energético por onde as entidades se manifestam. O primeiro é feito através de cânticos e rezas cantadas, e o segundo, através de símbolos riscados no chão pelas próprias entidades, cada um com o seu significado particular.

dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba em Alhandra, e Mãe Rita Preta em Santa Rita, quando da sua fundação em 1966. Abaixo segue o registro fotográfico de um encontro do presidente da Federação, Carlos Leal Rodrigues, com a mestra Jardecilha, no sítio Acais.



Mestra Jardecilha e Carlos Leal Rodrigues, Sítio do Acais, 1966, marco divisor das religiões afro-paraibanas.
Fonte: Acervo pessoal de Mãe Rita Preta, gentilmente cedida para esta pesquisa.

Ao retratarmos embora de forma introdutória, a origem e estrutura do culto da Jurema nordestina, é importante sabermos que essa forma de culto aos ancestrais, aos encantados, existe em diversas regiões do país e assume caráter local, personalizado. Uma dessas formas de culto é a encantaria amazônica, com bases na pajelança cabocla. Os adeptos da encantaria amazônica acreditam que Dom Sebastião, rei de Portugal que desaparecera em 1580 na região de Alcácer Quibir na África, numa cruzada contra os mouros, veio para o Brasil onde encantou-se posteriormente. Unido aos pajés, Dom Sebastião passou a incorporar nos médiuns para praticar a cura. Há também a crença em entidades como: Anhangá e o Curupira, que são espíritos perigosos que habitam as matas e se vingam dos maus caçadores, sobretudo daqueles que caçam uma só espécie, podendo

levá-las à extinção. Ainda acreditam em espíritos que incorporam em espécies animais da região como cobras, jacarés, peixes e botos que habitam os igarapés da região amazônica. Segundo Souza (2004, p.19):

“A crença fundamental da pajelança cabocla reside na figura do encantado. Apesar de algumas variações nas crenças de região para região da Amazônia, entre aquelas já estudadas e descritas por antropólogos, folcloristas e outros escritores, a crença nos encantados se refere a seres que são considerados normalmente invisíveis as pessoas comuns [...] Trataremos aqui basicamente das crenças e práticas da pajelança não-indígena tal como podemos entendê-las e observá-las.”

Mesmo o autor afirmando de tratar-se de pajelança não-indígena, a crença em Dom Sebastião que uniu-se aos indígenas e a prática de curandeirismo, aproxima a encantaria das religiões ameríndias, embora encantaria não seja xamanismo. A figura do índio, do caboclo, aproxima essa prática religiosa da Jurema Sagrada praticada no nordeste. O que a Jurema tem de mais específico no seu bojo de crenças, é o forte traço híbrido de uma religião que bebeu em fontes diversas como nos revela Bastide (2004, p.146):

“O Catimbó é de origem índia. Sem voltar as descrições antigas da pajelança e aos primeiros contatos entre o catolicismo e a religião dos índios [...] Sem tentar traçar a genealogia histórica do Catimbó, encontramos ainda hoje entre o puro índio e o homem do Nordeste toda a gradação que nos conduz pouco a pouco do paganismo ao Catimbó da Paraíba.”

De Cascudo (1951) à Bastide (2004), dentre diversos autores que pesquisaram a Jurema, é notório a aproximação entre os índios do nordeste, os colonizadores portugueses e os escravos provindos da África, o que faz da Jurema uma religião afro-ameríndia. Cascudo (1951)³¹ nos revela um texto datado de 1758, do Tribunal do Santo Ofício, onde o mesmo identifica práticas do culto da Jurema.

Nos dias atuais, os olhares para a Jurema têm sido mais frequentes, quer sejam pelas pesquisas nas diversas áreas das Ciências Humanas nas instituições de ensino

³¹ Sobre a morte de um índio aprisionado: “por razão do sumário que se fez contra os índios de Mopibu, os quais fizeram adjunto de Jurema, que se diz supersticiosa.” CASCUDO (1951, p.20) apud BASTIDE (2004, p.147)

superior, quer sejam por mobilizações de instituições religiosas como é o caso da luta da Sociedade Iorubana e da Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema, pelo tombamento e preservação do Sítio Acaes e de seu patrimônio material e imaterial como as próprias juremeiras antigas. Sobre estas, falaremos a seguir de Mãe Rita Preta de Santa Rita, escolhida por nós, por razão de haver sido em princípio, o tema desta dissertação.

2.1.2 Mãe Rita Preta : A “Rainha da Jurema Paraibana”.



Mãe Rita Preta preparando farinha de milho para as festividades dos Pretos-Velhos em 2011.
Foto: Acervo Ong Encumbe.

Na Paraíba, conhecida como terra da Jurema, existem vários juremeiros que tombaram³² na Jurema e se encantaram no Juremá, passando após sete anos a incorporarem em outros médiuns, a exemplo dos mestres citados, da cidade de Alhandra: Maria do Acais, Jardecilha, Manoel Inácio e Flósculo Guimarães, bem como mestre Carlos

³² Diz-se “tombar” na Jurema em dois momentos da vida do juremeiro, o primeiro, semelhante ao “bolonan” no candomblé, que é onde o médium fica desacordado para ser recolhido ao quarto da jurema, e ali serem feitos os fundamentos da ciência sagrada, e o segundo momento, quando da morte do juremeiro.

e a Mestra Joana Pé de Chita da cidade de Santa Rita.

Joana Pé de Chita viveu em Santa Rita, mais precisamente na várzea da cidade (sentido João Pessoa/interior do estado), nas propriedades de terras da tradicional família Santiago, proprietários da Indústria de Cerâmica Cincera e de latifúndios na cidade, Joana Pé de Chita atendia as pessoas, debaixo dos pés de Jurema Preta, plantados por ela mesma. Devido à perseguição aos cultos afro-brasileiros no Estado, a mesma chegou a ser presa pela Polícia, sendo solta com a intervenção dos proprietários da terra. Após sua morte na década de 1960, encantou-se como mestra, ver Corima: *“Que cidade é aquela é a Várzea de Santa Rita (2x) Vamos Saravár a Mestra, Salve Joana Pé de Chita*³³. Joana Pé de Chita foi nome de uma sede da Federação dos Cultos africanos da Paraíba em Santa Rita, fechada na década de 1990.

Dentre alguns juremeiros, sacerdotes, sacerdotisas de Jurema, podemos destacar Zefa Cacunda, Pai Valdevino, Pai Cardoso, Maria do Peixe (In Memoriam)³⁴, Mãe Cleonice, Mãe Severina de Chico Diabo (In Memoriam), em João Pessoa e Mãe Laura, Mãe Izaura e Mãe Rita Preta em Santa Rita, sucessoras da mestra Joana Pé de Chita. Destacamos alguns relatos de Mãe Rita Preta sobre sua infância e aproximação com o mundo espiritual³⁵:

"Quando eu era criança eu já via os "ispiutos" mais não podia falar de nada porque eu era criada pela minha avó e ela era evangélica (da Assembléia de Deus). Eu nasci em Lagoa Seca (Pernambuco) e fiquei sem pai e sem mãe logo cedo. Nasci em vinte de agosto de 1928 e em 1940 nos mudamos para Paraíba: Itabaina, Cabedelo e depois Santa Rita. Viemos primeiro pra Rua Cardoso Vieira, em seguida Bela Vista e depois pra rua Nilo Peçanha (..) Me casei com 14 anos com meu primeiro e único marido até hoje (..) Ele num gostava desses negócios de ispiuto não. Não queria nem saber (..) A escola? Na escola as professora tudo gostava de mim. Eu ia, mais eu ia na escola já com sentido de volta pra trabaiá. Ela (minha avó) dizia: " _ Hoje você tem que dá dez braça de trança pra fazer um chapéu. Trabaiava até dez horas da noite."

Ao analisarmos este depoimento de Mãe Rita Preta, identificamos fortes elementos que denotam a vivência da mesma numa infância conturbada. Por ser detentora

³³ Domínio Público.

³⁴ Falecida durante a elaboração deste trabalho, no mês de outubro de 2010.

³⁵ Entrevista extraída do Vídeo-Documentário: "Santa Rita Preta" (2007), ONG Encumbe.

de uma mediunidade pouco comum, a clarividência, e ter sido educada em ambiente totalmente hostil a tal faculdade, podemos supor que foram tamanhos os conflitos. Mãe Rita foi criada por sua avó paterna, que, por ser evangélica ortodoxa da Assembléia de Deus, não entendia e nem aceitava a possibilidade da neta vivenciar uma religião espírita. Só depois de casada e por motivos de doença foi que sua avó passou a aceitá-la. Já o marido, Joaquim da Silva, acabou se separando de Mãe Rita Preta por intolerância religiosa.

Optamos por relatar um pouco da história de vida de Mãe Rita Preta no que diz respeito à família, origem, infância, antes de chegarmos na vida religiosa e no sacerdócio. Mãe Rita Preta nasceu em família evangélica, passou pelo Kardecismo, visitou centros esotéricos, sempre participou de peregrinações, procissões da religiosidade popular do catolicismo e iniciou-se na Jurema. De acordo com seus depoimentos³⁶, na década de 1960, iniciou-se na Umbanda, e até hoje possui um terreiro. Seguem trechos da entrevista sobre sua vida religiosa:

"Eu me aproximei depois que me senti doente. Deixei a mãe e o marido, fui para Recife (leia-se Lagoa Seca)³⁷, casa de umas tias, pra me tratar. Quando cheguei lá, a mulher disse tudo que eu sentia: sentia uma dor de dente, sentia esse caroço, mas não tinha nada de doença, a doença que eu sentia era o espíuto. E justamente, foi o espíuto. Aí ela disse que afastava essa dor de dente e eu ia ficar boa. Passar 15 dias fez 15 dias como hoje, como amanhã eu tava debruçada na janela conversando mais a outra e deu aquela dor muito grande no meu dente e eu caí pra trás. Quando caí, a vizinha, que era xangozeira, xangozeira não, era juremeira, veio, e pediu para rezar uma prece na minha cabeça. Na prece meu guia falou pela cabocla. Falou e disse que tinha que continuar. Aí ela me chamou, pra um convite de aniversário. Quando cheguei lá. Não era aniversário, era um terreiro. Aí eu fui com um vestido branco. Quando eu voltei o cabelo tava, só tinha puêra e a roupa tava preta da cor do chão. Aí o dono da casa disse: "Olhe você prussiga. Cada cá segue no que pode. Prussiga mas seja fiel". [...] E levo até o fim de minha vida porque eu prometi, porque eu jurei perante o santo, perante os meus pais de santo, que eu ia até o fim da vida. E vou até o fim..."

Podemos retirar da fala de Mãe Rita Preta elementos diversos, de sua migração religiosa, ao processo iniciático nas religiões afro-brasileiras e ameríndias. Sobre

³⁶ Entrevista extraída do Vídeo-Documentário: "Santa Rita Preta" (2007), ONG Encumbe.

³⁷ Mãe Rita Preta é natural de Lagoa Seca – PE, tendo vindo morar na Paraíba em 1940. Ao referir-se as cidades pernambucanas, a mesma usa o termo "Recife", como generalização para designar Pernambuco.

sua passagem pelo Kardecismo, antes da chegada à Umbanda, Negrão (1994, p.116) faz a seguinte constatação:

“[...] a grande influência moralizadora sobre a umbanda provém do Kardecismo. Certamente uma grande quantidade de pais-de-santo teve sua formação espírita e mediúnica inicial nas “mesas brancas”, aderindo posteriormente às giras. Há também um número indefinido mas certamente bem elevado de simples médiuns iniciados nos salões kardecistas.”

As afirmações de Negrão (1994) têm como base uma amostragem de pesquisa realizada com 76 pais-de-santo onde 42,1% migraram do Kardecismo e 69,7% tiveram formação católica de berço. O caso de Mãe Rita Preta é bem mais raro. Esta por sua vez teve formação evangélica, na Assembléia de Deus e migrou para a Umbanda. Sobre o “chamado” para as religiões afro-brasileiras, Silva (2009, p.54) nos conta que:

“[...] dentre as motivações dos adeptos a procurar um terreiro de Umbanda configuram-se principalmente pela busca por alternativas de cura de sofrimentos físicos e psicológicos. Os informantes pontuam que todos os Orixás têm poder de cura, não somente a entidade Omulu, frequentemente relacionado com doenças e curas.”

Na última década (2000), a presença de adolescentes e jovens sadios tem mostrado que há apontamentos para uma mudança dessa prática de chegada às religiões afro-brasileiras. A adesão por consangüinidade, herança religiosa dos pais e em pequena escala, a aproximação pela pesquisa/curiosidade, também tem atraído novas adeptas e adeptos.

Na imagem abaixo, com descrição na legenda, vemos um momento da liturgia umbandista onde Mãe Rita Preta encontra-se ao lado direito da foto. Através do pano de fundo, podemos perceber que o terreiro dela, o Templo de Umbanda Caboclo José de Andrade, localizado no Bairro da Santa Cruz, periferia de Santa Rita, tem habitações modestas e na época, ausência de pavimentação de pedras. O que nos informa Silva (2009, p47-48) sobre o lócus religioso afro-brasileiro:

“Podemos perceber o quanto é difícil encontrarmos os templos afro-brasileiros em destaque nos bairros com melhor infra-estrutura e termos de transportes de fácil acesso, saneamento, iluminação pública satisfatória, estrutura urbana em geral. Muitos deles são localizados

nos bairros mais populosos e economicamente pobres, normalmente distanciados do centro. Além dessas dificuldades de localização, esses templos ainda experimentam a força e a pujança dos templos pentecostais na concorrência acirrada do mercado religioso.”



Da direita para esquerda: Mãe Rita Preta, Carlos Leal Rodrigues, Dona Jandira de Ogum e Cícero Tomé, na Rua Nilo Peçanha – Santa Rita/PB (década de 1960)

Foto: Acervo ONG Encumbe

A seguir, alguns depoimentos sobre o processo de iniciação, feitura da Jurema de Mãe Rita Preta, sua concepção sobre o sacerdócio, vivência nas religiões afro-brasileiras e sobre o traço sincrético característico da Umbanda³⁸:

"[...] Eu passei sete dias deitada em cima de umas folha de mato, deitada, coberta de folhas, sem trabessêro, sem lençol, coberta de mel [...] Eu não imaginei, as formiga vão me cume. Eu não imaginei em nada [...] A religião não faz mal à ninguém, num se pode falar mal dessa religião. Existe gente que diz é ispiuta e não é. Agora eu não tenho nada a ver com eles, pode dizerem o que quiser. Só sei que eu, os meus nunca fez mal a ninguém, nem é de fazer. Porque eu jurei a Deus, eu disse: _ Se eu é de fazer mal ao próximo, eu faço a mim mesmo [...] E ispiuto nenhum pode fazer mal à ninguém. Porque o ispiuto já está atrás da luz, da prece, do amor de Deus. Mais o povo tem os trabalhador. Eu não sou trabalhadeira do ispiuto, eu sou viveadeira do ispiuto. Mais trabalhadeira do ispiuto, pra fazer o mal eu não sou. Eu já injeitei já muito dinheiro, de gente dizer assim: “_ Eu dou um Milhão a você”, e eu dizer: “_ Eu não quero um tostão: Eu nem quero dinheiro, pra fazer mal ao meu próximo eu não quero. Eu quero paz e tranqüilidade pra mim e pra meus irmão.”

³⁸ Entrevista extraída do Vídeo-Documentário: "Santa Rita Preta" (2007), ONG Encumbe.

Mãe Rita Preta bem como todas as juremeiras e juremeiros mencionados nesse trabalho, e os que não foram mencionados também, até por se encontrarem em localidades distantes e viverem sua religiosidade no anonimato, merecem todo respeito por manterem viva uma tradição milenar de culto aos antepassados e, por protagonizarem uma luta incessante contra a intolerância religiosa, racismo e homofobia, juntamente contra o preconceito social. A resistência dessas³⁹ sacerdotisas fez com que a Jurema Sagrada chegasse aos nossos dias, mantendo viva a cultura imaterial nordestina.



Mãe Rita Preta (esquerda), ao lado de Mãe Joana de Oyá, sua última mãe-de-santo.
Foto: Cleyton Ferreira (2008)

Podemos afirmar que Mãe Rita Preta, embora não se auto-intitule a nada, deve ser reconhecida pela sua soberania régia como a “Rainha da Jurema Paraibana”. Mãe Rita Preta, natural de Pernambuco, é descendente do povo nagô que cruzou o atlântico e trouxe a ancestralidade religiosa junto, para as terras da América Portuguesa. Uma “Rainha”, coroada na Jurema e confirmada em vida, enquanto não “desencarna” e passa a figurar as mesas brancas e giras de Jurema Preta.

³⁹ Mãe Rita Preta apesar de sua pouca escolaridade, exerceu a função de professora na década de 1970, alfabetizando seus filhos-de-santo e a comunidade do Bairro da Santa Cruz. As aulas aconteciam dentro do terreiro, sem nenhuma estrutura educacional, e realizadas como ação voluntária da sacerdotisa.

2.2 Umbanda: uma religião nacional (1908-2010)

É sempre muito complexo falar sobre a Umbanda. Por se tratar de uma religião muito eclética, no que se refere à crença, liturgia, etc., deixa-nos numa situação de muita responsabilidade. Tentaremos evitar aqui o abstracionismo, traço característico do cosmo umbandista.

Outrossim, intentaremos para uma reconstrução histórica desta religião genuinamente brasileira, mas de caráter universal, passando por seu nascimento na Paraíba e sua formação híbrida com a Jurema e o Candomblé Nagô de Recife, o que a torna uma religião bastante rica de significados e ressignificações em solo Potiguar⁴⁰. Silva (2009, p.17), em seu trabalho sobre Umbanda, nos diz:

“Entendemos que assim como a cultura popular, a Umbanda é como um ‘alinhavado’ de pequenos pedaços de várias outras religiões, que são agregados ao seu sistema de ritos, fazendo com que esta seja uma das religiões mais flexíveis e adaptáveis existentes no nosso país. O fato da Umbanda agregar às suas cerimônias ritos que lhe interessam, pertencentes a outras religiões, faz com que ela não tenha a tradição que se comenta, é uma inovação constante, mas sempre baseada na memória. Memória esta que é revisitada e re-trabalhada constantemente.”

Procópio Camargo (1961) analisa as transformações econômicas, sociais e políticas num Brasil pós segunda guerra mundial (1939-1945), com a chegada e ascensão de religiões como o Kardecismo e a Umbanda, suas contribuições para as mudanças de mentalidade e o trânsito religioso, sobretudo do catolicismo para estas religiões, em maior escala, nas cidades industrializadas, as metrópoles. Ao contrário de Bastide (1945), Procópio deteve-se mais a estudar as religiões afro-brasileiras nos grandes centros urbanos.

O Candomblé só chegou em São Paulo na década de 1960, tendo ficado muito restrito à Bahia, com caráter mais local. Prandi (2007), em seu trabalho “As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia”, se reportando às

⁴⁰ O termo Potiguar, utilizado em alusão ao solo paraibano, refere-se à tribo indígena autóctone da Paraíba, quando da conquista portuguesa em 1585.

transformações ocorridas no cerne das religiões afro-brasileiras no transcurso do século XIX e XX, comenta:

“Em suma, ao longo do processo de mudanças mais geral que orientou a formação brasileira das religiões dos orixás, voduns e inquices, o culto das divindades africanas misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro, forjando-se o sincretismo; depois apagou elementos negros e adotou valores cristãos para ser universal e se inserir na sociedade geral, gestando-se a umbanda; finalmente, retomou origens negras para transformar também o candomblé em religião para todos, iniciando um processo de africanização e dessincretização para alcançar sua autonomia em relação ao catolicismo.”

2.2.1 Nascimento da Umbanda

“Refletiu a luz divina
Em todo seu esplendor
Vem do Reino de Oxalá
Onde tem paz e amor
O que refletiu na terra
O que refletiu no ar
O que vem lá de Aruanda
Pra tudo iluminar
A umbanda é paz e amor
Um mundo cheio de luz
É força que nos dá vida
A grandeza que nos conduz
Avante filhos de fé
Não tem outra igual à nossa lei
Trazendo ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá⁴¹.”

A palavra Umbanda⁴², se buscada em dicionários, não será explicada apenas sobre o seu caráter religioso e não, quanto do significado do vocábulo. Arthur Ramos (1940) em “O Negro Brasileiro”⁴³, traz-nos os primórdios da Umbanda ao pesquisar os cultos bantos (Angola) e sua aproximação com o espiritismo.

⁴¹ Hino oficial da Umbanda, cantado em rituais festivos, de autores desconhecidos e letra por vezes modificada de acordo com a interpretação de adeptos umbandistas.

⁴² Umbanda: sf. Bras. Religião originada na assimilação de elementos culturais afro-brasileiras pelo espiritismo. (FERREIRA 2001, p.734)

⁴³ Ramos (1940)

O Candomblé de Caboclo, Candomblé de Egum, etc., onde há um culto aos antepassados, cultos fundidos com as práticas religiosas dos índios brasileiros nos séculos XVI em diante. Segundo Arthur Ramos (1940), o culto da Cabula, antes descrito e pesquisado pelo Bispo Dom João Correa Nery e depois por Nina Rodrigues, na Bahia, é de origem banto e, na Bahia, hibridizou-se com as nações Jeje e Nagô e deu origem à macumba carioca, que se fundiu com a umbanda, ora nascida de uma dissidência com o Kardecismo francês. Ao referir-se ao terreiro de macumba na década de 1930, Arthur Ramos ressalta a presença do sincretismo entre os orixás e santos católicos. Segundo Ortiz (1991, p.38):

“Na macumba carioca, o embanda ou umbanda de cabula torna-se o sacerdote do culto, o combone seu adjunto, a engira ou gira indicam agora o local onde dançam os fiéis, ou melhor, giram para receber os espíritos. As sessões não se realizam mais ocultas nos bosques, mas no interior das casas.”

Podemos entender que o termo umbanda advém de embanda, que se refere ao sacerdote ou sacerdotisa do culto da macumba. Por sua vez, o termo Cabula, segundo um dicionário, significa caiporismo⁴⁴, o que conota termos pejorativos associados a religiosidade negro-africana. Ainda segundo o dicionário de Ferreira (2001, p.470), o termo macumba refere-se: “religião afro-brasileira com elementos de várias religiões indígenas brasileiras e da cristandade. O ritual que lhe corresponde”. Para Edson Carneiro (1977). Carneiro apud Oliveira (2003, p.63), em seu trabalho sobre os negros bantus, diz-nos que:

“o termo ‘macumba’ seria o plural de ‘cumba’ e significaria reunião de ‘cumbas’, ou seja, de reunião de jongueiros. Como o vocábulo é, sem dúvida, angolense, a sua sílaba inicial talvez corresponda à partícula ‘ba’ ou ‘ma’ que, nas línguas do grupo banto se antepõe aos substantivos para a formação do plural. Assim, seria ilícito especular que o escravo, ao ser interpelado pelo senhor, respondesse que aquela reunião ou festa na qual os negros dançavam e cantavam com tanta alegria se tratava de uma macumba. Acredita-se também que o caráter pejorativo associado à magia negra que o termo assumiu ao longo do tempo se deu pela provável associação ao adjetivo feminino ‘má’.”

⁴⁴ Caiporismo: Sm. Bras. Má sorte ou infelicidade constante; azar, cabula, peso, urucubaca (bras.), macaca (bras.). Ferreira (2001, p. 127)

É sabido que o termo magia negra é fruto de uma associação de encantarias mágico-religiosas realizadas pelos escravos brasileiros, inclusive quando da solicitação dos seus serviços pela elite branca católica desde o período colonial. A magia dos negros, associada ao mal, passou a ser conhecida como magia negra, expressão utilizada até os nossos dias sem sofrer praticamente alteração alguma em seu sentido.

Os grupos étnicos dos escravos trazidos da África para o novo mundo foram, em maior número, bantos⁴⁵ e sudaneses⁴⁶ por mais de três séculos de tráfico de pessoas para a Europa (1517) e Brasil (1537) até o século XVIII, onde estes, além de sofrerem uma diáspora na África, aqui também foram espalhados por receio dos senhores escravagistas em haver organizações e conseqüentes sublevações.

Antes do nascimento da Umbanda⁴⁷, o Kardecismo francês chega ao Brasil no século XIX, mais precisamente em 1860, na Bahia. Quando da sua chegada, já coexistia uma “quase-unanimidade” católica e práticas de religiões afro-brasileiras, o candomblé queto, jeje e angola, nascidos nas senzalas e organizados com a ajuda das irmandades dos pretos livres e as religiões afro-ameríndias como a cabula, o candomblé de egun⁴⁸, de caboclo. Desta feita, Brown (1977) nos diz que o Kardecismo brasileiro, com atenuante ecletismo da formação espiritual de seus adeptos, logo recebeu influências místicas. Oliveira (2003, p.54-55) ratifica essa idéia:

“Nas sessões de Kardecistas não era raro, ao lado de desencarnados de mais prestígio, a presença de espíritos de velhos escravos e indígenas –inicialmente identificáveis, como os demais, pela lembrança das vidas passadas, mas que aos poucos vão perdendo os traços individualizadores e constituindo as categorias genéricas de

⁴⁵ Os bantos são originários do antigo reino do Congo, hoje: Congo, Angola, Gabão, Moçambique e Zaire.

⁴⁶ Os sudaneses são originários da África ocidental, onde hoje é a Nigéria, Togo e Benin (ex-Daomé). São os iorubás ou nagôs (subdivididos em queto, ijexá, egebá), os jejes (tewe ou fon) e os fanti-axantis. Entre os sudaneses vieram nações islamizadas como os haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas.

⁴⁷ Segundo Fernandes (1942), o vocábulo Umbanda remete ao sânscrito e sua etimologia deriva de Aum-Bandhã, isto é, “o limite no ilimitado”. Esta última frase caracteriza-se com mais precisão o caráter da umbanda (Grifo nosso).

Ainda segundo De Celso (Umbanda de Caboclos, Rio de Janeiro, ECO, 1967, PP.20-21 apud Ortiz: O vocábulo umbanda é oriundo do sânscrito, a mais antiga e polida de todas as línguas da terra, a raiz mestra, por assim dizer, das demais línguas existentes no mundo. Sua etimologia provém da ‘aum-band’ (ombandá), em sânscrito, ou seja, ‘o limite no limitado’. É perceptível as alterações em palavras que variam de autor para autor (Grifo nosso).

⁴⁸ O culto dos egungun é o culto dos ancestrais masculinos, originários de Oyó, capital do império nagô, foi implantado no Brasil no início do século XIX. Seus principais terreiros, e hoje em dia praticamente os últimos, se encontram na Ilha de Itaparica, na Bahia.

pretos-velhos e caboclos. Esta transformação aproximava o ‘baixo-espiritismo’, como era chamado nas sessões Kardecistas, da estrutura do culto banto dos antepassados e integrava-o mais no quadro geral da ‘macumba’ do que na versão erudita do espiritismo Francês.”

Fins do século XIX, início do século XX, estava preparado o terreno para o nascimento de uma nova religião. Uma religião brasileira, de descendência européia e influências africanas, estava-se gestando a umbanda. Não existe uma data precisa que marca o nascimento oficial da umbanda, por não haver um liame que estabeleça uma divisão entre os espíritos Kardecistas e os espíritos da “macumba carioca”. Matta e Silva (1970) cita em seu livro o depoimento de uma médium (Nicanor) que recebia o caboclo cobra coral aos 16 anos em 1890 e que segundo o mesmo, praticava a umbanda. Optamos por eleger o nascimento oficial da umbanda, o dia 15 de novembro de 1908 no Rio de Janeiro, 19 anos após a proclamação da República Federativa do Brasil no mesmo estado⁴⁹. Ambos os acontecimentos, representavam uma ruptura com um sistema vigente, um começo de uma outra história. Coincidentemente, a umbanda recebe o status de religião moderna, de religião brasileira. É, pois, sob égide da República que nasce esse furacão religioso, a umbanda de todos nós. O médium Zélio de Moraes pode ser chamado de “pai da umbanda”. De acordo com Saidemberg (1978, p.34-38):

“Zélio Fernandino de Moraes (São Gonçalo, 10 de abril de 1891 — 3 de outubro de 1975) foi um médium brasileiro. É considerado o anunciador da Umbanda. Tal fato ocorreu em 1908, sob a influência do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que é considerado o guia espiritual fundador desta religião. Antes disso existiram diversas formas de Culto, com raízes no Catimbó, no Candomblé de Caboclos e nas Macumbas Cariocas. Zélio foi aquele que, sob a influência de guias espirituais, organizou uma forma de culto espiritual específica à esta deu o nome de Umbanda. Zélio nasceu em família tradicional de Neves, distrito de São Gonçalo. Em fins de 1908, então com dezessete anos de idade, Zélio preparava-se para o ingresso na carreira militar, na Marinha do Brasil, quando foi acometido por uma inexplicável paralisia, que os médicos não conseguiam debelar. Certo dia ergueu-se no leito, declarando: "Amanhã estarei curado!". No dia seguinte, de fato, levantou-se normalmente e voltou a caminhar, como se nada lhe houvesse acontecido: os médicos não souberam explicar o ocorrido. Os seus

⁴⁹ O dia 15 de novembro foi instituído como Dia Nacional da umbanda durante o III Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, em 1973 no Rio de Janeiro. Nesta data, que passou a fazer arte do calendário umbandista, alguns terreiros comemoram a fundação da umbanda e rendem homenagens ao caboclo das sete encruzilhadas. Muitos umbandistas desconhecem a origem, data de fundação e a história de Zélio de Moraes. Apenas professam suas crenças religiosas sem questionamentos e busca de informação, sobretudo, os adeptos das regiões do país mais empobrecidas.

tios, padres da Igreja Católica, surpreendidos, também não souberam explicar o fenômeno. Um amigo da família, então, sugeriu uma visita à Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro (então sediada em Niterói), presidida, na ocasião, por José de Souza. Na ocasião, manifestou-se por intermédio de Zélio a entidade que se denominou Caboclo das Sete Encruzilhadas, que anunciou a fundação de uma nova religião no Brasil: a Umbanda. Foi fundada, no dia seguinte, em virtude dessa manifestação, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Em 1918, por orientação da mesma entidade espiritual, Zélio viria a fundar mais sete tendas de Umbanda. Aos 55 anos, passou a direção da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade para as suas filhas Zélia de Moraes Lacerda e Zilméia de Moraes Cunha (ambas falecidas). Feito isso, fundou a Cabana de Pai Antônio, em Cachoeiras de Macaco, no estado do Rio de Janeiro.”

Embora a umbanda surja como uma proposta totalmente nova, que tenha bebido em várias fontes da espiritualidade européia, africana e indígena, esta aparece inicialmente opondo-se a macumba carioca, negando seu caráter “africanista” como chamavam os intelectuais da religião. Inversamente a esta linha de pensamento, é para acolher os excluídos do universo espiritual que a mesma emerge. A umbanda passa a funcionar como um tipo de quilombo, que acolhia os escravos de matrizes africanas, os índios, os afro-brasileiros. Os pretos velhos, e os caboclos são os espíritos centrais da umbanda. Segundo Oliveira (2003, p.20):

“O modelo de caboclo idealizado pelo culto de umbanda (‘bom e valente’) esbarra em certa dose de rejeição por parte dos atuais representantes das classes indígenas. Este termo foi inicialmente para designar índios “mansos” que se submeteram à dominação das elites luso-brasileiras e abdicaram da própria identidade. Transformar um índio e caboclo seria, portanto, um processo que se iniciaria, muitas vezes, pela conversão de uma alma selvagem a fé cristã.”

Oliveira (2003) faz relevantes considerações sobre a precisão da data de fundação “oficial” da umbanda. Ele suscita a possibilidade de ter ocorrido equívocos nas informações sobre Zélio de Moraes, o que poderia ter acarretado uma sucessão de trabalhos publicados sem teor de veracidade. Alguns autores precursores dos estudos sobre umbanda, a exemplo de Camargo (1961), Prandi (1985) e Ortiz (1991) situam o nascimento da umbanda como em 1920, a partir de pesquisas realizadas na tenda Nossa Senhora da piedade, de Zélio de Moraes no Rio de Janeiro. Segundo Diana Brown (1985, p.10):

“A historiografia da Umbanda é extremamente imprecisa sobre este aspecto, e, fora deste contexto, a história de Zélio não é amplamente conhecida nem tampouco ganhou uma aceitação geral, particularmente entre os líderes mais jovens. Representando ou não seu relato o momento histórico “real” da fundação da Umbanda⁵⁰, de qualquer maneira ele é extremamente convincente no sentido de dar conta de como a fundação da Umbanda provavelmente ocorreu, combinando a realidade dos primeiros centros efetivos de Umbanda e o pessoal participante.

A obra de Diana Brown (1985), considerada como pioneira sobre a umbanda, praticamente lança a tese de Zélio de Moraes como fundador da Umbanda. Oliveira (2003, anexo_ p.112-118), em entrevista à Zilmeia de Moraes Cunha (única filha viva de Zélio de Moraes), retrata:

“Quando interrogada sobre as informações divulgadas pelos estudos de Diana Brown, a filha de Zélio de Moraes contestou o conteúdo das informações principalmente porque a pesquisadora quando esteve no país para desenvolver a pesquisa, em nenhum momento esteve com seu pai, que na época ainda estava vivo e atuante à frente da única tenda em que trabalhou por toda vida.”

As contradições de datas e nomes fazem parte de diversos processos de formação institucional, sejam elas de cunho religioso ou não. Para nós pesquisadores, abre sempre uma seara de hipóteses a serem exploradas. Mesmo a Umbanda tendo nascido em 1908, divulgada em pesquisas públicas à partir de 1920, só em 1966 que o IBGE reconhece-a como religião para figurar nos cartões de visitas dos recenseadores, o que muito dificulta a análise quantitativa dos adeptos da umbanda nas seis primeiras décadas do século XX, salvo esparsas pesquisas de universidade do sudeste do país e/ou, de outras instituições. Em se tratando das demais regiões do país, é impossível obter esses dados para fins de tabulação dos mesmos.

⁵⁰ Ainda segundo Brown (1985, p.10): “[...] o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, que Zélio fundou e identificou para mim como o primeiro Centro de Umbanda, começou a funcionar em meados da década de 1920 num terreno alagado, nos fundos de uma casa nos arredores de Niterói. Após uma série de mudanças de local, o centro instalou-se em 1938 num amplo edifício na área central do Rio, onde está até hoje. Zélio permaneceu na direção do centro até seu afastamento em 1967, quando transferiu a liderança para sua filha. No decorrer dos anos 20, primeiros anos da Umbanda, muitos outros centros foram fundados por iniciados da Casa Mater. Esses centros continuavam a florescer e hoje formam o núcleo de maior, melhor conhecida e mais bem dotada rede de centros de Umbanda no Rio.”

Oliveira (2003) enfatiza como divisor de águas, o ano de 1950, onde vinte e dois terreiros de Umbanda de São Paulo registraram-se em cartório como sociedades civis legalmente constituídas.

A Umbanda emerge sob a égide do desenvolvimento industrial da década de 1930 e do acentuado crescimento populacional dos grandes centros urbanos do país, o eixo Rio - São Paulo. Ganhando contornos estéticos que lhes são próprios, na primeira metade do século XX, a Umbanda cria em seu bojo doutrinário, um discurso que a separa das macumbas cariocas, consideradas pelos Kardecistas, como baixo espiritismo e, ao mesmo, distingue-se do Kardecismo também por acolher e trabalhar em suas sessões, com caboclos e pretos velhos. Desta feita, afirmamos que por muito tempo o Kardecismo “escondeu” a Umbanda emergente, em seu seio doutrinário. Uma Umbanda oculta, reprimida, combatida. Para Ortiz (1991, p.55-56):

“A partir de 1966, a umbanda se vê legitimada no nível oficial das estatísticas. Analisando-se o quadro acima, observa-se que em seis anos a religião cresce 324%. Não se deve porém tomar esta taxa de crescimento real do movimento religioso. Para o ano de 1963, quando não se diferenciava ainda Kardecistas e umbandistas, o número de espíritas era de 785.547. Comparando com a tabela apresentada, constata-se que, na medida em que o número de umbandistas aumenta, o de Kardecistas decresce. É portanto provável que, nos primeiros anos, parte dos umbandistas que se declaravam espíritas passem a declarar sua verdadeira crença religiosa. Por outro lado, é possível que aqueles que não se diziam umbandistas passem a fazê-lo desde que esta nova categoria religiosa apareça nos questionários.”

Tabela com o número de adeptos de Umbanda/Kardecismo – São Paulo – 1964-1969.

<i>ANO</i>	<i>UMBANDISTAS</i>	<i>TAXA</i>	<i>KADERCISTAS</i>
<i>1964</i>	<i>93.395</i>	<i>100%</i>	<i>714.123</i>
<i>1965</i>	<i>105.850</i>	<i>113%</i>	<i>732.784</i>
<i>1966</i>	<i>185.442</i>	<i>198%</i>	<i>758.209</i>
<i>1967</i>	<i>240.088</i>	<i>257%</i>	<i>639.673</i>
<i>1968</i>	<i>256.603</i>	<i>274%</i>	<i>644.322</i>
<i>1969</i>	<i>302.952</i>	<i>324%</i>	<i>633.386</i>

Fonte: IBGE apud Ortiz (1991, p.55)

O crescimento acentuado da umbanda dá-se sob a voraz companhia da perseguição da repressão policial, Negrão (1994), trabalha esse aspecto da umbanda no Entre a Cruz e a Encruzilhada, narrando a perseguição histórica por parte da polícia às religiões afro-brasileiras. Mesmo negando o panteão de orixás iorubanos, bem como os inquices (de angola) e os voduns (do jeje), a presença dos caboclos e pretos velhos não isentaram da umbanda o rótulo de baixo espiritismo advindo da cabula e das macumbas cariocas. Embora, a partir da Constituição Federal Republicana de 1890, donde se estabelece o fim do padroado e o Brasil passa a ser um estado laico, o Código Penal do mesmo período, condena as práticas de curandeirismo e feitiçaria no país. De acordo com Prandi (1991, p.3):

“Quando a umbanda nascia, a igreja católica lutava pela reiteração da autoridade da hierarquia romanizada, proclamava-se a religião brasileira única, ou única via de diálogo e intermediação entre o “povo” e o Estado da ditadura de Vargas. Nunca tendo aceitado o espiritismo kardecista, cuja base prestígio firmava-se sobre enorme rede de filantropia e adesão de uma intelectualidade da pequena-burguesia tradicional urbana, a igreja católica sequer se pronunciava oficialmente sobre a umbanda em seu período inicial (...). Só no final dos anos 1940 a igreja iria declarar-se abertamente contra a umbanda, reconhecendo-a ipso facto como religião, e religião inimiga, e importante inimiga. Desligado da igreja católica desde a república, o Estado, na prática, funcionou por muito tempo como uma espécie de braço armado da igreja contra cultos e práticas de origem africana, indígena e mesmo do catolicismo de cura...”

A nova religião, ao mesmo tempo crescia e expandia-se pelo país, sendo o Rio Grande do Sul um dos Estados onde houve maior crescimento de tendas umbandistas, junto ao Rio e seguidos por São Paulo e o restante do país. O “boom” da emergência umbandista não se deu de forma homogênea. Ao passo que a religião espalhava-se, recebia influências diferentes, constituindo-se gradativamente, umbandas dentro da umbanda ou correntes umbandistas. Formando-se e descaracterizando-se, a Umbanda chega ao seu primeiro centenário. No Evangelho de Umbanda (1954, p.44), seus editores informam:

“UMBANDA – vem de UM+BANDA. UM, que significa Deus, em linguagem simplificada oriental, para não entrar em detalhes esotéricos. E BANDA, que significa Legião, exército... ou lado de Deus! Ora, assim sendo não pode ser confundido com Africanismo, cujo ritual bárbaro e obras criminosas traçam por si mesmo uma linha

divisória de incompatibilidade doutrinária e sobretudo moral com UMBANDA.”

É notório que a Umbanda surge como dissidente do Kardecismo e tenta firmar-se como uma religião espírita cristã em oposição às religiões afro-brasileiras e afro-ameríndias, das quais, os “intelectuais” da classe média que dirigem a Umbanda no sul e sudeste do país, chamam de africanismo, associando-as até as seitas satânicas. Segue citação do Evangelho de Umbanda (1954, p.42-43) sobre sua liturgia:

“ (...) ‘Pretos velhos e caboclos’... servos de todas as jornadas percorridas, como símbolo mais expressivo da humildade reclamada pelo evangelho divino do pastor... Usarão nomes e roupagens de acordo com o avanço do meio, depois de arrasado o orgulho dos homens religiosos, sem amor e sem caridade (...) Usarão fumo apenas como esmeril do preconceito e também em substituição ao incenso na medida da caridade entre massas pobres.
(...) A bebida e o fumo, destarte, suados com absoluto e justo critério servirão como ‘instrumentos científicos’ da ciência divina para também dispensar e substituir os hospitais terrenos onde os pobres não dispõem de recursos para tão custosa e aparatosa assistência técnica, pelo menos.”

Mas, há uma recorrente correlação de forças dentro deste novo aparato religioso. Ortiz (1991) caracteriza este movimento como embranquecimento e empretecimento umbandista. A Umbanda emerge no primeiro momento como uma proposta de ser uma religião popular, dos pobres, negros, dos excluídos. É, pois, uma dissidência do Kardecismo francês como nos sugere Brown (1985, p.11):

“Muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio, Kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio e de Niterói. Eles passaram a preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na “macumba”, considerados mais competentes do que os “altamente” evoluídos espíritos Kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas.”

Podemos verificar no texto de Brown, que houve uma coalizão entre a nova religião e as tradicionais macumbas cariocas. A Umbanda estava e continua nos dias atuais, buscando sua identidade. Nem tudo foi adesão. Os choques culturais litúrgicos também fizeram parte deste processo que, segundo Brown (1985, p.11):

“[...] Eles achavam os rituais de “macumba” muito mais estimulantes e dramáticos do que os do Kardecismo [...] Em contrapartida, porém, ficavam extremamente incomodados com certos aspectos da “macumba”. Consideravam repugnantes os rituais africanos que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos tidos diabólicos (exus)⁵¹, ao lado do próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamentos grosseiros e a exploração econômica dos clientes.”

Ao relatar o estranhamento vivenciado pelos fundadores da Umbanda à macumba carioca, a pesquisadora Diana Brown, reflete em seu discurso, a assimilação do conteúdo preconceituoso pregado pelos idealizadores do Evangelho de Umbanda, após determinação adotada após o I Congresso do Espiritismo de Umbanda em 1941. Ao referir-se à termos como africanismo de forma pejorativa e, de associar Exu à espíritos diabólicos, quando o diabo não faz parte do panteão das religiões africanas e afro-brasileiras, sendo temido apenas pelos de religiões judaico-cristãs.

A Umbanda “branca” utiliza a mesa, onde os médiuns ficam sentados invocando os espíritos de Aruanda⁵² para incorporarem-se nos mesmos visando o trabalho para caridade. Recusam-se a usarem instrumentos percussivos, roupas coloridas, imagens em seus altares e a dança. Não existe ritual de iniciação com sacrifício de animais, não raspam a cabeça dos iniciados e acreditam na evangelização para evolução dos espíritos encarnados e desencarnados. A umbanda nasce sob o signo do positivismo Conteano, diz-se branca, em oposição à cultura africana e afro-brasileira, chamadas pelos adeptos da Umbanda, de africanismo.

No Distrito federal, com o freqüente fluxo de nordestinos na década de 1950 para a construção da nova capital federal desenhada por Oscar Niemeyer, sob o comando do Presidente Juscelino Kubitscheck e a mão-de-obra barata e sem qualificação dos nordestinos, surge a Umbanda Candanga. Segundo Serra (2001, p.7-9):

“Os mais antigos centros de umbanda do Distrito Federal surgiram em 1958, dois anos antes da inauguração oficial de Brasília. O mestre João Laus (já falecido) abriu sua tenda no Plano Piloto, na w3 sul; o Babá Sebastião Calazans (que também morreu) fundou seu centro em terreno doado por Juscelino Kubitscheck, numa área hoje compreendida na cidade satélite de Ceilândia”

⁵¹ Grifo nosso.

⁵² Aruanda: universo mítico onde habitam os espíritos que trabalham na umbanda.

A Umbanda Candanga não criou liturgia própria nem características que a distingua das do restante do país, mas, chamou à atenção de pesquisadores por sua numerosa expressão em tendas e em adeptos. O Babalorixá José Paiva de Oliveira, da Federação Brasileira de Candomblé e Umbanda, em sua gestão na década de 1990, informou que apenas, pouco mais de 500 são de Candomblé, o que evidencia e reforça o caráter de tradição umbandista no Estado. Ainda segundo Serra (2001, p.7-9):

“Como dizem os próprios filhos de fé candangos, em Brasília, pode-se encontrar tanto a umbanda branca quanto a mista e a preta (...) Os centros de umbanda mista são, em Brasília maioria absoluta. Difícil mesmo foi encontrar gongás da umbanda preta. Eles apenas existem quando apontados por gente de fora (...) A recusa do rótulo assinalado pela cor preta, a ampla aceitação da superioridade da forma branca e a adesão majoritária à condição mista traduzem perfeitamente um sistema de atitudes característico da ideologia realista brasileira, até na ambigüidade com que esta articula o contato do branqueamento com a celebração da mestiçagem.”

Doravante o crescimento e expansionismo da umbanda no século XX, desde sua criação, mesmo tentando ser uma religião proselitista (a exemplo do Kardecismo), através do uso do Evangelho de Umbanda em sua liturgia, o que predominou mesmo foi a sua tradição oral, a exemplo das religiões tradicionais de terreiro como a Jurema e o Candomblé.

Nesta convergência cultural-religiosa, traço característico da formação do povo brasileiro e, por conseguinte, da religião brasileira⁵³ por excelência, como se pretendia a Umbanda; mescla-se à mesma, o culto Omolocô⁵⁴. Embora os adeptos da Umbanda, em sua maioria, sobretudo os das classes sociais menos favorecidas (visto a ausência do preselitismo na liturgia umbandista) desconheçam a história e os fundamentos

⁵³ Gilberto Freyre denominou a Umbanda como a religião nacional brasileira, vista como confluente de símbolos católicos, africanos e indígenas. Uma religião que contribuiu culturalmente para formação de uma identidade nacional. Em 1934, Gilberto Freyre foi um dos organizadores do I Congresso de Religiões Afro-Brasileiras em Recife. O mesmo teve também, forte participação na criação da primeira federação das religiões afro-brasileiras do Recife.

⁵⁴ A antiga nação Angola era formada pelo território de Cambanda que se separou do Estado do Congo. Até 1918, possuía uma população de etnia bantu num total de quatro milhões, cento e vinte e mil habitantes. O culto omolocô nasceu nas tribos Lunda-Quiocôs. Com o tráfico negreiro, chegaram ao Brasil, no segundo ciclo do comércio escravo, os negros de Angola, Congo, Benguela, Cambinda, Mossamedes, Moçambique e Quielimane. A sua herança cultural permaneceu nas Congadas, Marujadas, Caboclinhos, Guardas de Moçambique e Congo, Rainha Conga, Rei Congo, etc. Fonte: <http://www.apcab.net/religiosidade-afro-brasileira/omoloco/>

da Umbanda, bem como o próprio termo Omolocô⁵⁵, é nesta fonte que a umbanda bebeu e se re-significou em todas as regiões do país, aproximando-se cada vez mais do candomblé baiano, de matriz africana.

Foi o Tata Tancredo da Silva Pinto que trouxe o culto omolocô para o Rio de Janeiro. Iniciado aos 12 anos de idade em Angola, por doze ministros de Xangô, ele liderou a vanguarda da Umbanda primitiva, tese defendida por ele ainda na fundação da Primeira Federação Umbandista em 1939, fundada pelo médium Zélio de Moraes no Rio de Janeiro e que organizou o I Congresso Umbandista em 1941 no Rio. O Tata Tancredo defendeu o status de religião afro-brasileira da Umbanda, opondo-se fortemente ao termo “Umbanda Branca”, defendida por uma pequena classe média formada por “intelectuais” do sudeste do país, o que Ortiz (1991) chama de movimentos de “embranquecimento” e “empregamento” da Umbanda no século XX. No Omolocô, há um misto de divindades africanas e antepassados brasileiros como orixás, caboclos, pretos-velhos, crianças, exus, boiadeiros, marujos ciganos, pomba-giras e mestres de Jurema. Sobre o Omolocô podemos dizer:

“(…) O antigo ritual tinha sua própria identidade, não se assemelhando em quase nada com a umbanda praticada nos dias de hoje. Em alguns casos observa-se uma mistura com o Candomblé ou Kardecismo, sendo que no primeiro caso é chamada vulgarmente de ‘umbandomblé’.⁵⁶

(…) Nesta nação se faz feituças de cabaças, matanças e a maioria dos trabalhos que são feitos no candomblé, só que dentro de uma ritualística própria. Como também se fazem trabalhos de incorporações com as entidades citadas. As reuniões constam de uma abertura onde se saúda os orixás. Não existe manifestação dos mesmos e após este rito inicial os médiuns iniciam os trabalhos com seus guias e protetores”.⁵⁷

O culto Omolocô que teve seu período áureo nas décadas de 1940 e 1950 nas favelas cariocas, aproximando-se da macumba e fundindo-se, transformou-se na

⁵⁵ O termo omolocô deriva de *lokô*, a árvore sagrada LOKÔ ou IROKÔ (a gameleira branca), local onde os negros se reuniam, embora possua outros significados como “eu poderosos nas almas”. O omolocô possui na sua lógica a crença no Cruzeiro das Almas, o Cruzambê ou Banda de Saluim Os pretos-velhos são essas almas em missão caridosa na terra, ancestrais a serem cultuados, que habitam o subsolo, a reprodução deste mundo na eternidade. As guias usadas pelos pretos-velhos são feitas de lágrimas de Nossa Senhora, com a cruz de Guiné (erva sagrada de Zambi), significando saudade dos que partiram. Fonte: *Idem*

⁵⁶ <http://br.geocities.com/borbaivan/>

⁵⁷ http://www.templeostrelaguia.com.br/novo/doutrinas_e_fundamentos_da_umbanda/112

“Umbanda primitiva”. Esta expressão (“primitiva”) deve-se ao aspecto semelhante das práticas do Candomblé baiano, tido como fetichistas e atrasadas devido ao sacrifício de animais e os ritos iniciáticos. Nos dias atuais, o culto Omolocô encontra-se praticamente extinto, embora tenha marcado profundamente a liturgia umbandista, mais precisamente em meados do século XX.

Há também o culto Terecô, denominação dada à religião afro-brasileira tradicional de Codó no Maranhão. O Terecô é também conhecido como Encantaria. Há uma aproximação muito grande entre a pajelança e as religiões afro-brasileiras, um misto de Jurema cruzada com Umbanda, onde seus sacerdotes são conhecidos como curadores. Vejam o que nos diz Ferreti (2004, p.60):

“No Maranhão, fora da capital, os terreiros afro-brasileiros definem-se principalmente como Mata ou Terecô (como os tradicionais de Codó e da região do Mearim) e, mais recentemente, como Umbanda, denominação que vem sendo adotada após o surgimento de federações de terreiros para designar toda manifestação religiosa, onde há transe ritual com tambor.”

A Umbanda Omolocô, Terecô, Candanga, de Cáritas com Nagô, dentre outras, é um caldeirão de religiosidade popular, onde espiritismo, cristianismo, pajelança e matriz africana contribuíram para sua formação e, fazem parte em maior ou menor grau de sua liturgia. A “Umbanda nossa de cada dia”, é a Umbanda de cada um, mudando conforme região e práticas sacerdotais.

2.2.2 A liturgia umbandista

Começaremos por situar que ao contrário do Candomblé, a Umbanda não pode ser caracterizada como uma religião de liturgia homogênea. No Candomblé, independente da nação cultuada (Kêtu, Angola, Jeje, Nagô, Ijexá, etc.), há uma ritualística comum, baseada no culto aos orixás em rituais festivos, com rezas, danças, instrumentos percussivos, gastronomia e indumentária específica para cada orixá, bem como diferentes idiomas, ‘iorubá’ para Kêtu e Nagô, ‘bantu’ para Angola e Ijexá e ‘fon’ para os Jejes.

Na Umbanda, as sessões dependerão do modelo praticado pelos médiuns, ou seja, a Umbanda Cristã, nascida como uma dissidência do Kardecismo francês e genuinamente brasileira e a Umbanda afro-brasileira, fortemente fundida com o Candomblé, tendo bebido na fonte da Kabula e da Macumba carioca. Evitarei aqui a utilização do termo “africanista”, muito utilizado pelos intelectuais da dita “Umbanda Branca” brasileira, o que denota conteúdo pejorativo a religiões afro-brasileiras, assim caracterizadas de africanistas.

Desta feita, temos a intenção de fundamentar a idéia de que não existem várias Umbandas, mas que a Umbanda é uma religião diversificada. Sendo assim, podemos afirmar que a mesma é uma religião nacional, com influência de pelo menos três religiões diferentes: o Catolicismo, o Kardecismo e o Candomblé, além de traços do Judaísmo (estrela de Salomão), citações à Kabala e exoterismos; tem adeptos no campo e na cidade, passando da classe média para a periferia, onde se estabeleceu com maior profundidade.

Começaremos por analisar a Umbanda praticada no início do século XX, no Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte, mais precisamente. Segundo o “Evangelho de Umbanda”, da Fraternidade Eclética Espiritualista Universal do Rio de Janeiro, tendo sua segunda edição em 1954, onde a tênue linha que separa a Umbanda do Kardecismo até a metade do século XX é quase invisível.

Assim, a Umbanda aparece como religião-irmã do Kardecismo e tendo o Cristianismo Católico como pilar de sua edificação, chegando a ter caráter de evangelizadora. Nesta obra, há uma recorrente preocupação de seus editores em defenderem-se dos ataques sofridos pela Umbanda através de jornais, programas de rádio e discursos de líderes religiosos diversos. Neste Evangelho de Umbanda (1954, p.22), percebemos um discurso bastante combativo e mesmo agressivo no corpus doutrinário. Ver trecho sobre o Kardecismo:

“O espiritismo caracterizado pela mediunidade ativa ou não, é comum a qualquer ser vivente e não é privilégio exclusivo do espiritismo dito Kardecista a que chamam – não sabemos em que – de ‘espiritismo científico’, que científico não é só porque é praticado comodamente sentados os seus fiéis em torno à mesa das sessões. Porque tanto faz o médium receber um espírito sentado como de pé, deitado em êxtase ou desdobramento, de cócoras, de pernas cruzadas, numa cadeira ou no chão, ou ainda caminhando de lá para cá, como os filósofos peripatéticos helenos.”

Não é nosso objetivo aqui analisar o teor dos questionamentos dos editores do Evangelho de Umbanda ao Kardecismo ou a outras religiões, mas demonstrar as idéias propagadas junto aos seus discípulos umbandistas, contextualizadas dentro de um período histórico onde a umbanda entra em forte fluxo ascendente nos grandes centros urbanos e que segundo Ortiz (1991, p.56), “por volta de 1952-53, ela atingiu seu clímax” e passa a ser fortemente reprimida pelo Estado através de batidas policiais. Ao referir-se à presença de práticas de espiritismo dentro do catolicismo, o Evangelho de Umbanda afirma que:

“Todos sabem que o espiritismo já existia entre as castas religiosas antigas, com a diferença de que naquele tempo o espiritismo, a prática da mediunidade, pela sua responsabilidade, só era permitida aos grupos privilegiados, sacerdotes, hierofantes, instrutores, etc., devido ao preparo que reclamava a responsabilidade de se entender o homem com os Guias e Mestres, sem profanar os conhecimentos adquiridos. E aí está a razão oculta e verdadeira pela qual era proibido evocar os mortos ao vulgo, porque era considerado um perigo, uma vez, naquele tempo, ao alcance da mão criminosos dos homens de então. O mesmo, pensam ainda hoje em participar, muitos incipientes sacerdotes católicos, quando nenhum argumento mais podem apresentar quando falam com pessoas que dispõem de recursos para discutir e argumentar a luz da verdade científica e histórica.”

Ao referir-se ao Candomblé, os “intelectuais” Umbandistas da Fraternidade Eclesiástica Espiritualista Universal, chamava-os de “africanistas” preocupando-se em serem reconhecidos e legitimados em oposição a estes que, segundo os umbandistas, infiltravam-se em sua religião, proporcionando uma confusão na cabeça dos “desavisados” e maculando a Umbanda como se esta fosse uma religião primitiva. Segundo o Evangelho de Umbanda⁵⁸:

“Os caboclos e pretos velhos de umbanda, assim, diferem astronomicamente das entidades africanistas, notadamente pelo interesse absoluto às recompensas sempre ruinosas (...) Por isso mesmo não praticam em umbanda verdadeira qualquer ritual contrário aos princípios elevados a que se destinam, muito menos matança de animais, despachos nas encruzilhadas, feitura de cabeças, etc., para satisfazer interesses mesquinhos e não trabalhar em qualquer lugar senão para fazer o bem e ensinar a todos o caminho da renovação, da renúncia,, da paciência e da verdadeira caridade, procurando sempre curar os enfermos do corpo e da alma.”

⁵⁸ Evangelho de Umbanda (1954, p.49)

Ainda segundo o Evangelho de Umbanda, o templo umbandista muito se assemelha a uma igreja católica⁵⁹, tendo um altar, crucifixo e imagens de santos católicos como a Santíssima Trindade e os patronos da casa, que são guias espirituais como caboclos e pretos velhos⁶⁰, entidades brasileiras que praticam o bem e a caridade através de transe mediúnico com o objetivo de curar enfermos e expurgar espíritos “obsessores atrasados”. Há também o uso de uma indumentária própria: trajas brancas para homens e mulheres⁶¹. Os trabalhos espirituais acontecem através do transe mediúnico sob orientação e doutrina de líderes religiosos devidamente preparados para o sacerdócio.

Os umbandistas dividiram os freqüentadores da casa de culto em grupos distintos:

- a) Os que vêm a casa para receber ajuda espiritual, mas não pretendem ser da religião⁶²; subdivido entre aqueles que procuram a religião no momento da dor e só por isso permanecem nela;
- b) Os que procuram a religião visando a sua promoção pessoal e, por fim, os que chegam descrentes e se assumem totalmente da Umbanda, chegando a tornarem-se exímios médiuns. Os médiuns são classificados como obreiros⁶³.

No ritual litúrgico umbandista, os médiuns dividem-se em lados opostos homens e mulheres e em sessão de expurgos de obsessores, os médiuns posicionam-se uns à frente dos outros com as palmas das mãos encostadas umas nas outras, formando uma corrente vibratória e/ou em círculo, misturando-se homens e mulheres. Há ainda a presença de incenso com defumadores⁶⁴ de caboclos para a abertura dos trabalhos, cânticos e hinos na abertura e fechamento dos trabalhos⁶⁵.

⁵⁹ Ver imagens nos Anexos

⁶⁰ Idem

⁶¹ Ibidem

⁶² “Período inicial. Estágio de observação de mediunidade. Período de desenvolvimento. Disciplinas. Estágio em ‘descarga’ – (ou seja, treinamento psíquico de atração e expurgo de obsessores, entidades negativas de qualquer espécie e em qualquer modalidade de trabalho, à mesa ou nos trabalhos umbandistas, sob a assistência vigilante e solícita do Guia do Médiun, contra a Magia Negra ou em serviço de socorro aos sofredores”. Evangelho de Umbanda (1954, p.79).

⁶³ Ver classificação de Obreiros em Geral nos anexos.

⁶⁴ “Cientificamente está provada a necessidade de purificação dos ambientes onde se cuida de curar os enfermos do corpo. Portanto, não é menos certo que maiores cuidados se deve ter quando se trata da saúde mental do homem. Para qualquer dos dois a ciência hoje reconhece a necessidade de auxílio de agentes químicos de toda espécie, para preservar a vida humana de assaltos destruidores de fontes desconhecidas (...). Os iniciados e hermetistas diversos desde milênios já conheciam, proclamaram e combateram tais agentes

Não pretendemos cair nas recorrentes expressões: Umbanda Branca e Umbanda Preta como alguns autores o fizeram. O branco contrapondo-se ao preto numa sociedade racista, arraigada por resquícios escravagistas de mais de três séculos, é como se fosse o bem em oposição ao mal.

No imaginário coletivo o mal tem cor e forma. Por herança de uma moral e ética cristã dominante, o mal é simbolizado pelo diabo que, por sua vez, tem sua representação simbólica numa figura mitológica de um ser do sexo masculino, negro, com chifres, tridente na mão, pés de bode e calda comprida.

Quando os missionários católicos chegaram em alguns países do continente africano e depararam-se com o culto aos orixás, inkices e voduns (a depender da nação cultuada) e presenciaram os assentamentos de Exú, perceberam que alguns haviam antenas pontiagudas na cabeça, que, por sua vez, têm a função de fazer a comunicação entre o *aiye* (terra) e o *orum* (céu). Logo, satanizaram Exú, associando-o diretamente ao diabo temido pela Cristandade e desconhecido dos povos africanos para quem este ser mitológico inexistia. Não é preciso muito esforço para entender que tal estratégia objetivava combater através do etnocídio a religião dos colonizados, convertendo-os à religião dos colonizadores, ora em franco combate após a contra-reforma católica por ordem do Concílio de Trento na Itália do século XVI.

Como vimos anteriormente, embora a Umbanda tenha nascido em 1908, firmando-se na década de 1920 no Rio de Janeiro, reconhecida com status de religião somente na década de 1960 pelo IBGE e mesmo assim perseguida pelo Estado Brasileiro, a Umbanda quando do seu nascedouro, pretendia ser uma religião brasileira, urbana e moderna. Uma religião de todos. Na prática, a Umbanda foi absorvendo outras influências religiosas, diversificando-se conforme as regiões do país. Ainda no Rio de Janeiro e São Paulo, até por ser uma religião de trabalhadores urbanos, moradores dos subúrbios, aproximou-se da macumba carioca, transformando-se num misto de Umbanda com

ocultos e por isso se utilizavam, como até hoje o fazem. De ervas medicinais com o fim de enxergar os templos, os ambientes e as pessoas da influência negativa de vibrações ou lavras ou, ainda, entidades, cuja presença nas pessoas ou coisas são prejudiciais à integridade física ou mental”. Evangelho de Umbanda (1954, p.101)

⁶⁵ “Eu recebo ordens/de BRAHMA nas alturas.../Senhor do universo/E de todas as criaturas./O mestre 4 luas/No terreiro está/Com a Virgem Maria/E seu Pai Oxalá/Ele quer PA, caridade, fé e amor/No terreiro de ogum, Oxóce e Xangô/Xangô!” – Hino de Licença.

Candomblé. Vale lembrar que o Candomblé chegou no Rio e São Paulo posterior a Umbanda como em quase todo restante do país, tendo ficado por muito tempo arraigado à Bahia e Pernambuco. Em Brasília, na década de 1960 nasce Umbanda Candanga e na Paraíba, em 1960 surge a Umbanda Cruzada com o Nagô Recife, com forte influência Omolocô. É sobre a prática umbandista praticada na Paraíba que veremos agora.

Quanto ao local do culto, o terreiro de Umbanda, como são conhecidos, teremos por base a descrição etnográfica do terreiro de Mãe Rita Preta por nós pesquisada. Salvo exceção da tenda de Pai Tertuliano no bairro do Cristo, em João Pessoa, onde se pratica a Umbanda originária do Rio de Janeiro quando do nascimento da mesma, todos os terreiros de Umbanda Paraibanos tem o mesmo padrão do terreiro de Umbanda “Caboclo José de Andrade” de Mãe Rita Preta, mudando apenas a decoração, variando as imagens e quadros dos guardiões protetores de cada casa e o traço arquitetônico, a depender da condição social de cada sacerdotisa ou sacerdote.

As seções umbandistas são realizadas no salão do terreiro sob a orientação da mãe ou pai de santo onde se inicia fazendo oferenda a Exú. O *padê* é uma comida feita geralmente com farofa, azeite de dendê, pimenta etc. Coloca-se num alguidar acende-se uma vela que pode ser preta, vermelha (cores de Exú) ou mesmo branca e coloca-se uma garrafa de cachaça na mina (assentamento) de Exú que geralmente fica no centro dos salões nos terreiros de Umbanda. A mãe ou pai de santo reza (canta) para Exú e os filhos e filhas respondem à reza ao som de instrumentos percussivos: ilús, agogôs, triangulos, maracás, etc. e em seguida a comida de Exú é despachada na rua. Estão abertos os trabalhos e os caminhos. Exú é o senhor de todos os caminhos, por isso pede-se permissão à ele que tem a função de mensageiro entre os dois mundos.

Segue-se rezando para a abertura da gira e em seguida reza-se para cada orixá, geralmente nessa ordem: Exú⁶⁶, pombagira, Ogum⁶⁷, Odé (Oxossi), Omulú, Naná, Burukú, Iansã, Xangô, Oxum, Ibêjis (Erês, Crianças), Iemanjá e Oxalá. Depois fecha-se a gira.

⁶⁶ “Estava dormindo Na Beira do mar/Quando as almas me ‘chamou’/Levanta Tranca-ruas/Vá guerrear/O inimigo está batendo na porteira do curral/ bota ele pra fora/Para nunca mais voltar”. (Domínio público)
“Eu passei no cemitério, avistei um moleque lá/ Pulando de cova em cova pedindo às almas prá me ajudar/ Que moleque é aquele?/ É Marabô!” (Domínio Público)

⁶⁷ “Eu abro a minha gira Ogum/Eu agradeço a quem veio trabalhar/Com a fé no meu Pai Orixalá...”- E segue-se cantando com a fé em cada orixá, cita-se o nome de todos. No encerramento da gira repete-se a reza (Domínio público).

Durante as rezas, os médiuns entram em transe com os mensageiros (caboclos) dos orixás que dançam e saúdam os iniciados na religião. O incenso⁶⁸ também é presente no início da sessão e as entidades não fumam nem bebem, salvo Exú e Pombagira, ainda no início.

Embora seja a caridade o princípio norteador da Umbanda, é muito comum que mães e pais de santo façam da religião seu meio de sobrevivência. Não precisa de muita análise para entender que as religiões afro-brasileiras sempre estiveram relegadas à marginalização social, desde a condição de escravos do povo africano no Brasil até os dias atuais.

Ainda nos períodos colonial e imperial brasileiro, era comum que as sinhazinhas procurassem os trabalhos de encantaria de suas escravas para alcançarem algum fim, como podemos ver no trabalho de Gilberto Freyre (2004), Casa Grande e Senzala. A discriminação excludente dos religiosos afro-brasileiros em muito contribuiu para que os mesmos fizessem um comércio de suas religiões. Há também pessoas que se infiltram nas religiões afro-brasileiras, apossando-se de alguns conhecimentos que, logo distorcidos, transformam-se em fonte de sobrevivência. São os famosos “charlatões” disfarçados de mães e pais de santo, que “trabalham” com cartas, tarôs, búzios, bolas de cristal e outras coisas. Alguns são falsos curandeiros que, através de rituais sinistros, uma vez chegando à mídia, recebem o nome de “magia negra”, logo associados às religiões afro-brasileiras. Esses acontecimentos, por sua vez, engrandecem as fileiras das igrejas neo pentecostais, que massacram diariamente (inclusive nos meios de comunicação) as religiões afro-brasileiras, chegando a nomear as Mães-de-santo como “mães de encosto”, associando as divindades africanas a espíritos atrasados e zombeteiros.

2.3 A Umbanda paraibana (1966-2010)

Elegendo o ano de 1908 como marco zero da fundação da umbanda pelo Caboclo Sete Encruzilhadas do médium Zélio de Moraes no Rio de Janeiro, a umbanda

⁶⁸ ”Estou defumando, estou incensando/ a casa do meu bom Jesus da Lapa/ a casa do meu bom Jesus da Lapa/ Nossa Senhora defumou seu bento filho/ Para cheirar / E eu defumo este terreiro/ Pro mal sair e a felicidade entrar.” (Domínio público)

paraibana nasce oficialmente mais de meio século depois. Nasce sob o signo da repressão policial e da luta de classes.

Se comparado à conquista da Paraíba, é uma situação totalmente inversa. Os colonizadores lusitanos mesmo tendo conquistado o Brasil em 1500, apenas em 1585 conseguiram dominar os silvícolas potiguares da Capitania de Itamaracá, hoje Paraíba e concretizaram, após sucessivas derrotas na empreitada, a ocupação local.

Embora nosso corte espacial se limite a Grande João Pessoa, o culto da Jurema e posteriormente da Umbanda, irradiaram-se por todas as micro-regiões paraibanas. O trabalho de Assunção (2006) faz o percurso inverso ao nosso ao estudar a Umbanda cruzada com Jurema no sertão nordestino, à exemplo da pesquisa do nordestino Mário de Andrade (1934) sobre o catimbó nordestino.

Para contribuir na reconstrução histórica da umbanda paraibana, escolhemos sacerdotisas e sacerdotes da Grande João Pessoa, a saber, Mãe Laura e Mãe Rita Preta de Santa Rita, Mãe Marinalva e Pai Osias de João Pessoa. Ambos iniciaram-se na clandestinidade e foram os primeiros a abrirem terreiros e tocarem ilús no Estado após (e mesmo antes) o fim da proibição aos cultos afro-brasileiros. São os precursores da umbanda paraibana, junto a outros sacerdotes e sacerdotisas que ainda se encontram entre nós e outros e outras que morreram. Laura Maria Laurindo nasceu em Vitória da Conquista, BA, em 14 de outubro de 1930. Segundo a mesma, seus pais lhe contaram que, desde os primeiros meses de vida ela tinha convulsões seguidas de desmaios, que duravam horas. Certa vez, chegou a parecer morta e os pais encomendaram o caixão, mas, na hora de dar banho na menina, ela deu sinais de vida. Na comunidade rural em que ela morava, tinha um homem que veio de Campina Grande e indicou aos pais dela que procurassem um médium para cuidar da mesma. Seu pai, a levou em um Centro Espírita de mesa branca. Aos sete anos de idade, ela já entrava em transe mediúnico. Em 1948 uma leva de agricultores do agave saíram da Paraíba para trabalharem em Vitória da Conquista, foi quando Mãe Laura conheceu seu esposo, natural de Santa Rita. Em 1950, Laura casou-se e veio morar na cidade natal do esposo, na Rua Santo Antônio, no Bairro Popular, onde reside tem um terreiro aberto até os dias atuais. Em fins da década de 1950 conheceu Carlos Leal, seu Pai-de-Santo, que logo lhe apresentou a Mãe Teinha de Iansã, que se tornou sua Mãe-de-Santo. Mãe Laura mantém a tradição de Mesa Branca de Jurema, Jurema de Chão, Jurema Batida e Umbanda desde quando se iniciou. A estrutura do seu

terreiro faz lembrar uma senzala, um modelo bastante incomum, com uma coluna cilíndrica grossa ao centro, piso grosso, bandeirolas, teto baixo e paredes com reboco de barro, e fica nos fundos do quintal da sua casa. Segue depoimento de Mãe Laura de Oyá⁶⁹:

“Comecei a ser mãe de santo em 1958. Comecei como mãe Juremeira porque aqui não existia umbanda, aqui tudo era Jurema. Comecei aqui mesmo, na Rua Santo Antonio (Bairro popular de Santa Rita). No começo era na outra casa, na frente. Quando cheguei pra morar aqui não tinha água encanada, nem energia. Era um deserto só. Aí a gente ficava cantando os pontos bem baixinho, com velas acesas, batendo palmas. Isso com a porta fechada e um espião observando se a polícia vinha (...) Quando tinha um trabalho mais pesado, a gente ia pra mata da usina São João, lá a gente fazia um toré de caboclo, eles pulavam, dançavam à vontade. Assim era bom. Meu pai de santo foi o Mestre Carlos Leal Rodrigues, fundador da umbanda na Paraíba. Assim que João Agripino liberou os cultos, eu tirei minha licença e abri meu terreiro...”

O depoimento de Mãe Laura de Oyá, ao se referir ao início de seu sacerdócio em 1948, período de forte repressão policial aos cultos afro-brasileiros, nos remete ao trabalho de Reis (1988), *“Magia Jeje na Bahia: A invasão ao Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785”*. Trata-se de um artigo onde o autor analisa um dos primeiros documentos que tenhamos registro sobre a religiosidade escrava no Império brasileiro. A escassez de material deve-se principalmente ao fato do Ministro da Fazenda, Ruy Barbosa, por força de decreto, destruiu muita documentação escrita em 14 de dezembro de 1890, para evitar que a “mancha da escravidão” deixasse vestígios. Felizmente, Nina Rodrigues (1900), ainda recuperou e registrou muita coisa, próximo ao fim da escravidão. Segundo Reis (1988, p.72):

“Conta Carneiro na década de 1940 [...] que membros de terreiros [...] escondiam com cuidado seus atabaques para evitar o confisco pela polícia. Essa adaptação ritual a um ambiente repressivo provavelmente tinha uma longa história. O atabaque muitas vezes foi visto não só como instrumento de rituais religiosos ou de

⁶⁹ Mãe Laura é Ialorixá do templo de Umbanda “Mamãe Aloyá”, fundado oficialmente em 1966 na Rua Santo Antonio do Bairro popular de Santa Rita. Entrevista concedida a mim em setembro de 2008. A segunda entrevista ocorreu no dia 03 do mesmo, onde estive presente numa Jurema batida em seu terreiro. No dia 02 de agosto, Mãe Laura faleceu, antes de completar 81 anos de idade. Ela se mostrou muito satisfeita com o seu sacerdócio e disse não se importar caso não houvesse sucessão quando ela partisse, pois a mesma havia cumprido a missão que Oyá lhe destinara.

acompanhamento de inocentes batuques, mas como instrumento de revolta.”

Ainda sobre o depoimento de Mãe Laura de Oyá, ao referir-se à localidade do terreiro: “*Quando cheguei para morar aqui não tinha água encanada nem energia. Era um deserto só.*”, mostra-nos o quanto as construções dos templos religiosos afro-brasileiros sempre estiveram presentes nas periferias das grandes e pequenas cidades. De acordo com Reis (1988, p.81):

“O Calundu de Cachoeira certamente não se localizava no centro da vila _ a Rua do Pasto ou Pasto, como o nome indica, devia ficar no limite entre o urbano e o rural [...] Ele não estabelece a rural idade dos terreiros, e é verdade que estes sobreviveram nas periferias urbanas, entretanto, mais do que “guardada”, a tradição africana foi sobretudo exposta socialmente [...] Nas cidades, o toque dos atabaques chegava longe aos ouvidos de seus habitantes.”

Os terreiros de Calundu e Candomblé da Bahia, surgiram geralmente no liame entre o urbano e o rural, não diferente, os terreiros de Umbanda e Jurema das demais regiões do país, emergiram nesses espaços, estando hoje, em sua esmagadora maioria, situados nas periferias urbanas. Mãe Laura, como as demais Mães e Pais-de-Santo, são exemplos de resistência dentro do processo de crescimento das cidades.

A repressão imposta pelo Estado às religiões afro-brasileiras se alastraram desde o período Colonial (1500-1822) passando pelo império e atravessando os meandros da República. Na Paraíba especificamente, foram os juremeiros e por curto período, os umbandistas, quem sofreram perseguição policial. Sobre este processo e das intervenções das federações, Negrão (1994), remonta com precisão parte desta história. Em 1941, ocasião do I Congresso Nacional de Umbanda no Rio de Janeiro, surgem as primeiras federações umbandistas.

A Umbanda praticada na Paraíba tem influências da nação Nagô Egba, do Candomblé Pernambucano, a partir da década de 1950, quando do seu nascimento e estendendo-se até os dias atuais, prevalecendo assim um misto de umbanda com candomblé em todo o território, salvo apenas a tenda de Pai Tertuliano, na Torre, em João Pessoa, que trabalha com pretos-velhos e caboclos e não tem ritos iniciáticos, à exemplo da umbanda tradicional.

Em João Pessoa, o terreiro de Umbanda mais antigo é o da Ialorixá Mãe Marinalva, que foi a primeira a abrir terreiro de Umbanda no Estado, o “Centro Espírita São Jorge”, em 13 de maio de 1960, em pleno período de repressão policial aos cultos afro-brasileiros. A mesma registrou seu terreiro em cartório antes da liberação dos cultos em 1966, ato publicado no Diário Oficial do Estado

Dentre as décadas de 1940 a 1960, existiam diversos centros espíritas na Grande João Pessoa e mesmo no interior da Paraíba, ambos funcionando como “mesa branca”, desenvolvendo trabalhos de consultas espirituais e eventualmente cultos de jurema batida (com instrumentos percussivos) nas matas. Em raríssimos casos, as juremeiras e juremeiros “batiam ilús” em suas casas sob a observação de alguns filhos e filhas para avisarem da chegada da polícia.

Mãe Marinalva de Ogun, a Sr^a Marinalva Amélia da Silva, nasceu aos 17 de junho de 1935 em João Pessoa e como perdeu a mãe muito cedo, foi morar com o pai na Bahia, no Sítio Tucano, a 4Km de Salvador. Lá o pai casou-se com uma mulher chamada Maria Salomé. Através da influência da madrastra e mãe-de-santo, Mãe Marinalva iniciou-se na Jurema aos 12 de anos de idade, na umbanda com Nagô aos 15, casando-se aos 20 anos e mudando-se assim de volta para a Paraíba. Abriu casa religiosa em Bayeux, mudou-se para o bairro de Miramar em João Pessoa, depois para o de Mandacaru, Beira Rio, Costa e Silva e Castelo Branco. No ano de 1980 morou dois anos no Rio de Janeiro.

No Rio, Mãe Marinalva abriu casa religiosa apenas para cuidar de seus filhos-de-santo, tendo iniciado onze filhas e filhos nesse período. Voltou para João Pessoa em 1972. Segundo ela, fez Iaô de 114 pessoas aproximadamente e perdeu as contas de quantos “Boris” e “assentamentos” fez em seu percurso de 50 anos de sacerdócio. Ela também cita alguns de seus contemporâneos da jurema na década de 1950 e 1960: Pai Moisés e Mãe Zefinha, da enseada do Cabo Branco, Pai Valdevino, dos Expedicionários, Mãe Maria do Peixe (falecida em 2010, durante a elaboração deste trabalho), Mãe Severina de Chico Diabo, Sebastião Gama, Miliano e Manoel Medeiros, da Torre, Mestre Carlos Leal Rodrigues, de Tambauzinho, Mãe Beata, do Cristo e Mãe Dina, do Centro. Além de Mãe Joana e Pai Dudu, de Bayeux e Mãe Rita Preta (ainda viva), de Santa Rita.

A mudança de Mãe Marinalva do bairro de Miramar, próximo à orla marítima pessoense, bairro classe média, para o bairro de Mandacaru, periferia da capital, deve-se ao

processo de modernização das cidades brasileiras no século XX⁷⁰. Na entrevista que a referida Mãe-de-Santo nos concedeu no dia 05 de agosto de 2010, a mesma nos revelou que no Miramar, só existiam seis casas com as portas e a cobertura de palha, dentro do mato.

Sobre essa prática de exclusão dos terreiros para os espaços periféricos, Pares (2006) faz referência a um importante terreiro surgido nas primeiras décadas do século XX em Salvador, a Cacunda de Yáyá. Parés (2007, p.256) nos fala sobre mudança geográfica:

“A Cacunda de Yáyá, foi fundada inicialmente no Bairro de Sussuarana, em Salvador, em 6 de janeiro de 1920. Depois, quando o governo expropriou as terras, foi transferida para São Caetano.”

Nas terras onde estava situada a Cacunda de Yáyá, foi construída uma rodovia por cima do terreiro. O mesmo aconteceu com o Terreiro de Umbanda Ogum Beira-Mar, de Mãe Marinalva, para a construção da Avenida Beira Rio, que liga o centro da cidade às praias, comprovando a teoria de Reis (1988), de que as edificações dos terreiros sempre estiveram marginalizadas dentro das cidades. Segundo Mãe Marinalva, esta avenida desorganizou sua vida, ela não foi indenizada à princípio, mas, procurou a Prefeitura de João Pessoa, e recebeu Cr\$ 14,00 (catorze cruzeiros) dinheiro com o qual ela comprou um terreno em Mandacaru e construiu sua casa e terreiro. Mãe Marinalva, até hoje sonha em voltar para o Miramar, onde os filhos nasceram.

A Cruzada Federativa de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros, representada por seu presidente Wolf de Oliveira Ramos, homenageou Mãe Marinalva por seus 50 anos de sacerdócio, em 2010. Segue depoimento de Mãe Marinalva sobre o processo de construção da Umbanda paraibana:

⁷⁰ Sobre o processo de modernização das cidades brasileiras no século XX, destacamos a culminância desse “desenvolvimento civilizatório” imposto pelo Estado brasileiro como forma de ordenamento e higienização, com uma rebelião surgida nos morros cariocas em 1904 no governo do Presidente Rodrigues Alves, a “Revolta da Chibata”. Na Paraíba, destacamos os trabalhos de Ana Maria de Souza Farias: “Urbanização e Modernidade: A Construção do Espaço Urbano de João Pessoa (dos anos 20 aos 70)”, e Valdir Lima: “Notícias da Cidade: Do Rótulo à Violação dos Direitos Humanos (1989 – 2000)”, com o capítulo: “Das memórias às imagens: Os bairros populares de Santa Rita, PB (1920 – 2002)”.

“[...] hoje as pessoas estão usufruindo dos frutos da Umbanda, mas, eu sei o que passei para que isto acontecesse [...] eu me mudei pro Miramar, só existiam três casinhas de palhas [...] é uma história. Eu vou deixar no meu livro, minha história pra todo mundo saber. A velha que era dona da casa disse que me vendia a casa por 13 cruzeiros, por que lá era alugada [...] Daí chegou uma menina de Campina Grande para ser cuidada, ela estava obsedada. Eu passei oito dias tratando da menina. Quando terminou, um senhor veio de carro buscar a menina e disse: *__Dona Marinalva, quanto é que lhe devo?*, e eu disse: *__Você não me deve nenhum tostão* [...] Ele colocou a mão no bolso e me deu 13 cruzeiros e disse: *__Pronto, ta aqui, para a senhora comprar de velas*. [...] Dona Zefinha me cobrou apenas 12 cruzeiros pela casa e disse que eu comprasse o restante de velas [...] eu fiz tanta coisa com esse dinheiro, comprei tanta coisa.”

A caridade, traço fundamental para a evolução espiritual dos umbandistas, pode ser vista no trecho do depoimento de Mãe Marinalva, quando indagada pelo pai de uma moça obsedada⁷¹, que veio ser cuidada por ela. Segundo Silva (2009):

“Na Umbanda, afirma-se que a prática da caridade (o cuidar do outro prestando serviço mediúnico) constitui a melhor defesa do sujeito. O médium se expõe aos miasmas, porém faz jus a uma proteção especial dos guias (que em troca cuida do seu “aparelho” se responsabilizando pela sua purificação) e ganha um crédito precioso para a evolução espiritual. Assim, a própria mediunidade pode caracterizar-se como um dom e uma aflição: um dote ambíguo que o portador controla cuidando de outros aflitos.”

A caridade oriunda dos Centros Kardecistas por muito permeou a Umbanda como até os dias atuais. Contudo, as consultas passaram a ser cobradas em algumas casas, ora para a mera manutenção dos templos, ora como sobrevivência de mães e pais-de-santo, historicamente excluídos da sociedade. Bastos (1979) em pesquisa realizada sobre a Umbanda/Jurema na Paraíba, em entrevista a Pai Carlos Leal. Este informou que em fins da década de 1970, havia cerca de 1.930 terreiros com aproximadamente 93.000 adeptos. De acordo com Bastos (1979, p.211-212), Carlos Leal trás as seguintes informações:

⁷¹ Diz-se da pessoa perturbada espiritualmente, ou possuída por espírito sem doutrina, conforme nos relata Allan Kardec (1861, p. 517): “ Não se está obsedado pelos simples fato de ser enganado por um Espírito mentiroso, pois o melhor médium está sujeito a isso, sobretudo no início, quando ainda lhe falta a experiência necessária, como entre nós as pessoas mais honestas podem ser enganadas por trapaceiros. Pode-se, pois, ser enganado sem estar obsedado. A obsessão consiste na tenacidade de um Espírito do qual não se consegue desembaraçar.”

“[...] Congregando todas as falanges (Orixás e Eguns, ou seja Orixás-Santos, que não encarnam, e algumas de desencarnados) de Jurema, Nagô, Quêto, Moçambique, Angola, Aztecas, Congo, Jeje, etc.

As mulheres predominam nos cultos e não há incompatibilidades com a Igreja.

[...] Os freqüentadores da Umbandas na Paraíba, são geralmente pessoas pobres e humildes. Pessoal da classe média ou “alta” só procura a umbanda como último recurso às suas dificuldades.

[...] Os cultos na Paraíba, se dividem em Kardecistas, Jurema e Umbanda. As Ialorixás, por serem mulheres, não é permitido o jogo de Ifá (búzios).”

O discurso de Carlos Leal abre espaços vastos para diversos questionamentos que variam de informações anacrônicas a desconstruídas. No primeiro parágrafo, ao referir-se aos cultos afro-paraibanos, cita as nações de Candomblé Quero, Angola e Jeje. Mesmo tendo Mãe Beata se iniciado no Angola, e Pai Jackson ter trazido o Ketu para Cajazeiras em fins da década de 1970, o Candomblé só se consolida na Paraíba na década de 1980. A nação Jeje é a última a se afirmar no estado, com a conversão de Mãe Renilda ao Candomblé, apenas em 1996. A nação Congo, hoje praticamente incorporada ao Angola, nunca existiu na Paraíba. O Moçambique, criado na Paraíba pelo Nagozista Mário Miranda, do Recife, consolidado à princípio por Pai Gilberto da Pedra e Mãe Graça. E o que mais nos causa estranhamento, é o fato da civilização “Azteca”, pré-colombiana (extinta no século XVI) ter sido citada como nação de Candomblé. No segundo parágrafo, ao referir-se a compatibilidade que os adeptos da Umbanda têm com a Igreja Católica, reforça o caráter sincrético Umbandista. No quarto parágrafo, Carlos Leal ao se referir aos cultos afro-paraibanos, cita apenas a Umbanda e a Jurema, descartando as demais nações que o próprio havia citado anteriormente, mas, desta vez incluindo os Kardecistas.

No quinto e último parágrafo, ele afirma que as mulheres sacerdotisas não têm a permissão de jogarem búzios. Na tradição afro-brasileira, o jogo de búzios foi por séculos uma tarefa realizada exclusivamente por mulheres, as mães. O sacerdócio masculino é algo recente no Candomblé e mesmo na Umbanda que tem pouco mais de um século de existência.

Podemos analisar no depoimento de Carlos Leal, ausência de coerência nas informações, o que se pode atribuir a falta de uma maior afirmação dos cultos afro-paraibanos, apenas treze anos de liberação dos mesmos (1966-1979). Nas primeiras décadas pós-liberação dos cultos não havia quase nenhum registro escrito sobre estes. Esse trabalho de Bastos pode ser considerado pioneiro sobre a Umbanda Paraibana. Um registro

do pensamento da época, do então presidente da FCAEP. Em 2016, será comemorado cinqüenta anos da criação da Federação e da promulgação da Lei 3.443 que liberou os cultos afro-paraibanos.

No caso de “Severina Chico Diabo” da Torre⁷², citada anteriormente como contemporânea de Mãe Marinalva, acontece uma raridade na sucessão sacerdotal. É perceptível nas religiões afro-brasileiras que, em alguns casos, após a morte da matriarca ou patriarca, a casa feche as portas por falta de uma sucessão e, geralmente, logo a família biológica da Sacerdotisa/Sacerdote vende o templo, acabando assim com a memória religiosa afro-brasileira. Nos últimos anos, algumas federações têm-se preocupado em orientar as sacerdotisas e sacerdotes a registrarem seus terreiros como instituições religiosas, para que estas casas não venham a ser comercializadas quando de suas mortes, podendo serem transformadas em fundações ou espaços de memória. Segue depoimento de Pai Osias sobre Severina Chico Diabo:

“ A história dessa casa começou com a senhora Severina Felix, minha sogra e sacerdotisa. Ela veio de Santa Rita pra cá e abriu barracão [...] Minha sogra quando muito nova foi para o Acaes para tirar o visto, o certificado. Ela foi fazer o tira-teima⁷³ com Maria do Acais na mesa e Flósculo [...] Agora o que eu reflito hoje é que essas pessoas sem ter conhecimento se consideram “embaixadores da Jurema”. Eu não aceito essa estória [...] Me iniciei em 1970 e foi nesse tempo que Deus chamou ela. A casa passou um ano fechada. Fui procurar minhas raízes, o Pai-de-Santo dela, de Pernambuco, Bibi da Sapucaia. Meus irmãos abandonaram a casa. Da raiz inicial só tem eu aqui [...] Ela pediu muito antes de morrer, que eu não deixasse que acabasse e, nós continuamos [...] E eu digo sempre: _ Nunca chego aos pés da minha sacerdotisa.”⁷⁴

Quando Pai Osias nos declara que o Terreiro de Umbanda Santa Bárbara passou um ano fechado, após a morte de sua fundadora, nos explicou que dentre os

⁷² Mãe Severina Felix abriu o Templo de Umbanda Santa Barbra na década de 1960, embora praticasse Jurema de Chão e de mesa desde a década de 1950. Recebeu o apelido de Severina de Chico Diabo por conta que o sogro dela era maquinista do trem que vinha de Santa Rita a Cabedelo, como ele bebia e era valentão, ao ouvirem o apito do trem as pessoas diziam _ “Lá vem Chico Diabo”, daí o apelido se estendeu à sua nora.

⁷³ Tira-teima era uma espécie de sabatina que era feita com as entidades que o médium recebia, com perguntas e respostas sobre segredos e histórias que só os consulentes sabiam, para testar a autenticidade da incorporação. Só após submeter as entidades de um médium a uma série de perguntas e respostas, que iam desde a história daquela entidade, até segredos espirituais, é que o médium conseguia uma licença para trabalhar e suas entidades atenderem as pessoas.

⁷⁴ Pai Osias Gomes dos Santos, 54 anos. Entrevista concedida a mim no dia 07/08/2010, no Templo de Umbanda Santa Bárbara, Rua Caetano Filgueiras, 499, na Torre – João Pessoa, PB.

motivos, estavam a sua necessidade de pesquisar as raízes, os fundamentos da casa, indo a busca de sua ancestralidade no Recife, com o Pai-de-Santo Bibi da Sapucaia; o afastamento brusco dos filhos-de-santo iniciados por Mãe Severina, e, por último, o mesmo pelo caminho que o seu Orixá, Xangô lhe deu, o de preparar-se para assumir até o fim um sacerdócio por sucessão. Há também o caso de sucessão sacerdotal no Centro Espírita Nossa Senhora do Carmo. A Yalorixá Maria dos Prazeres Santos Soares (Maria do Peixe), de Oxum, que faleceu em 27 de outubro de 2010, passando o “bastão” para seu filho, Carlos Alberto Santos Soares (Pai Neno de Yansã), com 38 anos de idade e há quatro anos a frente dos trabalhos religiosos.

2.3.1 A estrutura umbandista e a presença de Exu.

“E – ibaraboo – abo –mojuba – erubage⁷⁵

Abo – abo- mojuba

Amade – korile – barabo

Abo – mojuba

Elebara – agolonan

Baraboo – abo – mojuba – erubage

Baraboo – abo – mojuba – erubage

Amade”

Não é possível falar em religiões afro-brasileiras sem reservar um espaço específico para Exu. Sendo um orixá de ancestralidade milenar, ele figura no panteão yorubano e também é cultuado nas nações banto e jeje. Podemos afirmar que é o orixá mais controverso de todos. Sendo um Aboró (orixá masculino), ele traz em si a função da reprodução humana, do amor, é geralmente representado por um falo (órgão sexual masculino) esculpido em amuletos de madeira ou barro, ou um bastão com a ponta em forma fálica e cabaças na base (Ogó). É o orixá da comunicação entre o céu (orum) e a terra (ayê), estando assim na função de mensageiro entre os humanos e os orixás. É o

⁷⁵ Abo, amade e barabo têm o mesmo sentido, por serem os nomes pelos quais é conhecido Abo, o “deus do segredo”, o significado do cântico em “linguagem antiga” sendo o de solicitar a essa divindade que “feche os caminhos aos curiosos”, visto como entre os seus poderes (...), conta-se o de fazer uma pessoa tornar-se invisível (Ribeiro, 1978, p.79)

primeiro orixá a ser cultuado, para quem primeiro se reza⁷⁶ e se dá oferendas, tanto no candomblé quanto na umbanda. Não para apaziguar a sua ira, ou prevenir contra suas intempéries, como muitos propagaram e propagam até hoje, tornando a imagem de Exu negativa, mas, por ele ser o princípio da comunicação, e a própria movimentação. Logo, é quem primeiro recebe para poder levar a mensagem aos orixás, para estes virem a terra e celebrar com os fiéis. Ele tem também a função de conservar o axé, força vital e divina dos orixás. Alguns autores consideram-no como um ser totalmente mau⁷⁷, quanto outros, potencializam sua ambivalência. São muitos os títulos dados a Exu⁷⁸.

A relação que os adeptos do Candomblé e da Umbanda cruzada com candomblé têm com Exu é nada uniforme. No Candomblé, Exu é um orixá e pode ser o dono do ori (cabeça) das pessoas, pode ser pai. Na Umbanda cruzada com Candomblé, que é a com maior quantidade de terreiros na Paraíba, Exu é uma entidade da esquerda. Para os umbandistas, Exu é pouco ambivalente, atuando mais para o mal e por isso, muito temido. Valente (1976, p.78) em seu trabalho sobre o sincretismo afro-brasileiro, faz as seguintes considerações sobre Exu:

“[...] Por isto, é Exu, nos Xangôs em que é considerado como demônio, festejado no dia de S. Bartolomeu. Como divindade maléfica, é utilizado para fazer os “despachos” ou ebós, que são trabalhos ofensivos a alguma pessoa ou coisa.”

Ao contrário da afirmação de Valente (1976) de que “despachos” ou ebós são ofensivos, maléficos, os ebós são oferendas aos Orixás/entidades ofertadas pelos adeptos das religiões afro-brasileiras e ameríndias. Despacho é um termo que ficou pejorativo para os ebós (oferendas) arreadas geralmente após eventos festivos e várias ocasiões para diversos fins: cura física e espiritual, conseguir empregos, encontrar pessoas desaparecidas, ou simplesmente em agradecimento aos Orixás e entidades. Os ebós são depositados

⁷⁶ “Exu – adjo – oman kewa ô odara – laroiê - Exu – adjo – oman kewa ô odara – baba ebó”. O que significa: “o deus exu marcou um encontro; bem, isso nos agrada”.

⁷⁷ Ver Dopamu, P.A. – Exu, o inimigo invisível do homem. Um estudo comparativo entre Exu da tradição ioruba (Nagô) e o demônio das tradições cristãs e muçulmanas, Ed. Oduduwa, 1990.

⁷⁸ “Logeno orum: indulgente filho do céu.

A ni La ka’lu: Aquele cuja grandiosidade se manifesta em plena praça.

Pápá Wàrà: Aquele que apressadamente, faz com que as coisas aconteçam de repente.

A túká ma Xe xá: O que ele quebra em pequenos pedaços jamais poderá ser reconstruído”.(Adimú – Oferenda aos orixás. Centro de Estudos da Cultura Afro-Americana. 2000, p.19)

(arreados) nos habitats dos Orixás e entidades (matas, rios, marés, pedreiras, encruzilhadas, linha férrea, etc.), no caso de Exu/Pombagira estas oferendas são depositadas em encruzilhadas, pois, por ser Exu o Orixá responsável pela movimentação do sistema e senhor dos caminhos, é a encruzilhada a representação do encontro de todos os caminhos e, onde confluem todas as energias, por isso suas oferendas são depositadas nesses espaços, o que não quer dizer especificamente que se trate de trabalhos maléficis, demandas, etc. Giumbele (2004, p.170) em “A busca da África no Candomblé”, traz depoimentos de candomblecistas convertidos da Umbanda:

“[...] no discurso dos médiuns que “recebem” os exus e pomba giras de Umbanda e são iniciados no Candomblé, sempre transparece um conflito latente entre os espíritos – os escravos – e seus donos. Assim, ao falar de sua pomba fira (Maria Mulambo), Maria Auxiliadora de Xangô, da nação Jêje, sublinha a rebelião dos espíritos contra os Orixás e seu poder.”

Giumbele (2004) faz um rico percurso etnográfico pelas religiões afro-brasileiras no século XX na busca das origens perdidas da África e sobre a figura de Exu. Seguem então as controvérsias. A função da Umbanda enquanto religião espírita é de praticar a caridade através da doutrina espiritual aos “desencarnados” para que estes caminhem para a luz. Desta feita, os médiuns deverão incorporar espíritos para a prática da caridade a quem os procurarem, contribuindo assim para uma evolução mútua e contínua. Inversamente, as pessoas que geralmente não são das religiões afro-brasileiras, procuram as mães e pais-de-santo, ou até mesmo certos charlatões e oportunistas que se passam por sacerdotes, na condição de “clientes” para trabalhos espirituais e, em sua maioria, para quererem fazer o mal ao próximo, ou obter algum tipo de vantagem. Estes supostos “clientes” não são simpatizantes da religião por eles procurada e, pouco querem saber sobre a mesma, trata-se apenas de uma prestação de serviços.

O caráter de encantaria, traço característico das religiões afro-brasileiras, aguça no imaginário coletivo a possibilidade de destruir o inimigo através do uso de forças ocultas, como também, buscar amores, separar pessoas, trazer outras para o seu convívio mesmo sem a vontade delas, etc. Segundo Negrão (1994, p.119):

“A demanda implica no caráter conflituoso da vida cotidiana: há inimigos, há pessoas mal intencionadas. Não é errado agir contra eles, defendendo-se contra atacando [...] Assim como o bem que se busca,

a cura, a resolução de problemas diversos, deve sê-lo também. Neste clima, todos os pais-de-santo são “demandeiros” em potencial, decorrendo daí a desconfiança generalizada entre eles.”

O comentário de Negrão (1994) denota uma visão generalizada sobre as práticas de magia utilizadas por pais/mães-de-santo de Umbanda cruzada com Quimbanda para fins de fazer o mal ao próximo. Discordamos da afirmação de que “todos os pais-de-santo são demandeiros em potencial” por estarmos nos referindo a religiões afro-brasileiras e ameríndias, religiões de prática heterogêneas, variando de acordo com a região, etc, além do que, o termo “demanda” remete a coisas negativas como: feitiço; trabalhos maléficis; macumba; catiça; pragas, etc, e admitir que todo sacerdote afro-brasileiro é adepto dessas práticas, faz degradar ainda mais a imagem dessas religiões que, historicamente já são discriminadas.

Como vimos anteriormente, o perfil sócio-econômico das sacerdotisas e sacerdotes das religiões afro-brasileiras, bem como o arsenal de preconceito que os mesmos sofrem, sendo estes em sua maioria pobres, negros, homossexuais e analfabetos, corroboram a transformação da religião em mercado religioso. Desta feita, os adeptos da umbanda e os clientes, recorrem aos poderes de Exu para atingirem seus objetivos, o que faz com que este se aproxime cada vez mais da figura do “diabo”, tão temido e repudiado pelos cristãos. Vejamos o que nos diz Oliveira⁷⁹ sobre Exu:

[...] Não há existência sem Exu porque não há existência sem uma forma cultural que lhe dê sentido. Exu dá sentido ao interligar todos os seres. Os seres são porque são interligados. Exu está mais para signifiante do que para significado. Ele, em última análise, é o signo de referência que dá sentido aos outros signos. Mas não é um signo despota que se comporta como equivalente único de signifição nem como modelo único da realidade. Exu é em si mesmo múltiplo. Possui-o não uma regra, mas o mistério _ que detona com a regra; possui múltiplas funções [...]. Exu é muitos, por isso pode inventar novas regras e preservar outras. Pode como o real, ser criativo, devastador, imperativo, compreensivo e até mesmo violento. [...] Na cosmovisão africana a mudança é para a inclusão e não para a exclusão. Está excluindo aquele que não aceita e não vive a regra comunitária que, tem em Exu, a possibilidade para a sua criação. Ou seja, exclui-se aquele que quer excluir outrem. Exu é outrem. É a própria personificação da auteridade [...].”

⁷⁹ Oliveira (<http://afrobrasileira.multiply.com/journal/item/9/9>)

Podemos constatar que a visão de Oliveira sobre Exu, embora ampla e complexa, é apenas uma das muitas trabalhadas por vários pesquisadores das religiões dos orixás. O Exu conhecido do povo africano que trazido para o Brasil através da diáspora negra, cultuado no continente africano, adorado e temido, é em síntese um orixá, uma divindade mítica. Luz (1995, p.56)⁸⁰ faz alusões ao Exu Bara como agente fundamental no processo da criação da vida humana na tradição nagô. Exu não é o ser supremo, criador, este é Olorum. Exu é criatura-criativa, por isso muito importante. A saudação a Exu é “Laroyê”. Carneiro (1977, p.68) ao pesquisar o Candomblé Angola, de Salvador, tece as seguintes considerações sobre Exu:

“ Ora, Exu não é um orixá ___ é um criado dos orixás e um intermediário entre os homens e os orixás. Se desejamos alguma coisa de Xangô, por exemplo. Devemos despachar Exu, para que, com sua influência, a consiga mais facilmente para nós.”

A concepção de Carneiro (1977), Valente (1976) e Negrão (1994) sobre Exu, pode nos proporcionar uma discussão mais específica sobre as visões de Exu, ora por religiosos, ora por leigos no assunto, ora por pesquisadores renomados. Ambas confluem para um mesmo ponto: Exu não é orixá, e sua característica, traço da personalidade está geralmente associada ao mal. A ausência de pesquisadores discípulos das religiões afro-brasileiras muito contribui para a disseminação de idéias preconceituosas sobre as mesmas.

Por ser o candomblé uma religião de tradição oral baseada em segredos, o pouco que sabemos sobre seus mitos é como se fosse uma gota comparada ao oceano do que ignoramos. O antropólogo francês Pierre Fatumbi Verger nos deixou inúmeras contribuições⁸¹ sobre a religião yorubana no Brasil. Tendo este grande pesquisador

⁸⁰ “A cabeça (ori) é o centro das atenções dos povos nagôs. Segundo a tradição são os próprios homens que escolhem sua cabeça no orum antes de descerem para o ayê. Em terra devem sempre fazer oferendas para seus orixás para que mantenham uma cabeça forte, boa e restitua para ela a força através das oferendas, que por sua vez aumenta o axé dos oris. A cabeça em verdade, é o conjunto de partes complexas deste que é o membro principal das pessoas segundo a tradição nagô. A cabeça, apesar de ser a parte mais importante da pessoa, não é auto-suficiente. Ela necessita do bom funcionamento de todas as outras parte do corpo para o seu bem-estar. O ori depende muito do orixá responsável pelo interior do corpo, que é exatamente Exu Bara, que significa “o rei do corpo”. Ele é o princípio do movimento e circulações das vias internas. Exu Bara é quem encarna no indivíduo e proporciona a este o nascimento. Por isso mesmo, Exu Bara é também responsável pelo bom fluxo do destino pessoal da pessoa. Presente nas cavidades do ser humano, Exu Bara conhece nossas entranhas e conhece nosso destino, juntamente com Ifá, o orixá das adivinhações e as sabedoria.”

⁸¹ Ver publicações em francês, inglês e português: Verger, P. _ “The Yorubá High God” in Odú, vol 2. n.2, Ibadou, University of Ife, Osford University Press. P.147.

_____ Dieux d’Afrique: Cult des orishas et voduns à l’ancienne, Cote des Esclaves em Afrique ET a Bahia, La Baie de Tous Iles Saints. P. Hartmann Ed., 1954.

_____ Flux et reflux de La traité des nègres entre Le Golfe de Benin et Bahia de Tous Iles Saints. Paris, Ed. Monton, 1968.

_____ Grandeza e decadência do dulto de Iyami Osorongá (Minha mãe feiticeira) entre os Yoruba. In Moura, C.E.M. _ As senhoras do pássaro da noite. São Paulo, EDUSP/Axis Mundi, 1994.

aportado no Brasil, mais especificamente em Salvador, no ano de 1946, o mesmo conheceu o candomblé de ketu através do Ilê Axé Opó Afonjá na figura da sacerdotisa Mãe Senhora e, logo o mesmo que era filho de Xangô foi buscar suas raízes no Benin (África) onde se iniciou e pesquisou sobre os mitos iorubas, sendo para mim, o pesquisador mais importante do candomblé. Segue uma lenda de Exu por Verger (1997, p.11):

“Exu é o mais sutil e o mais astuto de todos os orixás. Ele aproveitase de suas qualidades para provocar mal-entendidos e discussões entre as pessoas ou para preparar-lhes armadilhas, Ele pode fazer coisas extraordinárias como, por exemplo, carregar, numa peneira, o óleo que comprou no mercado, sem que este óleo derrame desse estranho recipiente! Exu pode ter matado um pássaro ontem, com uma pedra que jogou hoje! Se se zanga, ele sapateia uma pedra na floresta, e esta pedra põe-se a sangrar! Sua cabeça é pontuda e afiada como a lâmina de uma faca. Ela nada pode transportar sobre ela. Exu pode também ser muito malvado, se as pessoas se esquecem de homenageá-lo. É necessário, pois, fazer sempre oferendas a Exu, antes de qualquer outro orixá. A segunda-feira é o dia da semana que lhe é consagrado. É bom fazer-lhe oferendas neste dia, de farofa, azeite de dendê, cachaça e um galo preto”.

Em face ao caráter ambíguo de Exu, na umbanda ele não figura como orixá, não é pai de ninguém (dono do ori). Seu culto é apenas por obrigatoriedade. No início de todo e qualquer ato religioso, é para quem primeiro se reza e dar-se de comer (oferendas). Logo ele é colocado para fora, “despachado” do terreiro junto com sua companhia feminina, as Legbara (de acordo com a origem dos bantus), aqui ressignificada como Inzila, Bombogira, Pombogira e Pombagira.

Tido como espíritos da rua, das encruzilhadas, das bocas de matas e dos cemitérios, exus são associados à morte na umbanda, assim como o orixá Omulu (deus das doenças, varíolas, epidemias e conseqüentemente da saúde também). Os exus cultuados na umbanda são entidades desencarnadas em busca da luz⁸² e do conforto espiritual. Muitos foram pessoas marginalizadas que transitavam como escórias sociais e tiveram mortes trágicas. Assim como as Legbaras, as famosas Pombagiras, ex cafetinas, prostitutas,

____ Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo. Salvador, Corrupis, 1981.

____ Ewê: o uso das plantas na sociedade ioruba. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

⁸² Diz-se “em busca da luz” aqueles espíritos que estão no mais baixo nível espiritual, e para evoluírem têm que encontrar a “luz” que seria o grau mais alto de evolução, ou, o que para os espíritas chama-se de “perfeição”.

curandeiras e desvalidas. As Pombagiras eram boas amantes como afirmam suas corimas⁸³, sendo por isto, muito solicitadas em trabalhos de encantarias para darem êxito na vida amorosa das pessoas que as buscam. São simbolizadas na maioria das vezes, pelas cores vermelho e preto e, quando incorporados, os Exus (entidades, não orixá) são sisudos, grotescos e sinistros, quanto que, as legbaras são animadas, sempre se destacam com suas gargalhadas e requebrados com as mãos na cintura, inclinando-se para trás em repetidos e frenéticos movimentos, e também gostam de girar em torno de si.

Nas festas dedicadas a Exu e Pombagira, geralmente realizadas no mês de agosto, os médiuns que os cultuam confeccionam roupas nas suas cores, oferecem-lhes sacrifícios animal como bodes/cabras, galos/galinhas, dão-lhes charutos, cigarrilhas, uísque, cachaça, champanhe, cerveja, sempre lhes pedindo proteção e caminhos abertos.

Reza uma lenda iorubana que Yemanjá é mãe de Exu⁸⁴ e, seu irmão mais novo, Ogum. Um Itan⁸⁵, explica por que Exu come na rua, diz que, em todas as horas de refeição, Exu não se comportava como deveria, com educação, fazendo assim vergonha à sua mãe quando da chegada de visitantes. Yemanjá tentou repetidas vezes corrigir os maus costumes de seu filho e, por não conseguir, colocou-o de castigo na porta de casa para comer na rua, do lado esquerdo da entrada da casa. Daí então, Exu nunca mais quis deixar de comer na rua, sendo assim o guardião das porteiras (Exu Lonã). Este mito justifica as construções da casa de Exu serem sempre do lado esquerdo exterior das portas de entrada das casas de candomblé e umbanda.

Para os Ewe-Fons, os Jêjes, Exú é denominado de Elegbara/Legba, e além de ser o Vodun da comunicação (o Vodun Jêje corresponde ao Orixá dos Nagôs), enquanto

⁸³ “De manhã cedo quando eu vinha pela rua, minha vizinha me esperava na janela
Abandonada, desesperada, que seu marido estava traindo ela
Não sabia ela, não sabia ela, que o meu amante era o marido dela. . .”(Domínio Público)
“Bem que eu te avisei, que você não fizesse essa jogada comigo
Você jogou no valetes, e eu bati com a dama,
Ó meu amigo você não me engana, por que eu sou Pombagira Cigana. . .”(Domínio Público)

⁸⁴ Filha de Olokun, Iemanjá nasceu nas águas. Teve três filhos: Ogum, Oxossi e Exu. Conta a lenda que Ogum, o guerreiro, filho mais velho, partiu para as suas conquistas; Oxossi, que se encantara pela floresta, fez dela a sua morada e lá permaneceu, caçando; e Exu, o filho problemático, saiu pelo mundo. (<http://dofonodelogum.sites.uol.com.br/exu.html>)

⁸⁵ **Itan** (nome singular e plural) é o termo em iorubá para o conjunto de todos os mitos, canções, histórias e outros componentes culturais dosiorubás. Os iorubás que aceitam o *itan* como facto histórico, confiam no *itan* como sendo a verdade absoluta na resolução de disputas. Os *ositan* são passados oralmente de geração a geração.

entidade, ancestrais humanos, pode ser considerado “escravo” dos orixás, fundindo-se as Legbaras femininas com as Pombagiras da Umbanda.

Na Umbanda, seus adeptos entendem que Exu não é cultuado dentro do Peji (altar sagrado) por não ser orixá, sendo chamado de “povo da rua”. O mês de agosto, ao qual Exu é comemorado, pulula entre o senso comum como o mês do desgosto, das desgraças, onde tudo que é ruim pode acontecer. A “diabolização” de Exu pelos cristãos e o pavor sentido por parte de alguns umbandistas, reforçam a idéia de Exu como entidade maléfica, soberana da “magia negra”, quimbandista. Sobre quimbanda, falaremos a seguir. Vejamos algumas rezas de encerramento do culto a Exu na umbanda⁸⁶, o que os umbandistas chamam de “despachar Exu”:

“Pé, pelo pé, baba Exu já vai embora
Pé, pelo pé, encruzilhada já te chama
É cordão de ouro, é de Zambi afora
Vai Exu para o lado de fora...
[...] Vai ao ló, vai ao ló, vai ao laruê⁸⁷
Quem quer Exu, vai ao ló bá,
Alaruê, alarufan, leva todo o alaruê...
[...] A festa está melhor lá fora
Abre as porteiras que Exu já vai embora...”

A imagem de Exu foi também “diabolizada”, tendo algumas estátuas chifres, cauda, dentes de vampiro, tridentes e geralmente pintadas de vermelho com a capa preta, o que foi uma interpretação equivocada dos cristãos ao verem as imagens de Exu na África, portando o que para eles seriam chifres, que nada mais são, do que antenas, geralmente voltadas para os dois pólos da terra, ou uma voltada para o céu e outra para a terra, representando o elo de ligação de Exu com todos os pólos e entre o céu e a terra. Outros ainda são representados com asas de morcego. Termos como “diabo” e “inferno”, pouco a

⁸⁶ Domínio Público.

⁸⁷ No processo de demonização da figura de Exu, a sua saudação habitual que é “Laroyê” sofreu corruptela na umbanda para “Laruê” e virou sinônimo de conflito, briga, confusão.

pouco passaram a fazer parte de algumas corimas cantadas em terreiros de umbanda e de jurema cruzada com umbanda. Os ebós oferecidos a Exu são despachados nas encruzilhadas, matas, porteiras de currais, visto que Exu tem a função, justamente com seu irmão Ogum, de abrir caminhos, o que faz com que muitas pessoas associem logo a rituais de “magia negra”. Vejamos agora algumas rezas que falam da ambigüidade de Exu⁸⁸:

“Exu que tem duas cabeças, e faz sua gira com o pé
 Uma é sataná, eu não quero, a outra é de Jesus Nazaré...
 [...] Bota fogo e pega fogo nas caldeiras do inferno,
 Pega fogo e bota fogo nas caldeiras do inferno...
 [...] Exu pagão, Exu batizado, venha todos dois pra limpar meu
 reinado...
 [...] Tava dormindo na beira do mar, quando as almas me chamou⁸⁹
 Me chamou pra trabalhar...
 [...] No viaduto de Dois Irmãos, Virou um caminhão carregado de
 cana. Seu Toco-Preto gosta de fazer o mal, vai fazer um funeral e
 sepultar Sete Calungas...”

Na Umbanda, ao contrário do que muitas pessoas pensam, há o monoteísmo. Existe um ser supremo que criou o céu e a terra e tudo o que nela existe. Este pode ser chamado Olorum (para os iorubas), Zambi (para os bantos) e Deus, dado o caráter sincrético umbandista. Os orixás são forças da natureza deificadas, que têm funções de auxiliar os humanos na terra deixando o Deus reservado dessas tarefas. Foi para isso que eles foram criados. Na umbanda, onde são cultuados caboclos pretos velhos e crianças (erês), existe sete linhas vibratórias que, segundo Ortiz (1991, p.81): “cada “linha” é composta de sete legiões, dirigidas por sete orixás principais, que não “descem”, isto é, não se manifestam no corpo dos adeptos”. Ver quadro com as sete linhas:

A	B	C	D	E	F	G
L. de Oxalá	L. Iemanjá	L. de Xangô	L. de Ogum	L. de Oxosse	L. Crianças	Preto-Velho
1. Caboclo Ubiratan	Cabocla Yara	Xangô Kaô	Ogum de Lei	Caboclo Arranca-Toco	Tupãzinho	Pai Guiné

⁸⁸ Domínio Público.

⁸⁹ É comum o caso de discordâncias verbais nas corimas, rezas de umbanda e jurema, visto o aspecto da tradição oral e a falta de escolaridade dos primeiros religiosos que compuseram esses cânticos, quadro que vem sendo modificado pouco-a-pouco nos dias atuais, tendo hoje nos terreiros filhas e filhos de santo com escolaridade fundamental e secundária completa, e até mestres e doutores em diversas áreas.

2. Caboclo Ubirajara	Cabocla Indayá	Xangô 7 Montanhas	Ogum Iara	Cabocla Jurema	Ori	Pai Tomé
3. Caboclo Ubiratã	Cabocla Nana Burucu	Xangô 7 Pedreiras	Ogum Megê	Caboclo Araribóia	Yariri	Pai Arruda
4. Caboclo Aymorê	Cabocla Estrela do Mar	Xangô Pedra Preta	Ogum Rompe-Mato	Caboclo Guiné	Doun	Pai Congo de Aruanda
5. Caboclo Guaracy	Cabocla Oxum	Xangô Pedra Branca	Ogum Malê	Caboclo Arruda	Yari	Maria Conga
6. Caboclo Guarany	Cabocla Iansã	Xangô 7 Cachoeiras	Ogum Beira-Mar	Caboclo Pena Branca	Damião	Pai Benedito
7. Cabolo Tupy	Cabocla Sereia do mar	Xangô Agodô	Ogum Matinata	Caboclo Cobra Coral	Cosme	Pai Joaquim

Fonte: Mata e Silva apud Ortiz (1991, p.81-82)

Por sua vez, existe também a quimbanda, seita religiosa difundida no Brasil que cultua apenas entidades, espíritos desencarnados, ditos “atrasados” ou involuídos⁹⁰. A quimbanda é associada à magia negra e, embora rejeitada pelos teólogos umbandistas, aproxima-se desta pelo culto às entidades chamadas de Exu, cultuadas em ambas. Ressaltamos aqui a diferença entre o orixá Exu cultuado desde a África e trazido para o Brasil, quando da formação do candomblé e, Exu entidade, egungun⁹¹. Para Serra (2001, p.9-10):

“Ao situar-se no seu universo religioso, os filhos de fé fazem ainda outro recorte, que parece ainda mais problemático. Refiro-me à oposição umbanda x quimbanda, de modo invariável traduzida como linha branca (ou linha do bem) x linha negra (ou linha do mal). Os quimbandeiros são sempre os outros: os desafetos, os estranhos...

(...) Acredito que quimbandeiro e quimbanda passaram a simbolizar, numa das vertentes ideológicas constitutivas da religião umbandista, as imagens rejeitadas do negro e de sua cultura: não por acaso se relaciona a quimbanda com a magia negra e, simultaneamente, com cultos de (...) nações africanas; ou se usa como sinônimos de quimbanda e quimbandeiro os termos macumba e macumbeiro.”

⁹⁰ O involuído está preso ao mal. Procura através da força, da guerra eliminar o mal que lhe tenham causado. Na realidade combate um mal com outro maior. Observe o Estado aplicando a pena de morte naquelas pessoas que cometeram crimes hediondos. BIAGI, Sérgio (<http://sbgespiritismo.blogspot.com/2008/07/involudo-e-evolvido.html>)

⁹¹ Nas religiões iorubás: Culto secreto aos ancestrais masculinos. Uma vez por ano, ou em ocasiões especiais, são evocados e caminham pelas ruas das cidades abençoando as pessoas e recebendo presentes. Também participaram dos rituais de iniciação no culto a Oyá (Iansã).

Na quimbanda há sete linhas de Exu que são: Exu 7 encruzilhadas, Exu Pomba-Gira, Exu Tiriri, Exu Gira-Mundo, Exu Tranca-Ruas, Exu Marabô e Exu Pinga Fogo. Entretanto, existe, segundo Mata e Silva (1970), uma ligação entre as sete linhas de Exu da quimbanda com as sete linhas vibratórias da umbanda. Segue quadro que caracteriza essa correspondência:

a) Correspondência com a linha de Oxalá		
1	Exu 7 Encruzilhadas	Caboclo Ubiratão
2	Exu 7 Pombas	Caboclo Ubiratã
3	Exu 7 Ventanias	Caboclo Ubirajara
4	Exu 7 Porteiras	Caboclo Guaracy
5	Exu 7 Chaves	Caboclo Aymoré
6	Exu 7 Capas	Caboclo Tupy
7	Exu 7 Cruzes	Caboclo Guarany
b) Correspondência com a linha de Iemanjá		
1	Exu Pomba-Gira	Cabocla Yara
2	Exu do Mar	Cabocla Oxum
3	Exu Maré	Cabocla Yansã
4	Exu Má-Canjira	Cabocla Sereia do Mar
5	Exu Carangola	Cabocla Estrela do Mar
6	Exu Gererê	Cabocla Nanã Burucu
7	Exu Nanguê	Cabocla Indaiá
c) Correspondência com a linha de Xangô		
1	Exu Gira-Mundo	Xangô Kaô
2	Exu Pedreira	Xangô Agodô

3	Exu Corcunda	Xangô 7 Montanhas
4	Exu Ventania	Xangô 7 pedreiras
5	Exu Meia-Noite	Xangô Pedra Preta
6	Exu Mangueira	Xangô Pedra Branca
7	Exu Calunga	Xangô 7 Cachoeiras
d) Correspondência com a linha de Ogum		
1	Exu Tranca-Ruas	Ogum de Lei
2	Exu Tranca-Gira	Ogum Yara
3	Exu Tira-Toco	Ogum Beira-Mar
4	Exu Tira-Teima	Ogum Martinata
5	Exu Limpa Trilhos	Ogum Megê
6	Exu Veludo	Ogum Rompe-Mato
7	Exu Porteira	Ogum Malê
e) Correspondência com a linha de Oxosse		
1	Exu Marabô	Caboclo Arranca-Toco
2	Exu das Matas	Caboclo Pena Branca
3	Exu Campina	Caboclo Arruda
4	Exu Capa Preta	Caboclo Cobra Coral
5	Exu Pemba	Caboclo Araribóia
6	Exu Lona	Caboclo Guiné
7	Exu Baurú	Cabocla Jurema
f) Correspondência com a linha das Crianças		
1	Exu Tiriri	Tupãzinho
2	Exu Mirim	Yariri

3	Exu Tiquinho	Ori
4	Exu Ganga	Yari
5	Exu Lalu	Doun
6	Exu Veludinho	Cosme
7	Exu Manguinho	Damião
g) Correspondência com a linha de Preto-Velhos:		
1	Exu Pinga-Fogo	Pai Guiné
2	Exu Brasa	Pai Arruda
3	Exu Come-Fogo	Pai Tomé
4	Exu Alebá	Pai Benedito
5	Exu Bará	Pai Joaquim
6	Exu do Lodo	Pai Condo de Aruanda
7	Exu Caveira	Vovó Maria Conga

Fonte: Mata e Silva apud Ortiz (1991, p. 88-90)

Ao falarmos da entidade Exu, cultuado na umbanda, na jurema e na quimbanda, evitamos usar termos como “exército demoníaco”, “deuses e diabos”, “caráter demoníaco”, e mesmo “Exu, o anjo decaído”, repetidas vezes utilizados por Ortiz (1991, p.125-151), dando-nos a tênue idéia da presença de um discurso cristão ocidentalizado em oposição à práticas animistas e fetichistas relatadas por Nina Rodrigues (1900) no século XIX sobre o candomblé baiano e, o trabalho mais preconceituoso que conhecemos o do líder da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo (2008) que fora proibido judicialmente por seu caráter discriminatório e difamador das religiões afro-brasileiras e sobre o kardecismo, mas fora liberado depois.

Podemos concluir que todos os estudos já feitos sobre Exu, variando dos mitos, comportamento do orixá ou entidade, quando incorporados nos médiuns e

concepções dos religiosos sobre ele, ambos convergiram para o entendimento de que se trata de uma divindade ou entidade ambígua, controversa e muito sincretizada⁹².

2.4 Candomblé Uma Religião Brasileira

“Brasileiro, brasileiro,
Brasileiro, brasileiro.
Sou brasileiro imperador,
Porque eu nasci foi no Brasil.
Sou brasileiro, sim sinhô,
Eu sou brasileiro, brasileiro imperador.
Eu sou brasileiro, brasileiro sim sinhô”⁹³

O Candomblé é uma religião⁹⁴ de matriz africana. Não podemos em hipótese alguma caracterizá-lo como seita, visto que o mesmo não nasceu de nenhuma dissidência religiosa. Foram os escravos negros, trazidos de diversas regiões do continente africano, ao longo de quatro séculos de tráfico negreiro, que trouxeram o culto ancestral dos orixás às terras brasileiras entre o período colonial e imperial.

Quando da sua chegada, o escravo africano logo começa a sofrer o etnocídio, sendo obrigado a ser batizado na Igreja Católica, e receber um nome de santo católico, geralmente. Graças à sua coragem audaz e sua sapiência, o escravo conseguiu congregar o seu culto tradicional às práticas cristãs, culminando no sincretismo religioso, donde cada orixá era associado a um santo católico, às vezes até pela cor das indumentárias do santo serem iguais as de alguns orixás. Muitas vezes, debaixo dos altares onde se veneravam os

⁹² Na umbanda e na quimbanda, Exu é sincretizado com Santo Antonio, devido o caráter de guerreiro do santo, como nos informa a corima de domínio público: “Santo Antonio Pequeno, amansador de touro bravo, quem mexer com meu Exu, é melhor mexer com o diabo/ rodeia, rodeia, rodeia meu Santo Antonio, rodeia” e ainda: “Santo Antonio de batalha, faz de mim batalhador/ não me deixe aqui sozinho Exú Abô, Tranca-Rua e Marabô, meu Santo Antonio de Batalha”. É também sincretizado com a morte, visto alguns terem nomes que remetem a cemitério como Kalunga, que significa “mar” e “cemitério” também, além de Exu Caveira, Catatumba, etc.

⁹³ Cantiga de Candomblé de Caboclo, na Nação Angola (Domínio Público).

⁹⁴ “O termo religião é, de modo quase geral, relacionado com o verbo latino *religere*: cumprimento consciencioso do dever; respeito a poderes superiores; profunda reflexão. O substantivo *religio*, relacionado com o verbo, refere-se ao objeto dessa preocupação interior quanto ao objeto da atividade a ela relacionada. Outro verbo latino posterior é citado como fonte do termo *religare*, que implica um relacionamento íntimo e duradouro com o sobrenatural.” BIRBAUM, Religião – In: Dicionário de Ciências Sociais, Fundação Getúlio Vargas – Rio, 1987.

santos católicos, ficavam escondidos os assentamentos dos orixás com seus Igbás⁹⁵, e ali eram depositadas as oferendas e ebós⁹⁶ arreados discretamente debaixo do altar como oferendas aos orixás. Isto acontecia apenas onde os senhores brancos não conseguiam perceber a fusão, assim como muitas vezes não percebiam que as festas realizadas pelos escravos, eram em sua maioria, rituais religiosos. Hoje, podemos chamar o Candomblé, de religião afro-brasileira.

No sincretismo entre o Catolicismo e o Candomblé tivemos algumas associações entre os santos católicos e orixás, o orixá Oxalá foi associado a Jesus Cristo por ser o principal orixá, Iemanjá a Nossa Senhora da Conceição (daí o motivo de ambas as festas serem comemoradas em alguns lugares no dia 08 de dezembro por alguns umbandistas), Ogum foi associado a São Jorge, Oxossi a São Sebastião, Nana à Santa Ana, Oxum a Nossa Senhora do Carmo/da Glória/das Candeias, Iansã à Santa Bárbara/Clara/Joana D’Arc, Omulú a São Lázaro, Xangô à São Jerônimo/João, Ibeji à Cosme e Damião, e até Exu foi sincretizado com Santo Antônio

Em 1983, aconteceu na Bahia a II Conferência Internacional da Tradição dos Orixás e Cultura. Na ocasião, algumas sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé, tornaram público o seu manifesto contra o sincretismo religioso. Segundo a Ialorixá Mãe Stella de Oxosse: “_ Nos tempos atuais, de total liberação, é bom lembrar que estas manobras devem ser abandonadas, assumindo cada um sua religião de raiz”⁹⁷. Segundo Helena Theodoro⁹⁸:

“Quando assumiu o Ilê Axé Opó Afonjá (Casa onde Xangô é o Senhor) sucedendo Mãe Aninha e Mãe Senhora, foi a mais jovem ialorixá da Bahia. No entanto, a ascensão de Mãe Stella marca um fato ainda mais importante, qual seja, a continuidade do matriarcado do Opó Afonjá. Além de comandar as tarefas religiosas da comunidade-terreiro, onde vivem mais de cinquenta famílias, Mãe Stella implantou também alguns projetos sócio-culturais. Mãe Stella se destaca também por ter sido a primeira ialorixá a escrever livros sobre sua religião, tendo publicado o livro *Meu Tempo é Agora* da Editora Odudwa.”

⁹⁵ Louça sagrada onde fica o okutá ou otá (seixo), que devidamente preparado ritualisticamente, representa o axé (força vital do orixá) da pessoa iniciada no Candomblé, e onde são feitos os sacrifícios de animais.

⁹⁶ Ebó: Oferendas feitas com comida seca, frutas e/ou sacrifícios, feitos com ou sem animais, arriados (entregues) nas encruzilhadas, matas, rios, marés, praias, etc. Tem a intenção de agradar os orixás ou ancestrais.

⁹⁷ Theodoro, Helena. *Religião, Cultura e Identidade* (WWW.afrobrasileira.multiply.com/journal/item/ 10/10).

⁹⁸ Idem.

Existem diferentes significados para o termo orixá⁹⁹, apresentaremos aqui, uma compreensão do termo por Ribeiro (2007), cabe-nos a responsabilidade de dissociar os orixás dos santos, característico do sincretismo afro-católico. Orixá não tem divindade concedida por uma cúpula político-religiosa, e sim por ser parte integrante da natureza.

“(…) A palavra orixá seria, pois, contração de Ohum-ti-a-ri-as, e esse teria sido o início do culto em todo o mundo. (...) Orixá era uma unidade da qual decorreram todas as divindades, (...) o uno manifesta-se no múltiplo e aquilo que é dividido será um dia reagrupado.

Segundo outra interpretação, a palavra seria uma corruptela da palavra orise, contração de ibiti-ori-ti-se, ou seja, origem (ou fonte) os ori (cabeça), designação do ser supremo. Esta interpretação enfatiza a íntima participação das divindades na obra de Deus na terra. Os orixás são designados por muitos outros nomes, entre os quais, Imale, palavra talvez originária da contração de Emo-ti-bem-n’le, que significa seres supranormais na terra;”

Os orixás são os regentes da vida e destino de seus seguidores iniciados no Candomblé brasileiro, como em seus cultos tradicionais praticados nas terras Yorubás na África. O culto aos orixás existe desde tempos imemoriais no continente que deu origem a vida humana. Os orixás representam forças da natureza como os elementos terra, fogo, água e ar e, ainda, vegetais, minerais, pedras preciosas etc. Alguns foram fundadores de cidades-estado dinastias africanas. Os mesmos nunca morreram. Encantaram-se, se transformando em lagos, rios, terra, etc. Logo, foram morar no Orum (Céu), ao lado de Olorum, que é o deus supremo dos Nagôs, etc.

No Candomblé, bem como na Umbanda e mesmo na Jurema, existe um rito iniciático. As pessoas aproximam-se dessas religiões, geralmente por hereditariedade, são levadas pelos pais, avós, tios, etc. Outras procuram quando se encontram doentes e não descobrem a causa dos males, daí, são indicadas a procurarem uma casa de religião afro-brasileira, então o Babalorixa ou a Ialorixá faz um jogo de búzios¹⁰⁰, onde o orixá se comunica através desse jogo, e explica ou mostra os sinais para que o postulante se inicie.

⁹⁹ Segundo Abraham: “Orixá = Orisá_ Divindade yorubana separada de Olorum. FONSECA Jr., Orixá = Anjo da Guarda. Etmo: Ori = Cabeça, Sá (Xá) = Guardião _ Guardião da Cabeça, divindade elementar da natureza, figura central do culto afro” _ Apud Adimú, Oferendas aos Orixás (2000:8).

¹⁰⁰ O jogo de búzios é uma das artes divinatórias utilizado nas religiões tradicionais africanas e na religiões da Diáspora africana instaladas em muitos países das Américas.

O fato de que a pessoa recebeu os sinais indicando que deverá ser iniciada, não quer dizer que, se essa não aceitar o convite, morrerá ou sofrerá algum dano, como muitos acreditam. Outra forma de ingresso nas religiões afro-brasileiras e afro-ameríndias é a livre e espontânea conversão do fiel por admiração a esta manifestação do sagrado. Estes casos são em menor proporção, resultante do forte aparato social preconceituoso.

As pessoas recém-chegadas no Candomblé são chamadas de abiãs (postulante à iniciação). O abiã é toda pessoa que entra para a religião do Candomblé, após passar pela lavagem do fio de contas¹⁰¹, poderá ser iniciada ou não, vai depender do Orixá pedir a iniciação. Só deixará de ser abiã quando for iniciada, sendo então um Yawô. Os abiãs são leigos em processo de aprendizagem, usam apenas roupas de algodão totalmente brancas e sem nenhum adorno (roupas de ração), sentam-se no chão (pilão), estando sempre de cabeça abaixada (ori baixo) em reverência ao orixá que rege a casa.

Nos xirês¹⁰², os mesmos participam apenas em determinados momentos, quando acontece a chegada dos orixás através da incorporação mediúnica naqueles que já são iniciados e são chamados de Yawôs, os abiãs afastam-se do xirê, sentando-se ao canto da parede de cabeça baixa, dando espaço no salão para que os orixás incorporados executem suas danças. Depois de algum tempo, através do jogo de búzios, o Babalorixá ou Yalorixá saberá o momento certo para a iniciação do abiã através do jogo de búzios, mas quase sempre o próprio orixá é quem decide o dia e a hora do abiã ser iniciado, é quando acontece do postulante passar pelo bolonã (bolar no santo)¹⁰³. Nesses casos, o dirigente o cobre com um pano branco (se estiver presente algum sacerdote) e ele é carregado para o interior da Casa em um lugar reservado chamado de Roncó (quarto dos orixás), onde só pode adentrar neste lugar, os sacerdotes e sacerdotisas. Lá o abiã é desvirado (acordado ou

¹⁰¹ Fio-de-contas são colares normalmente feitos de miçangas coloridas de acordo com o orixá, Inkice, Vodun, cada fio-de-conta tem um significado, através do fio-de-conta é que se pode saber o grau de iniciação de uma pessoa do candomblé, e a que nação pertence.

¹⁰² Xirê é um termo utilizado para denominar a seqüência na qual os Orixás são reverenciados ou invocados durante os cultos a eles destinados. É comum empregar a palavra Xirê como sinônimo de Gira. É também chamado de Roda dos Orixás.

¹⁰³ Bolonã ou Bolar, é a uma das primeiras *manifestações de um Orixá* ou Òrisà em pessoa, podendo acontecer geralmente de forma bruta e sem qualquer tipo de previsão ou apontamento para o fato. Normalmente é um fato (Bolar com santo ou orixá) que acontece durante uma festa de Orixá, não se restringindo a só a acontecer nas casas de santo, podendo a acontecer a qualquer lugar, a qualquer momento na vida de uma pessoa. Às vezes é comum ao se cantar para um determinado Òrisà; a pessoa é vítima de tremores e sobressaltos, caindo no chão inconsciente aparentemente desmaiada. Este momento é visto como um apelo ou um pedido do Orixá à iniciação. Bolar vem de embolar, e é uma forma alterada do yorubá Bólónã (Bó, cair + lóna(n), no caminho).

despertado do transe) e comunicado do acontecimento. Se desejar, já permanecerá para a iniciação já para os preparos de uma feitura de orixá ou feitura da cabeça. Algumas vezes, volta para casa, ficando o assunto para ser decidido mais tarde, mas, na maioria das vezes, ao ser acordada, a pessoa recebe uma entidade infantil chamada de Erê, e não volta para casa após os 21 a 30 dias de recolhido para sua iniciação, tudo é feito com muita festa, alegria, e, sobretudo muita emoção dos presentes e comunidade religiosa.

Simbolicamente o abiã ao passar pelo bolonã está “morrendo” para a vida profana e “nascendo” para o mundo espiritual, onde ficará todo o período de recolhimento totalmente dependente dos que ficam do lado de fora, como um recém-nascido dependente dos pais. Atabaques e cânticos acompanham todo o cortejo de recolhimento, e a casa ganha mais um filho ou filha-de-santo.

Quando o abiã sabe da iminência de bolar no santo, recebe do Babalorixá ou Yalorixá uma lista com todo o material necessário para os rituais de iniciação, que vão desde os tecidos para as roupas religiosas, até a alimentação para o período em que passar recolhido, porém, muitas vezes, o postulante não tem condições financeiras, ou bolou sem que se esperasse, então, o dirigente comunica à família do abiã, e a mesma se reúne para organizar as compras necessárias, e se mesmo assim a família dele (a) não tiver condições financeiras suficiente, todos os filhos e filhas de santo daquela comunidade religiosa, vizinhos, e amigos são solicitados, mas, nunca um filho de santo que bolou fica sem fazer a sua iniciação, a menos que não queira ou que não haja interesse do Babalorixá ou da Yalorixá da casa.

Após passar pela iniciação, este filho-de-santo deixará de ser abiã e será um Yawô. Íyàwó, Iyawô, Yao ou Iaô palavra de origem yoruba, é a denominação dos filhos-de-santo já iniciados na Feitura de santo, que ainda não completaram o período de 7 anos da iniciação. Só após a obrigação de 7 anos ele se tornará um Egbomi (irmão mais velho). É durante os sete anos, que a pessoa vai aprender as rezas, as cantigas, os preceitos, os segredos só confiados aos iniciados do Candomblé.

Nesse período de 7 anos, o yawô vai se graduando por alguns anos. Essas graduações são chamadas de Orós, que são as confirmações feitas com 1, 3, 5, 7, 14 e 21 anos respectivamente, a contar da data da sua iniciação, sendo as sete primeiras para alcançar o grau sacerdotal. Durante os sete primeiros anos, o yawô passa por todo o

aprendizado, tanto oralmente, quanto na prática. Aprende as rezas, os cânticos, as comidas sagradas¹⁰⁴, os Itans, etc.

Os ensinamentos são de acordo com o tempo de santo de cada um, o que se ensina a um yawô de cinco anos não se ensina a um de 1 ano, etc. Após o Oró¹⁰⁵ de 7 anos, se o Yawô não tiver sido indicado a ter algum cargo na sua casa de santo, este será consagrado Babalorixá ou Yalorixá, e é candidato a ter sua própria casa de santo, o qual irá se preparar para isso, caso contrário, sendo o Yawô indicado pelo orixá do seu Babalorixá ou Yalorixá a ter cargo na casa, este será um Egbome, um Babalorixá ou Yalorixá que não terá casa aberta, mas viverá sempre na comunidade onde fora iniciado.

Os iniciados que não apresentaram nenhum tipo de manifestação física durante o período de Abiã, são indicados pelo Orixá da casa a terem cargos específicos como Ogã (no caso dos homens) ou Ekedji (quando é mulher), muitas vezes essas indicações já acontecem com quem está visitando pela primeira vez a casa (em alguma festa ou até mesmo em algum atendimento), isto acontece quando algum orixá que está incorporado, geralmente o do dirigente ou de algum egbome da casa, toma a pessoa pelo braço e o apresenta à comunidade como Ogã ou Ekedji, quer dizer que aquela pessoa tem um grau de mediunidade diferente e não incorpora entidades, portanto, fica acordado o tempo todo, e tem papel importantíssimo na comunidade, o de auxiliar aos médiuns que estão incorporados, bem como dar educação aos yawôs e a abiãs. Além disso, os Ogãs e as Ekedjis têm o poder e sabem os segredos tanto para virar de santo (fazer entrar/sair de transe mediúnico) aqueles que são virantes (incorporam), quanto para desvirá-los (tira-los do transe mediúnico), além disso, são os Ogãs e as Ekedjis quem recebem as mensagens das entidades quando estas falam, para transmiti-las ao médium que estava desacordado no momento da incorporação.

¹⁰⁴ No Candomblé, a culinária tem um papel primordial, onde as chamadas “comidas-de-santo”, são pratos específicos da culinária africana como acarajés, carurus, etc, e cada Orixá tem a sua comida específica, que nas festas lhes são oferecidas e depois compartilhadas e consumidas pela comunidade.

¹⁰⁵ Oró: palavra yorubá que literalmente significa “sacrifício”, e também é empregada quando da realização das graduações de tempo-de-santo, ou seja, Oró de 1,3,5,7 anos etc.

Cada pessoa tem um orixá. Este é o dono do seu ori¹⁰⁶ e é deste que o indivíduo traz os arquétipos positivos e negativos. Há também o Juntó¹⁰⁷, que é o segundo orixá da pessoa. Os orixás são as divindades africanas, e no Brasil foram divididos por gênero como Aborós (orixás masculinos) e Yabás (orixás femininos). Há também um terceiro orixá na regência das pessoas, que pode também ser de herança¹⁰⁸. Durante os três primeiros anos, o iniciado presta culto e oferendas apenas ao orixá que é dono do seu ori (cabeça), e é com este que ele roda de santo (incorpora), após os três primeiros anos, o Babalorixá ou Yalorixá irá fazer um jogo de búzios para saber se o noviço também irá incorporar o seu segundo orixá, que pode acontecer ou não, se acontecer, então serão feitos todos os preparativos e oferendas para que aquele segundo orixá da pessoa venha a incorporar, e a pessoa passa a cultuá-lo oferecendo-lhe, suas coisas prediletas, como ervas específicas, comidas etc, e incorporá-lo em ocasiões diferentes do seu primeiro orixá. Quanto á importância da culinária no culto do Candomblé, Junior (1998, p.1) nos diz:

“Através da comida oferecida aos orixás, se estabelecem relação entre o devoto, a comunidade e o orixá. É, sobretudo nas festas que isso mais se expressa. Festas que se desenrolam ocultamente e aos olhos dos de fora, que podem levar meses e festas que são feitas para os de fora, realizadas no barracão, tornadas públicas, onde, em algumas delas, são exibidas a maior quantidade possível de comidas servidas aos orixás da casa, e eles próprios servem a sua comida, distribuindo, assim, aos presentes a sua força máxima.”

No Candomblé, comida, reza, dança e indumentárias, são a base fundamental religiosa. Cada iniciado exerce função específica no terreiro, esta ou este, recebe o auxílio de um Babakekerê ou Yakekerê¹⁰⁹, estes são primordiais nos rituais de iniciação dos yawôs, sempre auxiliando o cargo sacerdotal maior. Os cargos no candomblé mudam a

¹⁰⁶ Ori: literalmente, cabeça física. Esta é, entretanto, símbolo da cabeça interior, chamada de Ori Inu, que consistiu a essência do ser e controla totalmente a personalidade da pessoa, guiando e ajudando-a desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte. É pois, a centelha divina do humano. Ori é que recebe de Deus o destino, por ocasião do nascimento da pessoa. Um dos nomes de Deus é Orise, fonte da qual se originam os seres. Todo ori é originalmente bom, porém sujeito a mudanças ao longo da vida.

¹⁰⁷ A palavra juntó é um designativo regional e foi adjudicada do termo adjunto, que quer dizer: algo em aporte; auxílio; junto; do lado.

¹⁰⁸ Orixá de herança é aquele que o iniciado no Candomblé herdou de algum parente consanguíneo que faleceu.

¹⁰⁹ Babakekerê/Yakekerê o mesmo que Pai/Mãe Pequeno/Pequena, é a segunda pessoa na casa de candomblé. Na ausência da yalorixá ou Babalorixá é ele que assume o comando. Está sempre presente e faz parte de todos os preceitos e obrigações.

nomenclatura de acordo com a nação cultuada, porém as atribuições são praticamente as mesmas.

No Candomblé de Ketu por exemplo, os cargos são: Yá / Babá: significado das palavras yá do yoruba significa mãe, babá significa pai. Yalorixá/ Babalorixá: Mãe ou Pai de Santo. É o posto mais elevado na tradição afro-brasileira. Iyaegbé / Babaegbé: É a segunda pessoa do axé. Conselheira, responsável pela manutenção da Ordem, Tradição e Hierarquia. Iyalaxé (mulher): Mãe do axé, a que distribui o axé e cuida dos objetos ritual. Iyakekerê (mulher): Mãe Pequena, segunda sacerdotisa do axé ou da comunidade. Sempre pronta a ajudar e ensinar a todos iniciados. Babakekerê (homem): Pai pequeno, segundo sacerdote do axé ou da comunidade. Sempre pronto a ajudar e ensinar a todos iniciados. Ojubonã ou Agibonã: É a mãe criadeira, supervisiona e ajuda na iniciação. Iyamorô: ou Babamorô Responsável pelo Ipadê¹¹⁰ de Exu. Iyaefun ou Babaefun: Responsável pela pintura branca das Iaôs. Iyadagan e Ossidagã: Auxiliam a Iyamorô. Iyabassê: (mulher): Responsável no preparo dos alimentos sagrados as comidas-de-santo. Iyarubá: Carrega a esteira para o iniciando. Iyatebexê ou Babatebexê: Responsável pelas cantigas nas festas públicas de candomblé. Aiyaba Ewe: Responsável em determinados atos e obrigações de "cantar folhas. Aiybá: Bate o ejé¹¹¹ nas obrigações. Ològun: Cargo masculino. Despacha os Ebós¹¹² das obrigações, preferencialmente os filhos do Orixá Ogun, depois Odé (Oxosse) e Obaluwaiyê (Omulú). Oloya: Cargo feminino. Despacha os Ebós das obrigações, na falta de Ològun. São filhas de Oya. Iyalabaké: Responsável pela alimentação do iniciado, enquanto o mesmo se encontrar recolhido. Iyatojuomó: Responsável pelas crianças do Axé. Pejigan: O responsável pelos axés da casa, do terreiro. Primeiro Ogan na hierarquia. Axogun: Responsável pelos sacrifícios. Trabalha em conjunto com Iyalorixá / Babalorixá, iniciados e Ogans. Não pode errar. (não entram em transe). Alagbê: Responsável pelos toques rituais, alimentação, conservação e preservação dos instrumentos musicais sagrados. (não entram em transe). Nos ciclos de festas é obrigado a se levantar de

¹¹⁰ Ipadê: Farofa feita com água, aguardente ou mel de abelhas, comida oferecida ao orixá Exu.

¹¹¹ Ejé palavra da língua yorubá usada no candomblé que significa literalmente sangue. Refere-se principalmente ao sangue retirado dos animais imolados para os Orixás. O ejé animal é apenas um dos tipos de "sangue" utilizados nos rituais das religiões afro-brasileiras, já que também usam o Ejé Ewé "sangue da folha" que é o sumo das folhas maceradas em água. Todo tipo de sangue é considerado vital para Axé.

¹¹² Ebó é um termo africano, do yorubá, que tem várias acepções nos cultos africanos no Brasil, mas as acepções todas têm em comum o fato de tratar-se de uma oferenda, dedicada a algum orixá, podendo ou não envolver o sacrifício animal.

madrugada para que faça a alvorada. Se uma autoridade de outro Axé chegar ao terreiro, o Alagbê tem de lhe prestar as devidas homenagens.

No Candomblé Ketu, os atabaques são chamados de Ilú. Há também outros Ogans como Gaipé, Runsó, Gaitó, Arrow, Arrontodé, etc. Ogâ ou Ogan: Tocadores de atabaques (não entram em transe). Ebômi: Ou Egbomi são pessoas que já cumpriram o período de sete anos da iniciação (significado: meu irmão mais velho). Ajoie ou ekedi: Camareira do Orixá (não entram em transe). Na Casa Branca do Engenho Velho¹¹³, as ajoies são chamadas de ekedis.

No Terreiro do Gantois, de "Iyárobá" e na Angola, é chamada de "makota de angúzo", "ekedi" é nome de origem Jeje, que se popularizou e é conhecido em todas as casas de Candomblé do Brasil. Sarepebê ou sarapebê é responsável pela comunicação do egbe (barracão), similar a relações públicas. Sobre a Yabassê, Junior (1998, p.3-4) informa:

“O segredo desta culinária é comandado pela guardiã da cozinha, a Yabassê. Aquela que “muito faz e pouco fala”. Quando se fala da sacerdotisa da comida, as formas mais antigas de transmissão do conhecimento trazida pelas diversas etnias africanas vão ser evocadas: a observação e a convivência. E o mestre dos mestres será mais uma vez chamado: o tempo. O conhecimento ritual, o respeito, a criatividade e o comando, apresentam-se como perfil da Yabassê e orientam a sua escolha. A imagem da Yabassê apresentada pelos sacerdotes, remonta aos primórdios, quando Olodumare, Deus, entregou o poder de criar e de tudo transformar às Grandes Mães. A velha que cozinha, divide assim o poder ancestral feminino a esta força, assim como todas as mulheres. (...) A Yabassê é, uma das pessoas que no terreiro, mais expressa essa força, pois trabalha com ela dia e noite, ao manipular a colher de pau para transformar grãos e alimentar tudo e todos, conservando, recriando e inventando”.

O culto aos Orixás foi recriado em cidades brasileiras com diferentes manifestações. Na diáspora negra, muitos sacerdotes e sacerdotisas africanos, continuaram a exercer sacerdócio em solo brasileiro. As primeiras notícias dessas manifestações religiosas aparecem documentadas por volta dos séculos XVII, XVIII. Sobre o Calundú, Farias (2006, p.125) considera:

¹¹³ Casa Branca do Engenho Velho, *Sociedade São Jorge do Engenho Velho* ou *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* é considerada a primeira casa de candomblé aberta em Salvador, Bahia.

“ De um modo geral, os calundus eram reuniões festivas em que os negros – ao longo do século XVIII – dançavam, inspirados pelo som de seus tambores. Ali cultuavam seus deuses, realizavam-se rituais de cura e adivinhações. Não raro, um ou outro freqüentador entrava em transe [...] Ao longo dos anos, cada vez mais pessoas seriam atraídas para essas práticas religiosas reinventadas nas cidades e também nas áreas rurais.”

Como podemos perceber, as primeiras denominações dadas as religiões negras no Brasil foram “Calundu” na Bahia, bem como “Batuques” no Rio Grande do Sul. No século XIX, era recorrente o termo “batuque” para o culto festivo realizado por negros escravos e libertos. É ainda hoje o Batuque, a religião dos Orixás para os gaúchos. Sobre os primeiros candomblés, Farias (2006, p.126-127) nos fala:

“Já nas primeiras décadas do século XIX, temos as primeiras referências aos famosos candomblés. Em 1926, africanos e crioulos ligados ao levante iniciado no quilombo do Urubu, nos arredores de Salvador, refugiaram-se numa “casa chamada candomblé”. Nessas casas religiosas como nos calundus do século XVIII, cultuavam seus deuses.”

Sobre a etimologia do termo candomblé, recorreremos novamente a Farias (2006, p.129-130) onde a mesma fez um levantamento histórico de termos à exemplo de camdombe, nome dado a um “feiticeiro” africano do Rio de Janeiro que em 1840 foi preso e em sua casa tinha um “arsenal” de artigos religiosos. Vejamos o que nos diz sobre o termo:

“[...] Mas na verdade, o termo teria uma origem banto de “ka-n-domb-il-e, derivação verbal do kolomba ku-domb-a: rezar” ou do protobanto ko-dom-èd-à: pedir interseção de.”

O pesquisador Nei Lopes, em seu “Novo dicionário Banto do Brasil” (2003), ressalta que “candombe” seria uma variante de candomblé, derivada do quimbundo kiadombe, que significava “negro”.

Na África, é difícil de obter um número exato de orixás cultuados em diferentes regiões. Junto com os escravos trazidos em navios negreiros para o Brasil, vieram também seus costumes e suas crenças: os orixás, voduns, inkisses, etc. Sendo na África, o culto particularizado, ou seja, cada região ou tribo cultua uma única divindade. Em cada aldeia, comunidade, existia o culto ancestral. Já no Brasil, com o involuntário agrupamento de escravos vindos de diversas regiões, o culto aos ancestrais passou a ser coletivo, fundidos, surgindo assim o alicerce do candomblé, com seu panteão de orixás para os Nagôs do Ketu, os Voduns para os Fon do Jeje, e os Inkisses para os Bantus da Angola. A cabula, o batuque, o maculelê, o jongo, são manifestações culturais surgidas com esses escravos e ex-escravos, que pouco a pouco semearam o solo sagrado candomblecista. Mesmo sendo cultuadas as divindades africanas no Brasil, desde o século XVI com a chegada dos primeiros negros escravos, o termo “Candomblé”, data-se do século XIX, como nos informa Reis (1988, p.60-61):

“[...] certamente quem mais enfrentou a poeira dos arquivos foi Pierre Verger. Salvo engano, foi ele quem primeiro observou a novidade do termo candomblé num documento de 1826. Antes dessa data, em todo o Brasil, o termo mais comum para as práticas religiosas coletivas de origem africana parece ter sido calundu, uma expressão angolana. Outro termo recorrente é o batuque, mas aqui rituais religiosos e divertimentos seculares se confundem.”

O Candomblé é uma religião voltada para o tempo mítico, o tempo das divindades. Para Ribeiro (1996), o termo Candomblé, originou-se do termo Kandombile (culto e oração). O Candomblé nasceu na Bahia, em 1830 surge a “Casa Branca do Engenho Velho”, pelas Yalorixás Dêta, Kalá e Nassô, dando-lhes certa oficialidade de visualização num período de ainda muita perseguição. Nos primórdios, apenas as mulheres eram iniciadas, o que de certa forma explica a tradição e a força do matriarcado. Prandi (2007, p.8), ao referir-se aos valores do Candomblé, diz-nos:

“Agora, religião para todos, o candomblé enfatiza a idéia de que a competição na sociedade é bem mais aguda do que se podia pensar, que é preciso chegar a níveis de conhecimento. (...) Ensina que não há nada a esconder ou reprimir em termos de sentimentos e modo de agir, com relação a si mesmo e com relação aos demais. Não impõe barreiras moralistas aos desejos e ao comportamento sexual, ao

contrário. O Candomblé considera que neste mundo podemos ser o que somos, o que gostaríamos de ser, e o que os outros gostariam que fôssemos.”

No Candomblé, não há o binômio contraposto entre o bem e o mal, o certo e o errado, deus e o diabo. Não existe a figura do diabo, associada de forma equivocada ao Candomblé por líderes religiosos cristãos. Os orixás são bons em essência, e podem punir em determinados momentos os seus filhos. Não se faz necessário uma conduta ética e moral para que alguém faça parte da família-de-santo (comunidade religiosa). A religião não admite a prática de crimes ou violações dos direitos individuais e coletivos. Candomblé é casa de acolhimento. Segundo Prandi (2007, p.11):

“Aceitando o mundo como ele é o Candomblé aceita a humanidade, situando-a no centro do universo, (...) ele tende a atrair também toda sorte de indivíduos que têm sido socialmente marcados e marginalizados por outras instituições religiosas e não-religiosas. Isso mostra como o Candomblé aceita o mundo, mesmo quando ele é o mundo da rua, da prostituição, dos que já cruzaram as portas da prisão. O Candomblé não discrimina o bandido, a adúltera, o travesti e todo tipo de rejeitado social”.

Não existe um Candomblé puro, uma cópia autêntica do culto milenar aos orixás, voduns e inkisses na África. O Candomblé é uma representação de uma religiosidade africana, de matriz africana. Podemos dizer que é uma religião afro-brasileira por tratar-se de um culto a ancestrais africanos, mas, organizado, hibridizado e ressignificado no Brasil, nas senzalas, quilombos e posteriormente, nos terreiros, casas de Candomblé.

No bojo de sua releitura de práticas ritualísticas africanas, o Candomblé se desenvolveu em solo brasileiro, seguindo modelos étnicos dos grupos de escravos diversos, oriundos da diáspora negra. Embora separados estrategicamente pelos mercadores de escravos e, posteriormente por compradores (proprietários de engenhos, fazendas, minas, etc), os escravos permaneciam imbuídos de forte sentimento cultural-religioso. Mesmo separando-se famílias, amigos e grupos étnicos, o sentimento de cativo e as práticas culturais, congregavam esse povo de cor semelhante e origem nacional, as nações de

Candomblé como são chamadas até hoje. Citaremos aqui, o trabalho de Ribeiro (1978) sobre os nagôs, ou mais precisamente, o culto nagô no Recife. Sobre os grupos étnicos africanos, apontados no Brasil, Ribeiro (1978, p.23) nos diz:

“Os anúncios de escravos, publicados no Diário de Pernambuco em 10 anos (1828 a 1838), indicam que neste último período do tráfico, era recebido ou vendido aqui, predominantemente negros de Angola e do Congo (2.812 em 3.711, ou seja, 75%), Lago de Guiné e da Mina (605 ou 16,3%), de Moçambique (221 ou 59%), sendo raros os de Senegal (4 ou 1%) e de São Tomé (1 ou 0,02%), havendo sido encontrados ainda um escravo da Índia e um de São Domingos, nas Antilhas.”

Através dos anúncios citados por Ribeiro (1978), podemos constatar a predominância banta em Pernambuco. Os bantos são os angolas, kongos, kikongos, kibundos, umbundos, e outros afins. Vieram de diferentes localidades do continente africano, inclusive da região do atual Moçambique. Dentre as localidades originárias de etnias com culturas diversas que, pouco a pouco, foram se convergindo, se hibridizando e desaparecendo as de menor número, ou de menor estrutura organizacional.

A seguir, veremos alguns dados compilados com nomes e número de grupos étnicos de Pernambuco. Esses números, contudo, não refletem um panorama nacional, o que se diversifica de região para região. Como a Paraíba não tinha porto e a escravidão se deu em maior quantidade com os silvícolas, potiguaras, tabajaras, “os negros da terra”, etc. Muitos dos escravizados africanos vindos para a Paraíba, vieram de Pernambuco, por este Estado ter porto, comércio de escravos e pela proximidade com a Paraíba. Sobre os escravos chegados em Pernambuco entre os anos de 1828-1838, Ribeiro (1978, p.23) nos diz:

“Congo e Angola, os escravos assim chamados: Angico (em número de 95), Angola (1.622), Baca (M’Baca, 38), Benguela (197), Cabinda (101), Caçange (264), Camondongo (Camundongo, 39), Congo (248), Ganzella (1), Lambaque (Ambaca, 1), Loanda (35), Massangana (3), Mazango (1), Muxicongo (2), Quiçaná (12), Rebolo (113), Songo (39), Sumbe (1); Guiné e Mina: Benim (26), Calabar (38), Costa (455), Gabão (28), Cabo (2), Gêge (Dahomeanos 3), Geja (Igesha, Yorubanos, 1); Moçambique Inambana (nhamvane, 2), Moçambique (216), Quelimane (3); Senegal: Caçaman (1), Costa do Xaxé (1), Gambe (1), Mandinga (1). . .”

Os números dos grupos étnicos citados no quadro acima, descrito por Ribeiro (1978), não determinam a sobrevivência das atuais nações de Candomblé. A Bahia é considerada o berço do Candomblé, onde tudo se organiza e permanece no gueto por muito tempo. Apenas na década de 1960 é que o Candomblé expande-se rumo a São Paulo e incorporando conotações metropolitanas, que segundo Prandi (1991), deixa de ser uma religião onde apenas as mulheres eram iniciadas como yawô, recebe discípulos brancos, dentre outras adequações. As nações que resistem na atualidade são: Ketu-nagô, dos yorubanos, a Jeje, dos fons e a Angola, dos bantos. Ronilda Iya Kemi Ribeiro (1996, p.40), no livro “Alma Africana no Brasil – Os Iorubás” nos relata sobre esse povo:

“Os mais antigos habitantes da Nigéria foram os negros. Alguns dos mais puros negros são encontrados entre os Ibo, os Iorubas e outros grupos étnicos habitantes das florestas do sul. (...) Ilê-Ifê é considerada a cidade onde ocorreu a criação do mundo. Como o isolamento da sociedade em que se vive, impossibilita uma visão histórica mais ampla, a concepção da própria história e da história em geral, sofre determinações decorrentes desse fato. (...) Perkins & Stembridge (1977) relatam que os iorubás vieram do vale do alto Nilo e, viajando para o ocidente ao longo da grande savana do Sudão, chegaram à Nigéria, e seguiram posteriormente rumo ao sul, permanecendo nas florestas e instituindo reinados sob um chefe supremo, o Alafin de Oyó. De fato, a origem deste povo, como a de tantos outros, acha-se envolta em penumbras, com relatos reais mesclados aos lendários.”

Os iorubás, aqui no Brasil representados pelas nações Ketu e Nagô, são mais numerosos e difundidos. Na Bahia, concentram-se as mais antigas roças de Candomblé, a exemplo da Casa Branca do Engenho Velho, o Gantois, o Ilê Axé Opó Afonjá e do Candomblé de Alaketo. A forte presença do matriarcado pode ser vista pelas representações/sucessões das yalorixás Dêta, Kalá e Nassô, atualmente Yá Tieta na Casa Branca do Engenho Velho; Aninha Senhora e Stella do Ilê Axé Opó Afonjá; Menininha, Creuza e Pulquéria no Gantois e Olga do Candomblé de Alaketo. Segundo Prandi (2007, p.1), são do tronco ioruba: “Efã e Ijexá na Bahia, Nagô oi Egba em Pernambuco. Oiô-Ijexá ou Batuque de Nação no Rio Grande do Sul, Mina-Nagô no Maranhão, e a quase extinta “nação” Xambá, em Alagoas e Pernambuco.

Como no Candomblé, o tempo mítico é considerado modelo/padrão para os acontecimentos atuais, o iniciado deve corriqueiramente mirar-se nesse tempo, ou, mais precisamente, no mito dos orixás, do orixá dono do ori de cada pessoa. No panteão yorubano, existe a crença deísta em Olorum, ser supremo, numa divisão entre céu e terra (orum/ayê) e na presença fundamental dos orixás assim correspondentes às forças da natureza. Cabe aos orixás cuidarem do mundo e dos seres vivos, inclusive os humanos, sendo estes, intermediários entre os humanos e Olorum. Exu, é o orixá responsável pela comunicação, pelo livre trânsito entre o orum e o ayê, entre o sagrado e o profano. Muitos são os mitos como inúmeros são os orixás, sendo que centenas desses não são cultuados no Brasil, tendo se perdido vários cultos nas brumas do tempo, vitimados pela diáspora negra. Em nosso trabalho, optamos por apresentar o clássico mito da criação, retratado pelos yorubas, sendo resgatado e difundido por Pierre Verger, para tornar possível a perpetuação do Candomblé. Sobre o mito da criação, optamos retratá-lo a partir de Galvão (2009, p.7-10):

“Certa vez, Olorum, o Deus Supremo, estava pensando em aumentar os seus domínios. Pais isto, chamou Oxalá, entregou-lhes um saco e disse: *Veja bem. Eu lhe escolhi para criar a terra. Dentro deste saco, o “apo-iwá”, você encontrará cinco pombos, cinco galinhas, cada uma com cinco dedos em cada pé, um camaleão e um pouco de areia. É tudo o que precisa para realizar este trabalho. Vá depressa e não demore em mandar notícias.* Oxalá ficou tão vaidoso de ter sido escolhido para esta missão tão importante, que achou que não precisava dar a Exu, o Guardiã dos Caminhos, os presentes que ele costumava cobrar para deixar que os viajantes passassem e fizessem sua viagem em paz. Preparou-se todo, pegou o “apo-iwá” e partiu. Logo no início do caminho, Oxalá encontrou Exu que lhe perguntou: *Onde estão os meus presentes? Onde você os colocou? Não tem presente nenhum,* disse Oxalá. *Não fiz e não vou fazer nenhuma oferenda para você. Estou numa missão muito importante. Não quero e não posso me atrasar.* Disse Exu: *Pois então, você não conseguirá fazer nada do que pretende. Estou avisando!* Oxalá não deu importância ao aviso e continuou seu caminho. De repente começou a sentir sede, muita sede, mas não conseguia beber nada. Passou perto de um rio, parou, deram-lhe leite e ele não conseguiu tomar, e... a sede aumentando cada vez mais. (...) De repente, Oxalá avistou uma palmeira, que já conhecia e sabia que seu tronco, quando furado, escorria um vinho delicioso. Pegou então o seu cajado, o “opaxoro”, do qual ele nunca se separava, e enfiou com toda a força na palmeira aproveitando para beber o vinho que dela escorria. Bebeu até desmaiar (...). Exu que estava acompanhando tudo foi contar a Oduduwa o que estava acontecendo, e ela não perdeu tempo, correu para contar tudo a Olorum. (...) Olorum ficou muito zangado com a notícia, e virando-se para Oduduwa disse: *Ele bebeu? Vá você então. Pegue tudo o que precisar e vá criar o mundo (...).* Oduduwa não se fez de rogada, Pegou os cinco pombos, as cinco galinhas, cada uma

com cinco dedos em cada pé, o camaleão e a porção de areia e partiu o mais depressa que pode para realizar a tão importante tarefa, antes que Oxalá acordasse. Mandou que os pombos fossem na frente procurar um rio. Eles partiram voando e assim que encontraram, voltaram para avisar Oduduwa, que jogou dentro dele toda a areia que trazia no saco. Aí foi a vez do trabalho das galinhas, que espalharam a areia em todas as direções. Quando o rio estava todo coberto, Oduduwa mandou o camaleão verificar se a terra estava sólida. O camaleão foi com muito cuidado, bem devagarzinho. Colocou uma patinha, depois a outra, até que sentiu o chão bem firme sob os seus pés. Só então Oduduwa veio e radiante pisou na terra, deixando sobre ela a marca do seu pé. Depois dela vieram os outros orixás e um a um, foram imprimindo suas pegadas na terra recém criada. Quando Oxalá acordou e soube de tudo isto, ficou descontrolado. Muito, mas muito triste mesmo. Foi procurar Olorum, pediu perdão, explicou o que tinha acontecido e, tanto chorou, tanto implorou, que Olorum resolveu lhe dar outra chance. *Está bem, disse Deus. Sei que você aprendeu a lição e está arrependido. Por isso, vou lhe confiar uma tarefa ainda mais importante. É sua a partir de agora, a responsabilidade de criar os homens e todas as criaturas que habitarão a terra. Vá e faça o melhor que puder.*”

A partir do mito da criação do mundo, podemos perceber que Olorum, deus supremo yorubá, desde os primórdios, delegava funções; que a disputa entre Oxalá e Exu faz parte da trama da criação do mundo e segue-se. No panteão yorubano, são frequentes as quizilas (confrontos, intrigas) entre os orixás. Uma vez conhecendo o seu Odu¹¹⁴ o iniciado no Candomblé deverá conhecer o mito do seu orixá e através da ajuda de yalorixá/babalorixá, procurar trabalhar seus defeitos e buscar suas qualidades para tentar se tornar um ser melhor.

O Candomblé consiste no culto à natureza e no traço marcante hierárquico das famílias-de-santo. É uma religião que busca encontrar harmonia entre o humano e a natureza: água, terra, fogo, ar, e nada mais são do que uma personificação desses elementos. A relação ou as relações construídas dentro das famílias-de-santo, núcleo fundamental do Candomblé, baseiam-se em regras erigidas a partir da organização hierárquica. No Candomblé, tempo de santo¹¹⁵ é graduação. Oxalá, a principal divindade

¹¹⁴ O oráculo sagrado, possui 4.096 (16 x 16 x 16) poemas. Com base nesses poemas é feita a interpretação no jogo divinatório de Ifá ou de búzios. Por ocasião do processo iniciático, o Babalawô procura, através do jogo, tomar conhecimento de qual é o Odu de nascimento do yawô, que passará também a cultuar o orixá relativo a esse Odu, respeitando os Ewó (quizilas, restrições), por ele prescritos. O Odu de nascimento orienta o yawô quanto ao seu destino, nos mais diversos níveis.

¹¹⁵ Diz-se tempo de santo, a contar da data em que o (a) iniciado (a) fez o ritual de Yawô, e na hierarquia do Candomblé, os mais velhos são os que chegaram primeiro, ou seja, se no ritual de yawô entraram dois noviços, que é o que se chama de “barco”, porém, o que entrou na frente, sempre será mais velho do que entrou por segundo, e assim sucessivamente.

do Candomblé, representado na qualidade de Oxalufã, um Orixá velho, representa perfeitamente a noção de poder relacionado à maturidade, à experiência de vida.

Nas relações diárias ou em dias de festas no Candomblé, ficam visíveis os comportamentos dos adeptos mais novos para com os mais velhos. Na avaninha ou ahamunha¹¹⁶, a ordem de entrada até a formação da roda é de acordo com o tempo de iniciação, vindo à frente o Babalorixá ou Yalorixá dirigente do barracão, e atrás seguem do mais velho para o mais novo. Quando da incorporação dos Orixás, se acontece com um mais velho, acontece a incorporação também naqueles que são mais novos e são virantes¹¹⁷. Ao final do xirê vem a parte da cerimônia onde é servido o agehum (refeição), o ordem se servir também é feita primeiro para o Babalorixá ou Yalorixá dirigente do barracão, em seguida para os mais velhos, seguido dos mais novos e por fim os visitantes, de modo que todos os presentes na cerimônia partilhem dos alimentos sagrados dos Orixás que também é chamado de “comida de santo”.

Um fato muito comum em muitas casas de Candomblé é o de Yalorixás e Babalorixás se utilizarem da hierarquia religiosa e fazerem de seus terreiros pequenos reinados, uma reprodução dos reinados africanos, onde, para os filhos-de-santo o seu Babá ou Yá não erram jamais, os mais novos não são consultados, apenas obedecem de cabeça baixa, e estes são proibidos de olharem nos olhos do Babá ou da Yá. Muitos ainda servem-se de seus filhos e filhas-de-santo, dentre Ekedes, Ogãs, Yawôs e Abiãs, para que estes façam as tarefas domésticas do terreiro e, em alguns casos, de suas próprias residências, exercendo assim, também, abuso de poder sobre os mais novos. Sendo, o mesmo Candomblé que acolhe, oprime. Sobre esse aspecto, Pai Erivaldo de Oxum¹¹⁸ comenta:

“Não acredito em Orixá que prende ninguém. Orixá não mata, não prejudica, não pratica o mal, não aleija. Isso é coisa humana. Orixá representa vida. (...) Eu amo os Orixás, é minha vida (...). Axé não é para escravizar ninguém. Filho-de-santo não deve ficar na roça lavando pratos, cozinhando. Eu não concordo com escravização. É uma política errada, é preciso ter outro entendimento. A mãe de santo tem que contribuir, trabalhar, para dar exemplo aos outros. É o mais velho que dá exemplo ao mais novo. Hierarquia não é escravidão. A sociedade tem que ver a religião como ela é, e não como algumas pessoas fazem dela. Errado. O nome senzala lembra escravidão, coisa ruim. Respeito, mas não concordo.”

¹¹⁶ Procissão de entrada dos filhos-de-santo no barracão de Candomblé para o início do xirê.

¹¹⁷ Pessoa no candomblé que tem a faculdade mediúnica da incorporação.

¹¹⁸ Entrevista concedida a mim no dia 05/08/2010, no Ilê Axé Odé Onitá, João Pessoa, PB.

Nosso intento de registrar, organizar uma história das religiões afro-brasileiras na Paraíba, aproxima o traço cultural mais forte do Candomblé: da oralidade, ao do mundo das letras. É, pois nesse misto metodológico que estamos registrando essa história que desde a África vem sendo construída. No Brasil, especificamente no Rio de Janeiro, o Candomblé chega aos livros e à imprensa através do Babalorixá Joãozinho da Goméia, sacerdote do Candomblé de Angola¹¹⁹. Estudado por Binom Cossarol¹²⁰ na década de 1970. Joãozinho da Goméia tinha sua casa visitada por figuras ilustres de sua época, a exemplo do Presidente da República Getúlio Vargas. Caputo (2007, p.103), em seu trabalho sobre Mãe Beata de Yemonjá do Rio de Janeiro, ao referir-se entre o binômio oralidade x escrita, faz as seguintes considerações:

“Se a escrita serve de instrumento para a atualização/criação/preservação de memória, ela dialoga a todo o tempo com as narrativas orais que deram origem ao texto. Na obra, a lógica escrituralística dialoga com a lógica de uma cultura oralizada, a escrita intervém no espaço da oralidade: dá-lhe outra ordem e dela se alimenta, já que a oralidade é aqui o tema e o objeto, dessa forma, escrita e oralidade não são dois termos que se opõem, mas que antes se imbricam. Não se pode negar, porém, que traduzir para o escrito aquilo que circulava oralmente modifica a narrativa de maneira contundente em alguns aspectos. Estar em um livro amplia a circulação das histórias tanto horizontalmente quanto verticalmente: o número e a diversidade de sujeitos aos quais se torna possível o acesso às histórias é inegável. As narrativas podem ainda – circular por espaços diferenciados, não somente no universo dos terreiros.”

O Candomblé não é uma religião homogênea. Trata-se de uma religião monoteísta, que tem mito cosmogônico e culto à natureza, personificado nos orixás. Uma religião ancestral. Por ser de matriz africana, cultua divindades do panteão yorubano. Esse Candomblé ao qual nos referimos, é o mais conhecido da população brasileira. Lá na

¹¹⁹ Destacamos também aqui, a contribuição para a formação das religiões afro-cariocas de Carmem Teixeira da Conceição, a Tia Carmem do Xibuca que nasceu na Bahia e mudou-se aos 16 anos para uma vila na Cidade Nova no Rio. Ela era filha-de-santo de João Alabá, participava de reunião muçulmanos e foi filiada à quatro irmandades católicas. Segundo Farias (...), p.150): “Outro baiano, o babalaô Cipriano Abedé, que nascera na década de 1870 e chegara ao Rio em fins de oitocentos, também transitava por diferentes espaços sociais e culturais. Na capital carioca, abriu um candomblé na Rua João Caetano. A fama da casa era tanta que atraía, segundo o cronista Vagalume “gente de Copacabana, Botafogo, Laranjeiras, Catete, Tijuca, São Cristóvão, enfim, gente da alta roda que ali ia render homenagens a seu Pai Espiritual.” Nos dias de festa, havia uma grande fileira de automóveis naquela rua, “alguns de luxo e particulares em sua maioria”. Além de pertencer à Guarda Nacional e à Maçonaria. Abedé era membro de cinco confrarias religiosas.”

¹²⁰ Ver tese de doutoramento pela EPHE, Paris, 1970. “Contribution à l’Etude des Candomblés au Brésil; Le Candomblé Angola”.

África, cada orixá era cultuado em regiões diferentes, e outros ainda nas regiões em que viveram ou se encantaram. Desta forma, podemos dizer que Oxalá era rei de Ilê-Ifé, Oxalufã era rei de Ilú-Ayê, Oxaguiã era rei de Ejigbô (Elejigbô), Xangô era rei de Oyó, Ogum era rei de Ifé, Oxossi rei de Ketu, Oxum se encantou no rio com o seu mesmo nome, etc.

Dada a mistura de grupos étnicos africanos por conta da diáspora negra, o Candomblé absorveu o culto a diversos orixás. Dentre esses grupos, vieram os bantos e os jejes. Os vários grupos étnicos - como fon, ewe, fanti, ashanti, mina - ao chegarem ao Brasil, eram chamados djedje (do yoruba *ajeji*, 'estrangeiro, estranho'), designação que os yorubás, no Daomé atribuíam aos povos vizinhos, portanto, se fôssemos denominar a nação jeje fielmente à sua origem, seria “ewe-fon”. Segundo Parés (2007, p.30):

“O termo “jeje” aparece documentado pela primeira vez na Bahia nas primeiras décadas de setecentos, para designar um grupo de povos provenientes da Costa da Mina. Mas quais eram esses povos jejes? Os jejes têm sido usualmente identificados, ao menos a partir do século XIX e, posteriormente, na literatura afro-brasileira, como daomeanos, isto é, grupos provenientes do antigo reino do Daomé.”

Hoje em dia no Brasil, o culto jeje está quase extinto como na sua origem, pouquíssimas casas celebram seus cultos inteiramente na língua fon, tendo se adaptado para o mais popular e disseminado que é o yorubá, ficando então as rezas em fon apenas para as cerimônias particulares, onde somente a família-de-santo participa, e as cerimônias públicas, aonde os voduns vêm para dançarem, reza-se em yorubá com as rezas de ketu.

Devido a hibridação do seu culto, o jeje se dividiu em outras linhagens como Jeje-Mina, Nagô-Vodum, Jeje-Mahi, Jeje-Savalu, de acordo com a origem dos seus iniciadores. No Brasil, as principais casas ficam na Bahia como um templo construído para o vodun Dan, que é o Kwe Seja Hundé, mais conhecido como Roça dos Ventura ou *Kpó-Zerrein* (pó zerrem) de Jeje-Mahi, e fica em Cachoeira de São Felix. Um templo para Heviosô *Zoogodo Bogun Male Hundô* Terreiro do Bogum, em Salvador. O Kwe Vodun Zo (Templo do Vodun/Espírito do Fogo), de Jeje-Savalú e fica no bairro do Curuzú em Salvador, e a extinta Cacunda de Yá Yá, também de Jeje-Savalu em Salvador.

No Maranhão temos a Casa das Minas, fundada por Maria Jesuína, do segmento Jeje-Mina, a Casa Fanti-Ashanti fundada por Euclides Menezes Ferreira (Talabian). Esse é o segmento jeje Fanti-Ashanti do povo Akan vindo de Ghana, que inicialmente teria ligações com o Sítio de Pai Adão, da Nação Nagô-Egbá. Uma das sacerdotisas mais importantes na difusão do Candomblé de Jeje na Bahia foi Gaiaku Luiza¹²¹.

As divindades africanas cultuadas no Candomblé mudam de nome conforme a língua falada pelos grupos étnicos. Para os nagôs são os orixás, para os bantos são inkisses, e para os jejes são chamados de voduns. A exemplo disso, o orixá Xangô, para os bantos é chamado de Zazi, e para os jejes é equivalente ao vodum Sogbô da família de xebiosô (reviossô), mesmo mudando o nome conforme a origem dos povos, neste exemplo todas as designações são para a divindade que rege o fogo, os trovões, as pedras de raio. Para os jejes o orixá Omulú, é importantíssimo, pois é o orixá da terra em toda a sua essência, e os jejes são muito ligados a terra e sua energia/força vital.

Optamos por iniciar nossa pesquisa pelo Ketu, visto a sua maior popularidade e número de adeptos no Brasil. Passamos pelo Jeje e, finalmente, chegamos no Candomblé de Angola, e o povo banto que veremos agora. O Candomblé de Angola foi internalizado no Brasil através do povo Banto, oriundos do Sudão. Segundo Ribeiro (1978, p.57):

¹²¹ Luiza Franquelina da Rocha nasceu em 25 de agosto de 1909, em Cachoeira, cidade do Recôncavo Baiano. Sua mãe chamava-se Cecília, negra, descendente de escravos e iniciada para Yemonjá em Feira de Santana/BA, vindo a falecer com 105 anos. Seu pai chamava Miguel, negro, também descendente de escravos e foi confirmado Kpejigàn na Roça de Ventura (Xwé Seja Húnde), candomblé djèdjè em Cachoeira, por Gaiaku Maria Ogorensi de Gbèsén. Faleceu aos 86 anos. Sua irmã carnal, Joana, foi iniciada para o vodun Azansú por Gaiaku Pararasi, na Roça de Ventura. Suas primas foram iniciadas como Ekedí por Sinha Abali, também na Roça de Ventura. A avó paterna de Gaiaku chamava-se Maria Galdência da Conceição e sua mãe era uma negra africana chamada Malakê, filha de Sàngó, que chegou a Cachoeira em torno de 1820, amarrada em um porão de navio, para ser escrava de uma branca por nome Pombinha Rosalva, que lhe batizou com o nome de Maria Felicidade da Conceição. Gaiaku Luiza que é bisneta de africano e foi nascida e criada dentro do candomblé aonde chegou a morar dentro da Roça de Ventura. Teve contato com as velhas tias do candomblé que lhe ensinaram muita coisa. Em 1937 Gaiaku Luiza é iniciada para Oyá na nação kétou, no Ilé Ibecê Alaketu Àse Ògún Medjèdjè, do famoso Babalòrisa Manoel Cerqueira de Amarin, mais conhecido como Nezinho de Ògún, ou Nezinho da Muritiba, filho-de-santo de Mãe Menininha do Gantois. Por motivos particulares, após 2 anos Gaiaku Luiza se afasta da Roça deste ilustre Babalòrisa. Foi Sinha Abali, segunda Gaiaku a governar a Roça de Ventura, quem viu que Gaiaku Luiza deveria ser iniciada no djèdjè, nação de toda sua família, e não no Ketóu. Assim, encarrega sua irmã-de-santo Kpòsùsi Rumaninha, de sua inteira confiança, a iniciar Gaiaku Luiza no Terreiro Zòògodò Bogun Malè Húndo, em Salvador. Em 1944 Gaiaku Luiza é iniciada na nação djèdjè sendo a terceira a compor um barco de 3 vodunsi. Seu barco foi constituído por uma Osun, um Azansú e uma Oya.

“Viana Filho analisa os ciclos do tráfico da Bahia, cujo comércio parece ter ocorrido paralelo ao de Pernambuco, assim caracterizando-os: no século XVI teria dominado o ciclo da Guiné, substituído no seguinte pelo de Angola; o século XVIII foi o de predominância do ciclo da Costa da Mina, a última fase do tráfico e o período da ilegalidade, no século XIX, não apresentando predominância de Angola sobre a Costa da Mina, o tráfico se procedendo com esta última região até 1815 e retornando a Angola, daí por diante em virtude do tratado que equiparava a pirataria o comércio de escravos acima da linha do Equador.”

Os escravos provenientes do Congo como os Ba-Lumbo, ou Camana, Ba-Vili ou Canda, Luanda, Loanga, Ka-Kongo/Cabinda, Songo, Sundi, Pango, Bata, Pemba, B-M’baba, Bashi-Longo ou Musorongo, Ba-Mpomba, Mbuila, Ba-Mbata, Ba-Mpumungu, Mondonga, etc., junto as provenientes de Angola como os Ba Kwuiri, Bakundu, Balundu, Balung, Abaw, Mbonge, Ngolo, Biafra e Ambo, formaram o povo Banto, aqui chegado no século XVII¹²². Já no século XVIII¹²³, chegaram escravos, provenientes de Angola e Congo, chamados de Angola, Congo, Cabinda, Angico, Benguela, Cafange, Rebolo, Baca, Songa, Quisaman, Gabah, Quibunda, Maiongo, Bambalina, etc.

Paralelo a formação do culto Ketu, Nagô e Jeje, os bantos organizaram-se em seus grupos étnicos e também resistiram até os nossos dias. Os bantos são originários do sul da África, onde predominava o culto aos ancestrais, denominados Inkices. Na formação do Candomblé, assim como os jejes, os bantos fundiram suas divindades ao panteão yorubano, os orixás. O orixá de origem Ketu/Nagô, fundiu-se ao vodum jeje e ao inkice banto, tendo cada qual suas especificidades organizacionais nas suas roças, barracões ou canzuás, respectivamente e, no ritual litúrgico. No Candomblé Ketu/Nagô, o noviço é chamado yawô, no Jeje vodunce, e na Angola (banto), muzenza. Vejamos o que nos diz Pares (2007, p.23) sobre o termo “nação” de Candomblé:

“Ao lado de outros nomes como país ou reino, o termo “nação” era utilizado, naquele período (séculos XVII e XVIII) pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias européias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos populacionais autóctones. O uso inicial do termo “nação” [...] no

¹²² Escravos provenientes do Congo e Angola durante o século XVII segundo RIBEIRO (1978:20-21).

¹²³ Idem Ibidem (1978, p. 22 – 23).

contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina.”

Com o passar do tempo, o termo “nação” relacionado aos escravos provenientes do continente africano, perdeu o sentido geo-político predominando o aspecto teológico. Ao referirmo-nos nos dias atuais a nações de Candomblé, é sobre os diferentes cultos praticados no Brasil, é à liturgia Kêtu, Nagô, Jeje, Angola, Ijexá, Xambá, etc, a quem nos referimos. Houve uma ressignificação do termo.

Os bantos têm uma filosofia de vida focada na energia, força vital partilhada entre os vivos e os antepassados que permanecem vivos espiritualmente na comunidade, interagindo sobre a mesma e sendo cultuados com honrarias, para que estes tragam proteção e prosperidade para aquela comunidade. Para os bantos, a força vital deverá ser utilizada apenas para o bem comum do grupo, e nunca individualizada, ou utilizada para fins pessoais. Eles acreditam numa energia cíclica. A morte representa perda de energia na comunidade, embora não seja um rito de passagem e sim de permanência quanto a vida, representa um aumento de força, de energia vital. O nascimento é muito comemorado entre os bantos. O sexo, a fertilidade, são bastante valorizados na comunidade por representarem continuação da existência humana. Os bantos também cultuam a natureza e seus elementos: animais, rios, folhas, ar, fogo, prestando sempre oferendas aos ancestrais, como forma simbólica da troca de energias e da intenção do desprendimento das coisas materiais em troca dos beneméritos espirituais. Acreditam na cosmogonia¹²⁴, mas não vivem em função dos mitos. Oliveira (2009, p.38) reconstruiu o que ele chamou de Pirâmide Vital dos bantos, vejamos:

¹²⁴ **Cosmogonia** (do grego κοσμογονία; κόσμος "universo" e -γονία "nascimento") é o termo que abrange as diversas lendas e teorias sobre as origens do universo de acordo com as religiões, mitologias e ciências através da história.

“Ser Supremo: N’Zambi, Zambiapungo, Mulunga, Unkululu;

Fundadores do primeiro clã humano;

Fundadores dos grupos primitivos;

Heróis civilizadores;

Espíritos tutelares e gênios da natureza;

Antepassados qualificados;

Antepassados simples;

Humanos vivos.”

Para os bantos, Zambi corresponde a Olorum dos yorubas, é quem pré-existia a criação do mundo, mas, o culto aos antepassados é a prática contínua desse grupo. O culto à natureza deificada, foi interpretado, a exemplo de Nina Rodrigues (1900), como animismo fetichista. O que os bantos chamam de espíritos tutelares e gênios da natureza, é a própria natureza. Dentre os principais Inkices (N’Kices) podemos destacar: Aluvaiá, Bombo N’jila, Pambu N’jila, N’zila (o intermediário entre os seres humanos e os outros Inkices, o mensageiro, e tem sua manifestação masculina e feminina.); Nkosi (inkice da guerra e senhor das estradas de ferro); Mutalambô (vive nas matas, montanhas, florestas, senhor da fartura, da comida abundante); Katendê (senhor das folhas ou jinsaba, conhece os segredos das ervas medicinais); N’Zazi (o próprio raio, senhor da justiça); Kaviungo (inkice da varíola, das doenças da pele, da saúde e da morte); N’sambu (senhor da terra); Kaiango (dos ventos e tempestades); Matamba (qualidade ou caminho de Kaiango, guerreira, comanda os espíritos dos mortos); Kisimbi (a grande mãe dos lagos e rios); Kaitumba (do oceano, do mar e dos seres que ali habitam); Nzumbarandá (a mais velha das inkices, conectada pela morte); N’Danda Lunda (senhora da fertilidade e da lua); Kitembo/Kindembo (Rei da nação Angola, senhor do tempo e das estações. É representado nas casas de Angola e Congo, por um mastro com uma bandeira branca erguida, chamada de bandeira de Tempo). Sobre os rituais do candomblé, Vatin (2005, p.8) fez a seguinte compilação:

“Na Angola, os sacramentos são: 1- Massangá: ritual de batismo de água doce (menha) na cabeça (mutue) do iniciado (ndumbi), usando-se ainda o Kezu (obi). 2- NKundiá Mutue (bori): ritual de colocação de forças “kalla ou Ngunzu (Angola)” = Asé (axé) = Mulki (Congo), através do sangue (Menga) de pequenos animais. 3- Nguécè Benguè Kamutué: ritual de raspagem, vulgarmente chamado de feitura de santo. 4- Nguécè Kamuxi Muvu: ritual de obrigação de 1 ano. 5- Nguécè Katátu Muvu: ritual de obrigação de 3 anos (Nguécè = Obrigação), nessa obrigação, faz-se o ritual de mudança de grau de santo. 6- Nguécè Katuno Muvu: Ritual de obrigação de 5 anos, preparação quase idêntica à de um ano, só que acompanhada de muitas frutas. 7- Nguécè Kassambá Muvu: ritual de obrigação de 7 anos, quando o iniciado receberá seu cargo, passado na vista do público, sendo elevado ao grau de Tatá Inkice (Zelador) ou Mametu Inkice (Zeladora).”¹²⁵

Podemos concluir sobre o Candomblé Angola que, ele é o menos difundido no país, e muito pouco estudado também. Embora tenha sido um dos primeiros cultos pesquisados, ainda no século XIX por Nina Rodrigues (1900). Mesmo no campo do Candomblé, o Angola tem menor visibilidade e por isto, poucos adeptos. Carneiro (1977, p.51) pesquisando o Candomblé Angola em Salvador, nos revela que na década de 1940, havia aproximadamente cem casas de Candomblé com média de 300 pessoas para cada, o que se estimaria cerca de 30.000 pessoas ligadas direta ou indiretamente ao Candomblé. O autor enfatiza também que a cidade só ultrapassou a marca de 400.000 habitantes na década de 1950.

O Candomblé Ketu/Nagô sempre teve um maior número de adeptos, inclusive famosos como: Jorge Amado, Vinícius de Moraes, Gal Costa, Maria Bethânia, Gilberto Gil, Clara Nunes, dentre outros. Convencionou-se chamar de “nagocentrismo” o Candomblé de origem yorubá.

Candomblé, seja ele, Ketu/Nagô, Jeje ou Angola, é uma única religião, a religião da harmonia entre o homem e os elementos da natureza, e na relação dialética

¹²⁵ As obrigações são de praxe para os rodantes (médiuns que incorporam), porque Kota (Ekedji) e Kambodo (Ogã), já recebem seus cargos na feitura, portanto, já nasceram com suas ferramentas de trabalho, dão suas obrigações para aprimorar seus conhecimentos. Em Angola, quem passa cargo são os enredos de Dandalunda, isto é, não é preciso ser filho (a) de Dandalunda, mas é ela quem autoriza aquela pessoa a receber o cargo. Após 7 anos de obrigação, se renovarão a cada ano com rito de obi ou bori, conforme o caso, respeitando-se as obrigações maiores de 7 em 7 anos, para renovar e conservar o indivíduo forte, transformando-se em Kuala Ni Nguzu – um ser forte. Kunha Kele é o sacramento realizado 3 meses e 21 dias após a feitura (retirada do kelê), quando o santo soltará a Kuzuela = Ilá (grito ou som peculiar emitido pelo Inkice/Orixá quando incorporado). Geralmente no Candomblé, os iniciados fazem obrigações em conjunto, o que é denominado “barco”, contando-se como tempo hierárquico, a ordem de entrada dos noviços no ronco para a obrigação, ou seja, o que vai à frente, será mais velho do que aquele vindo atrás na ordem de entrada.

entre estes. É a religião onde homens e mulheres, idosos e crianças, pretos e brancos, pobres e ricos, e pessoas de todas as orientações sexuais fundem-se no culto às divindades e, que o marco hierárquico predominante é o tempo de santo. O tempo de iniciação é o posto do respeito. O mais velho ensinando ao mais novo. O aprendizado no Candomblé se dá pela transmissão oral, e os segredos do iniciado, e cada família de santo com as suas peculiaridades, sem uma verdade absoluta ou um livro de ensinamentos. Talvez por isto, o culto aos ancestrais, aos orixás perdure desde tempos imemoriais.

2.4.1 O Candomblé Paraibano

“Kosi Ewé. Kosi Omi. Kosi Orisá”¹²⁶
“Sem Folha. Sem Água. Sem Orixá”

Quanto à chegada das religiões afro-brasileiras na Paraíba, faremos um percurso inverso ao de Salvador, onde praticamente tudo principia. Primeiro, a formação do culto trazido por diferentes grupos étnicos, oriundos do continente africano na diáspora negra para o Brasil, depois, o encontro com os autóctones brasileiros e a formação de um culto aos ancestrais indígenas, formando-se assim o candomblé de caboclo de origem Bantu, e a Jurema Sagrada nos estados que compreendem o Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco. Todo este panorama acontece num período que abrange os séculos XV a XIX. Só então, emerge uma religião tipicamente nacional: a Umbanda, criada no século XX no Rio de Janeiro, e difundida em todo o território nacional.

A chegada do Candomblé à Paraíba funde-se com a da Umbanda. A responsável por esta ação histórica chama-se Maria Barbosa de Souza, Mãe Beata de Yemanjá. Nascida em Conceição do Piancó em 18/06/1922, mudou-se para a capital paraibana ainda muito jovem, casando-se com João Cândido (In Memoriam), com quem teve duas filhas. Mãe Beata ao se casar no civil com João Cândido, mudou seu nome para Beatriz Barbosa de Souza. Era uma mulher negra, sem escolarização e, segundo testemunho de seus filhos-de-santo Mãe Anália e Pai Robertão, era muito vaidosa e tinha temperamento forte. Ela iniciou o seu desenvolvimento mediúnico em sua casa no bairro

¹²⁶ Provérbio Nagô (Domínio Público)

da Torre, também freqüentou o terreiro de Jurema de Pai Sebastião Gama. O esposo dela, certa vez chegou a interná-la como louca por conta do grande número de entidades espirituais que se manifestavam na mesma.

Em 1963, Mãe Beata viajou para Recife, foi até o Terreiro Obá Ogunté, mais conhecido como Sítio do Pai Adão, da nação Nagô. Segundo Pai Robertão de Yemonjá, Mãe Beata contava que seu esposo chegou a viajar para Recife em uma caminhonete com todo o material necessário para utilizar em uma obrigação (iniciação), entre outras coisas. Mas, já recolhida dentro do ronco, Mãe Beata sentiu que aquela não seria sua casa, saiu sem avisar a ninguém e voltou para João Pessoa. Como dizem no Candomblé, “furou” o roncó, termo utilizado para os iniciandos que desistem da iniciação durante a mesma. Ela também viajou para Salvador no mesmo ano, tendo visitado os tradicionais terreiros de Mãe Olga de Alaketu e Mãe Menininha do Gantois e Pai Cecílio Santana. De acordo com depoimento de Mãe Anália¹²⁷

O Candomblé paraibano surge paralelo à Umbanda. Faz-se necessário aqui alguns esclarecimentos relevantes. Mãe Beata se iniciou na nação Angola, mas, pela dificuldade de assimilação ritualística por parte das filhas e filhos-de-santo, ela conduzia o culto de Umbanda com nagô, mas iniciava os yaôs nos fundamentos do Candomblé de Angola. Ela era Sacerdotisa do Centro Espírita de Umbanda Mãe Iemanjá. A história de Mãe Beata, falecida em 02/02/1989, nos é remontada por Mãe Anália Furtado Leite de 76 anos, do Terreiro Santa Bárbara no Rangel em João Pessoa.

Mãe Anália nasceu em Conceição do Piancó onde casou e teve filhos. Era proprietária de um restaurante. Certo dia sonhou com uma mulher vestida de azul. Era uma madrugada de sábado e, no sonho, esta senhora a procurava para rezar a Trezena de Santo Antônio. O cenário do sonho era um sítio com muitos pés de arroz, milho e casas de tábuas. Ao acordar, Mãe Anália conversou com o marido e disse que queria visitar uma prima no Paraná e ele concordou. Saíram sem avisar a quase ninguém em 1961, pegaram um caminhão até Petrolina (BA), em seguida, pegaram um trem, Maria Fumaça, para Belo Horizonte, São Paulo e depois ônibus para Maringá no Paraná. Toda essa viagem se deu com dificuldades porque tanto Mãe Anália, quanto seu esposo eram analfabetos.

¹²⁷ Entrevista concedida a mim por ela, no Templo de Umbanda Santa Bárbara, na rua Souza Rangel, 668, no bairro do Rangel – João Pessoa, PB, em 24/03/2010

Ao chegarem no dia 13 de julho de 1961, apareceu uma senhora vestida de Azul procurando pela mulher que “tirava” (rezava) o terço de Santo Antônio e, mesmo sem saber, Mãe Anália o fez. Em 1963, ela teve outro sonho, desta vez, com sua mãe falecendo, e decidiu voltar imediatamente para Conceição do Piancó. Ao chegar, ela e o marido passaram três dias fabricando tijolos para construírem a casa deles. Na hora de escavar o alicerce, Mãe Anália sentiu uma dor profunda e desmaiou, ficando doente por muito tempo e sem diagnóstico médico. Ela viajou com o marido e filhos numa Rural, transporte característico da década de 1960, repleta de galinhas. O ex-governador do Estado, Wilson Leite Braga e sua esposa Lúcia Braga, pagaram as passagens de Mãe Anália e a encaminharam para Mãe Beata. Segundo depoimento de Mãe Anália¹²⁸:

“Mãe Beata era casada com meu tio João Cândido, irmão do meu pai (José Cândido). Ela morava na Rua Barão de Mamanguape na Torre. No meio da casa, entre a dela e a da filha dela, ela fez um quarto de compensado. Depois Mãe Beata veio morar no Rangel e fez o terreiro no Jardim Tabaiana em 1966. A construção foi em mutirão, ela tinha 75 filhos de santo naquela época [...] era tudo começando, ela, eu, tudo era início [...] Mãe Beata foi para o Rio de Janeiro em 1964 para resolver o problema espiritual dela, mas não deu certo. Daí ela viajou para Salvador e lá, ficou num hotel. Ela explicou a dona Elza, que levou ela até Pai Cecílio de Oxalá. Ele confirmou que ela era filha de Yemanjá e que Yemanjá queria que ela se iniciasse em Salvador. Ela passou um mês de obrigação. Ele testou ela antes, ela foi levada nas águas e saiu com uma cobra na mão. Na hora de Yemanjá ser coroada, ela disse que queria ser coroada na Paraíba. Nessa época não podia bater tambor na Paraíba. Ela chegou na semana que João Agripino (Governo do Estado, 1966-1969) libertou a Lei. Ela deu um buquê de flores ao Governador.”

A trajetória pessoal e sacerdotal de Mãe Beata revelam a presença de uma mulher que naturalmente subverteu os costumes de seu tempo e lugar, estando sempre na vanguarda dos acontecimentos, quebrando tabus, rompendo barreiras. Nem mesmo a sua limitação de escolaridade a impediu de ocupar lugares e realizar feitos nunca antes pensados numa Paraíba marcada por um preconceito religioso enraizado no imaginário coletivo. Em 1985, o grupo de teatro TELL, de Santa Rita, via seu diretor Heliton Santana,

¹²⁸ Entrevista cedida a mim no dia 10/11/2010 no Terreiro de Santa Bárbara, Rua Souza Rangel, 668, Rangel, João Pessoa – PB.

realizar pesquisa de campo com Mãe Beata para a montagem do espetáculo Axé-Resistência Negra. De acordo com o depoimento de Pai Robertão de Yemanjá¹²⁹:

“Mãe Beata foi a primeira sacerdotisa afro-brasileira à adentrar na Universidade Federal da Paraíba. Nos fins da década de 1970, o professor Marcos Navarro da UFPB, convidou Mãe Beata para participar de uma palestra. Ela se paramentou como uma rainha, só usava jóias de ouro. Ela foi até de coroa. Falou bem, rezou em língua Banto e dava o significado das palavras que rezava. Depois, foi convidada para outros eventos na década de 1970, o terreiro dela abria e fechava os eventos da Federação dos Cultos Africanos da Paraíba, no Teatro Santa Rosa. Ela pedia para os filhos-de-santo se concentrarem como em um terreiro comum, e durante a apresentação no palco do teatro, só se via gente recebendo as entidades, Exus, Caboclos [...] Mãe Beata era muito espirituosa, ela dizia que eu era o “Exu de orelha” dea. Na minha obrigação, ela fez uma cura (marca simbólica) em minha orelha, pois, tudo que eu via, contava para ela [...] Ela tinha gado, tinha terras, seu terreiro era freqüentado pela classe alta, políticos, empresários, etc.”

Como podemos observar na foto, o evento trata-se de um ritual festivo em comemoração ao aniversário de sua iniciação. No Candomblé, dá-se o nome de Oro (preceito, costume tradicional). Como Mãe Beata conduzia o culto hibridizado com a Umbanda, usa-se o termo “renovação”. Na parede do terreiro podemos perceber a presença de quadros com certificados das obrigações dela, o que denota a liberdade do culto em fins da década de 1960.

¹²⁹ Pai Robertão de Yemanjá, Carlos Roberto de Paiva Athayde, nascido aos 13 de maio de 1952, era bisneto de Júlia Gomes de Paiva, Juremeira vinda de Palmeira dos Índios. Alagoas. Seu bisavô, Francisco José de Athayde era amigo da Mestra Joana Pé-de-Chita e foi segundo filho-de-santo iniciado por Mãe Beata. Hoje, Pai Robertão é sacerdote do Ilê Axé Iemanjá Ogunté, fundado em 13/05/1984 em Porto Velho – RO, tendo cerca de 60 filhos-de-santo.



Renovação do Yawô de Mãe Beata (ao centro, de coroa e abebê). Cerimônia festiva do Centro Espírita de Umbanda Mãe Iemanjá, Rangel – João Pessoa, PB, 1968.
Fonte: Acervo pessoal de Pai Robertão de Yemanjá, gentilmente cedida para a nossa pesquisa.

Mãe Beata permaneceu com Pai Cecílio¹³⁰ até o falecimento dele, passando a ser filha-de-santo da esposa dele, Mãe Carmita, e em 02 de março de 1988, passou a ser filha de Mãe Olga do Rio Vermelho em Salvador, ambas angoleiras, de Yansã.

Em abril de 1969, Mãe Beata celebrou o primeiro casamento no Candomblé paraibano. Fizeram o enlace matrimonial pai Robertão de Yemanjá e Maria da Penha Braga Leal, filha de Carlos Leal Rodrigues, então presidente da Federação dos Cultos Africanos da Paraíba. Com o falecimento de Mãe Beata, precursora do Candomblé paraibano, seus familiares venderam o prédio do terreiro e Mãe Anália passou a ser a sua descendente direta, sendo hoje, filha-de-santo de Mãe Olga de Yansã (do Rio Vermelho em Salvador). Mãe Anália conduz os cultos no ritual umbandista, porém, os fundamentos são seguidos conforme os da sua Mãe-de-Santo.

O segundo casamento no Candomblé da Paraíba, foi de um casal homossexual, celebrado no dia 19 de setembro de 2008. Edvaldo Brasil, 19 anos, sanfoneiro e Daniel Mondengo, 21 anos, cabeleireiro. A cerimônia ocorreu no auditório da

¹³⁰ Segundo Pai Robertão de Yemanjá, Pai Cecílio Santana, mais conhecido como “Cicílio da Bola”, morava no bairro do Cabula em Salvador, BA. Era um homem negro, neto de africanos. A mãe dele tinha mais de 100 anos de idade e era deficiente visual. Filha de Oxum, ainda nessa idade virava com seu Orixá, e ainda dançava no Candomblé, quem a via incorporada e dançando não imaginava que ela era cega. Entrevista concedida em 08/04/2011, no Templo de Umbanda Santa Bárbara, de Mãe Anália,

Faculdade de Direito da UFPB em João Pessoa e foi celebrado pela Yalorixá Lúcia Omidewá, do Valentina. Toda imprensa paraibana deu cobertura ao evento. O Arcebispo da Paraíba, Dom Aldo Pagotto referiu-se ao ato como “um suicídio de valores”.

Faremos um percurso pelo ano de 1975, quando da chegada de Pai Jackson Luiz Gonçalves de Carter, filho do Babalorixá Gidam de Oxumaré, da Rua Nova em Feira de Santana, Bahia. Pai Jackson veio para a cidade de Cajazeiras, trazendo consigo o Candomblé de Ketu, hoje amplamente difundido no estado. Em João Pessoa, veremos a chegada do Candomblé de Angola por Mãe Beata (In Memoriam) no bairro do Rangel, do Candomblé de Ketu por Pai Erivaldo na Fazenda Cuiá, e do Candomblé de Jeje por Mãe Renilda no bairro de Mangabeira II, respectivamente.

A chegada do Candomblé – nação ketu, na Paraíba, tem o sertão como porta de entrada. Em 1970, o Babalorixá Jackson Luiz Gonçalves de Carte, vindo da Rua Nova em Feira de Santana, na Bahia, chega a Cajazeiras. Jackson foi iniciado pelo Babalorixá Gidan de Oxumaré em Feira de Santana. A princípio, Jackson de Yansã se instalou na casa de Mãe Enéia de Ogum, que na época era Juremeira e Umbandista. Mãe Enéia acolheu Pai Jackson e posteriormente ela se converteu ao Candomblé sendo iniciada por ele, porém, a primeira Yawô da Roça de Pai Jackson foi Irisbela Barros (In Memoriam).

Em 1970, ainda quando da chegada de Pai Jackson, o adolescente José Erivaldo, aos 13 anos de idade, apresentava sérios problemas de saúde. José Erivaldo havia perdido a mãe, e sendo criado pela avó materna, estudava em colégio de freiras. A princípio, quando começou a demonstrar problemas de saúde, sua avó o levou a um senhor chamado Zé Rezador, e este informou que o adolescente era médium. Dona Francisca da Silva disse que queria que José Erivaldo fosse padre, mas, o senhor Zé Rezador afirmou que ele seria padre, mas, de outra religião, e dona Francisca da Silva disse que preferia a morte do neto, ao mesmo deixar de ser católico. Com o passar do tempo, ela foi com José Erivaldo na casa de Pai Jackson, onde tudo começa, como veremos no trecho a seguir, que é parte da entrevista com Pai Erivaldo de Oxum¹³¹:

¹³¹ Pai Erivaldo de Oxum tem 49 anos, é funcionário público e militante religioso. Atualmente está presidente da INTECAB (Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira), e promove anualmente o “Chá da Paz”, evento destinado a todo o povo de terreiro e comunidade em geral.

“Eu me iniciei na casa de Mãe Enéia, mas, por Pai Jackson. Foi Jackson quem fez a minha obrigação, onde tomei Bori¹³². (...) Quando eu me iniciei no Orixá (1972), tomei cargo de Babá Kekerê no Axé de Oyá (...). Eu comecei a entender o Orixá, passei 14 anos dentro da casa dele. Eu fui praticamente criado na roça de Candomblé. (...) Meu Pai de Santo sempre falava que eu ia ser o herdeiro dele. Quando foi em 1985, terminei o curso técnico em contabilidade, e em 1986 vim para João Pessoa. Eu tinha um problema de saúde muito grave. Sempre a saúde para poder chegar à vencer. (...) Fui para a Fazenda Cuia em 1986 e abri o Ilê Axé Odé Onitá, que é a primeira casa de Candomblé Ketu em João Pessoa (...). Meu Pai Jackson veio, abriu minha casa e depois fui para Brasília (...) para fazer os meus 14 anos de iniciado e trocar de Pai de Santo. (...) Manoel Bispo de Souza (Pai Motumbá), do Ilê Axé Keci, na Ilha de Vera Cruz, Bahia, é quem está como meu atual Pai de Santo. Meu Pai de Santo é de Oxaguiã¹³³, ele pagou obrigação de 25 anos com a Yá Lourdes de Oyá, que é filha de Yá Tieta de Iemanjá, do terreiro da Casa Branca, Bahia. Nossas raízes são da Casa Branca”.

Pai Erivaldo de Oxum é hoje o Babalorixá que tem a maior família de santo¹³⁴ na Paraíba, tendo iniciado mais de 250 pessoas em sua roça de Candomblé. Segundo o mesmo, o Ilê Axé Odé Onitá tem como meta, o crescimento da religião em João Pessoa, na Paraíba e no Brasil. Pai Erivaldo nos informou que foi muito difícil edificar uma roça de Candomblé em João Pessoa, onde foi muito mal recebido, inclusive por algumas pessoas da sua religião e por parte dos vizinhos. Ele relata que, durante uma festa de Candomblé, sua casa chegou a ser apedrejada.

¹³² Da fusão da palavra bó, que em ioruba significa oferenda, com ori, que quer dizer cabeça surge o termo bori, que literalmente traduzido significa “Oferenda à Cabeça”. Do ponto de vista da interpretação do ritual, pode – se afirmar que o bori é uma iniciação à religião, na realidade, a grande iniciação, sem a qual nenhum noviço pode passar pelos rituais de raspagem, ou seja, pela iniciação ao sacerdócio. Sendo assim, quem deu bori é (Iésè órisà).

¹³³ Oxaguiã na mitologia yorubá é um jovem guerreiro, um Oxalá jovem, seria filho de Oxalufon, identificado no jogo do merindilogun pelo odu ejionile e representado materialmente e imaterial pelo candomblé, através do assentamento sagrado denominado igba oxaguiã. Seu templo principal é em Ejigbo (Egibô), estado de Osun, onde ostenta o título de Eléléjigbó (Elegibô), ou Rei de Ejigbo.

¹³⁴ Família de Santo é um termo usado no candomblé e nas religiões afro-brasileiras, que significa pessoas do mesmo Axé. É como uma família civil, onde o filho-de-santo, sempre tem um pai-de-santo, um avô-de-santo até chegar ao primeiro africano que trouxe o Axé da África.

Vejam os quadros com as casas de Candomblé filiais do Ilê Axé Ode Onitá, tendo suas sacerdotisas e sacerdotes sido iniciadas e iniciados por Pai Erivaldo:

Yalorixá/Babalorixá	Orixá regente	Localização da Roça de Candomblé
Mãe Aspézia	Oxum	Souza – PB
Mãe Chaguinha	Oxum	Mangabeira – J.Pessoa – PB
Mãe Mércia*	Oxum	José Américo – J.Pessoa – PB
Mãe Raimunda**	Yansã	Rangel – J.Pessoa - PB
Pai Assis	Yansã	J.Paulo II – J.Pessoa – PB
Pai Anderson	Oxum	Cajazeiras – PB
Pai Camilo	Iansã	Funcionários II – J.Pessoa – PB
Pai Edson	Oyá Fefé	Planalto Sul – J. Pessoa – PB
Pai Ipojuca	Oxalufã	Sapé - PB
Pai Júnior**	Yansã	Mangabeira – J.Pessoa - PB
Pai Junior Rungbono	Oxalufã	Mangabeira – J.Pessoa – PB
Pai Juscelino	Oxum	Mandacaru – J.Pessoa - PB
Pai Léo	Ayrá (Xangô)	Nova Mangabeira – J.Pessoa – PB
Pai Maurílio	Oxum	Funcionários II – J.Pessoa – PB.
Pai Marcone	Ogun-Já	Souza – PB
Pai Mano	Oxosse	Fazenda Cuia – J.Pessoa - PB
Pai Rychelmy	Exu	Natal - RN

Fonte: Pai Erivaldo de Oxum – Ilê Axé Ode Onitá – João Pessoa - PB

* Mãe Mércia é neta de santo de Pai Erivaldo.

** Pai Júnior e Mãe Raimunda, ambos de João Pessoa, atualmente estão sem roça aberta

Na Paraíba, a primeira casa de jeje foi instituída pela Doné¹³⁵ Renilda de Alaketu (jeje-savalu), em 1996, raiz da Cacunda de Yá Yá em Salvador. A casa já existia, porém só passou para a nação jeje nesse ano.

Doné Renilda, natural de João Pessoa, começou sua vida religiosa aos 9 anos de idade, no bairro de Cruz das Armas, onde morava. A mesma passava por alguns problemas de saúde, e o seu pai biológico procurou uma rezadeira, esta, por conseguinte aconselhou que a levassem para um pai-de-santo. O senhor José Luiz de Albuquerque, pai da menina Renilda, procurou o Babalorixá Pai Luizinho, iniciado na nação Nagô, e este acolheu Renilda. Pai Luizinho cuidou espiritualmente da menina e, aos 15 anos de idade,

¹³⁵ Termo usado para designar cargo exclusivamente feminino do Candomblé Jeje, semelhante a Gaiaku, Iyalorixá do Candomblé Ketu ou Noche da Casa das Minas, é uma sacerdotisa de Vodum das Religiões afro-brasileiras de jeje.

ela foi iniciada na Umbanda, tendo passado também pela iniciação ao culto da Jurema Sagrada. Em 1972, Mãe Renilda seguindo a orientação de Pai Luizinho, fundou o “Terreiro de Umbanda Vovó Maria Minas”¹³⁶, na Rua do Rio, João Pessoa, adquirido o seu prédio com recursos próprios. Em 1978, Mãe Renilda muda o endereço do terreiro para a Avenida dos Palmares, em Cruz das Armas. Com o falecimento de Pai Luizinho em 1983, Mãe Renilda ficou um período à procura de um Pai ou Mãe-de-Santo para substituir o falecido¹³⁷ e renovar sua família-de-santo. Segundo Mãe Renilda¹³⁸:

“Eu cheguei até Mãe Flor através de um filho-de-santo dela, que conheci num seminário do Movimento Negro, em Salvador. Ele me levou até ela e, como meu Pai-de-Santo havia falecido, eu estava procurando uma Mãe-de-Santo. Ao chegar à Cacunda de Yá-Yá, conheci Mãe Flor, e percebi que aquela seria a minha nova casa. Em julho de 1996 fiz minha obrigação com Mãe Flor. Troquei de folha, ou seja, saí da Umbanda com Nagô e fui para o Candomblé de Jeje, onde sou muito feliz. Com a mudança, quase todas as filhas e filhos afastaram-se da casa, ficando apenas 4 filhas e filhos. Depois fomos recomeçando e nossa família-de-santo foi, e continua crescendo, expandindo-se. Eu sou uma mulher que funda mais não afunda. Não tenho medo de recomeçar.”

O Ilê Tata do Axé, este é o novo nome dado ao “Templo de Umbanda Vovó Maria Minas. Além de templo religioso, o Ilê funciona como instituição que desenvolve trabalhos sociais, a exemplo da distribuição de sopa para a comunidade em geral, repasse de cestas básicas de programas federais, e o bloco carnavalesco “Mocotó com Melancia”, que já tem cinco anos fazendo a folia de rua. Em Cruz das Armas. Além dos trabalhos sociais, Mãe Renilda desenvolve também um trabalho na área da Comunicação Social, apresentando o programa radiofônico “Afro Brasil” que é veiculado aos sábados pela Rádio Tabajara AM 1110Kz¹³⁹, programa produzido pelo seu filho-de-santo Cleyton

¹³⁶ Primeiro nome do que hoje é o Ilê Tatá do Axé.

¹³⁷ Nas religiões afro-brasileiras, quando falece um Pai ou Mãe-de-Santo, todos os filhos iniciados por aquele (a) sacerdote (tisa), devem imediatamente após os rituais fúnebres, procurarem quem os substitua. No Candomblé, existe o(s) herdeiro(s) do Axé, que são pessoas pré determinadas pelo Orixá para dar seguimento àquela família-de-santo.

¹³⁸ Entrevista concedida a mim no dia 13/07/2010, em seu apartamento, no bairro dos Bancários, João Pessoa, PB.

¹³⁹ Na década de 1970, o presidente da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, Carlos Leal Rodrigues, apresentou o programa “A Voz da Libertação”, na Rádio Tabajara AM, e tinha uma grande audiência. Pai Jurandir de Ogum apresentou na década de 1980, um programa de temática umbandista na Rádio Sanhauá AM.

Ferrer¹⁴⁰ (Dofono Obá Iná), além de ser solicitada com frequência pela imprensa para dar entrevistas sobre as religiões afro-brasileiras, e fazer as previsões de final de ano através do jogo de búzios. Dentre alguns títulos recebidos, a Assembléia Legislativa da Paraíba conferiu à Mãe Renilda o título de “Dama do Candomblé Paraibano”, e o terreiro Ogum Deí, em Salvador, a conferiu o título de “Mãe das Mães”. Vejamos o quadro dos terreiros que fazem parte da família-de-santo do Ilê Tatá do Axé:

Nome do (a) Responsável	Orixá	Localidade
Yalorixá Lúcia Omideiym	Oxum	Valentina Figueiredo, - J.Pessoa, PB.
Yalorixá Lúcia Dorioman	Yemanjá	Funcionários IV – J.Pessoa, PB.
Babalarixá Ramos Obá Irá	Xangô Ayrá	Magé – Rio de Janeiro.
Babalarixá Eruyamin	Oxumaré	Conjunto Mariz – Bayeux – PB.

Fonte: Mãe Renilda – Ilê Tatá do Axé – João Pessoa, PB.

A Yalorixá Lúcia Omi Deiy, de Oxum, é filha carnal da Yalorixá Edite de Oyá, iniciada na Umbanda em 1967 e convertida ao Candomblé em 2004. Mãe Omi Deiy iniciou-se na Umbanda em 1980, pelas mãos de Mãe Olívia de Oyá, e converteu-se ao Candomblé em 2001. Seu filho biológico, o Babalarixá Marcelo Ofár’Okê de Oxóssi, iniciou-se na Umbanda em 1993 e, converteu-se ao Candomblé em 1997. Trata-se de uma família de santo que atravessa quatro gerações. Mãe Edite de Oyá era filha de santo de Pai Valdevino, mesmo antes da liberação dos cultos em 1966. Mãe Omi Deiy nasceu na Umbanda, casou-se e teve seus filhos na Umbanda. Pai Marcelo Ofar’Okê também. Após a conversão de Mãe Edite ao Candomblé, toda a família biológica converteu-se também. Pai Ofar’Okê que também nasceu, casou-se e cresceu na Umbanda, após sua conversão, seus filhos já nasceram no Candomblé, tendo sua filha mais velha, Bárbara Maria, nascido na religião, onde hoje ela é abiã do Terreiro de Oxum Omi Deiy.

Nos dias atuais existem diversas casas de Candomblé espalhadas pela Paraíba, Campina Grande, Cajazeiras, Guarabira, Sapé, Mari, Catolé do Rocha, Patos, João

¹⁴⁰ Cleyton Araújo Ferreira é radialista, Bacharel em Comunicação social, e iniciado no Candomblé para o Orixá Xangô Ayrá em 2009 por Mãe Renilda e Pai Carlos de Ayrá no Ilê Tatá do Axé.

Pessoa, etc. Parte considerável dos Pais e Mães-de-Santo paraibanos, foram se iniciar em Salvador ou, quando migraram da Umbanda para o Candomblé, foram procurar as raízes do Candomblé Bahiano e mesmo Pernambucano no caso do Nagô. Temos pais e mães iniciados no Gantois, Casa Branca do Engenho Velho, Opo Afonjá, Cacunda de Yáyá, etc, todos em Salvador. Bem como a casa de Pai Edu e Sítio do Pai Adão no Recife, e casa Fanti Ashanti de Talabyan Euclides, no Maranhão. O Candomblé praticado na Paraíba tem buscado laços de identidade com o mais tradicional Candomblé brasileiro, contribuindo para um rico intercâmbio cultural-religioso nordestino, bem como tentando preservar o que há de mais forte nessa religião: a tradição ancestral. A uniformização litúrgica das festas de diferentes nações aqui no Estado nos fornecem apontamentos que o Candomblé tem crescido em número de adeptos e buscando uma padronização lingüística, onde o Orixá é referencial maior.

CAPÍTULO III – AS FEDERAÇÕES DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS E AMERÍNDIOS PARAIBANOS.

3.1. A organização do terreiro e a atuação das sacerdotisas/sacerdotes nos espaços de discussão.

Neste terceiro e último capítulo, faremos uma reconstrução histórica da organização das religiões afro-brasileiras paraibanas. O terreiro é uma representação dos pequenos reinados africanos e das sociedades matriarcais em sua maioria, e a vida religiosa é organizada sob forte estrutura hierárquica. Os recursos financeiros para a manutenção do terreiro advêm principalmente da Mãe ou Pai-de-Santo, das contribuições dos filhos-de-santo e provenientes também das consultas espirituais dos que vêm à procura de atendimento na casa. Estes, por sua vez, quase nunca são adeptos das religiões afro-brasileiras, sendo de diversas outras denominações religiosas, ou de nenhuma. O osé (limpeza) dos terreiros é realizado em dias combinados pela coordenação do mesmo junto às filhas e filhos de santo, e geralmente terminam com uma oferenda ao orixá da casa, onde os filhos reunidos no terreiro após o osé rezam, e se confraternizam repartindo o ajeum (comida oferecida ao orixá da casa). As festas dos orixás e das entidades da Jurema são proporcionadas pela egbe (família-de-santo) e alguns simpatizantes que têm predileções por aquelas entidades festejadas, e os rituais de iniciação são financiados pelos iniciados e, quando da dificuldade financeira destes, pela comunidade religiosa, o que é chamado em algumas casas de “Yawô de misericórdia”. Segundo Silva (2009, p.49):

“Quase nunca o terreiro é um edifício construído específica e exclusivamente para esse fim. Na maioria dos casos é a adaptação ou o aproveitamento de um espaço na casa do Pai ou Mãe-de-Santo [...] isso faz com que os espaços profanos e sagrados nunca estejam totalmente delimitados.

As administrações dos terreiros são independentes, não havendo um padrão organizacional. O terreiro é, em suma, um lócus corporativo autônomo e heterogêneo. Em alguns pode haver instâncias consultivas, fiscalizadoras e deliberativas, noutros, apenas

deliberativa, centrada apenas na figura da chefia da família-de-santo, diga-se Yalorixá ou Babalorixá. A vivência nessas comunidades dependerá da postura e visão da chefia religiosa. Não se pode afirmar que práticas centralizadoras estejam associadas exclusivamente à formação intelectual da Yalorixá ou Babalorixá. Os filhos andam, geralmente, conforme os pais. Nas últimas duas décadas, a presença de sacerdotisas e sacerdotes das religiões afro-brasileiras nos movimentos sociais e mesmo na academia, tem contribuído para uma sutil mudança no discurso desses religiosos e, mesmo, no perfil destas religiões.

A inserção de sacerdotisas e sacerdotes, bem como de filhas e filhos de santo, o que podemos chamar genericamente “povo de santo”, têm contribuído para que as religiões afro-brasileiras adentrem nos espaços de discussão e de representação junto ao Estado, na luta por políticas públicas para as Comunidades Tradicionais de Terreiro.

Podemos mencionar como precursoras desse movimento de inserção de sacerdotisas afro-brasileiras nos espaços públicos de discussão, Mãe Stella do Ilê Axé Opó Afonjá de Salvador, com seu célebre manifesto contra o sincretismo afro-católico, Mãe Beata de Yemonjá do Rio de Janeiro, ambas as escritoras sobre a temática dos orixás, e a atriz Chica Xavier¹⁴¹, com seu trabalho sócio-cultural com danças e desfiles, apresentando os orixás em eventos por todo o país. Ambas ministram palestras sobre as religiões afro-brasileiras no Brasil e no exterior. Chica Xavier interpretou em filmes, seriados e novelas, personagens de Yalorixá ou congêneres, onde a ficção se junta com a realidade, já que a atriz é também sacerdotisa.

Ao citar estas três mulheres, as duas primeiras do Candomblé, e Chica Xavier da Umbanda¹⁴², nos reportamos a pessoas públicas que adquiriram visibilidade na mídia.

¹⁴¹ A atriz e Yalorixá Francisca Xavier Queiroz de Jesus participou de um encontro em 2004 na cidade de Maceió-AL, onde eu também estive presente representando a cidade de Santa Rita, através da Escola Estadual Enéas Carvalho, promovido pelo MEC em parceria com a Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Paraíba.

¹⁴² Em entrevista ao site: <http://www.topbooks.com.br/Christine/ChicaXavier1.htm>, Chica Xavier comenta sobre ser umbandista: “Falar de umbanda e candomblé, pra mim, é como fazer uma pesquisa de minha vida. Candomblé é a minha raiz, que eu respeito, preservo, embora não conheça profundamente como gostaria. A minha umbanda é a junção de todas as correntes de fé de que eu necessito pra minha sobrevivência: o catolicismo é a religião em que fui criada adorando os santos e rezas, acompanhando sua liturgia, pedindo graças e perdão pelas faltas cometidas; e eu me coloco a serviço dos orixás que regem minha vida e de todas as entidades espirituais que trabalham na prestação de caridade. Nessa linha de fé em que venho me conduzindo (...). No meu culto às almas, faz parte mandar celebrar missa por elas. E não cultuamos só as almas dos cativos, mas também, com preces e missas, as almas de irmãos e amigos que já nos deixaram. E

Existem muitas outras e outros sacerdotes que desenvolvem esses trabalhos em todos os estados do país e, que têm visibilidade e reconhecimento local.. Trata-se de uma religiosidade engajada. Desta, feita a necessidade de preservação das tradições orais, uma das características das religiões afro-brasileiras, são reforçadas pelo desejo de preservação da religiosidade e dos avanços sociais. Só se respeita o que se conhece e se admira. Logo, estas e estes militantes religiosos, têm conquistado cada vez mais respeito por se fazerem conhecer.

São diversas as formas de organização social do povo-de-santo, a saber, federações, movimentos sociais de negros, mulheres, religiosos, partidos políticos, grupos de estudos das IES, ONGs, espaços de memória, e mesmo cargos exercidos em secretarias administrativas do poder público.

Como vimos, a primeira forma de organização das comunidades tradicionais de terreiro, se dá no próprio terreiro, tendo alguns natureza jurídica, com diretoria executiva, conselho fiscal, conselho religioso, etc. O terreiro é a representação de uma casa, onde vive uma família de santo, sob as ordens da mãe, do pai, ou de ambos. Os direitos e privilégios das filhas e filhos dependerão do tempo de iniciação, do tempo de nascimento para a vida religiosa.

Por muito tempo, o terreiro permaneceu isolado, sem conexão com outros terreiros, difusão, ou interação com a comunidade. Um dos fatores decisivos para congregar o povo-de-santo, foi a coibição policial, o forte aparato repressor implantado pelo Estado, em atendimento ao apelo de líderes religiosos cristãos. Surgem as federações. A federação que temos hoje, não é a primeira forma de organização das religiões afro-brasileiras, ela apenas nasce com o signo do século XX, urbano e industrializado, onde o acesso à escolarização do proletariado acontecia a pequenos passos. São em verdade, os quilombos e as irmandades negras as primeiras formas de organização dos negros escravizados no Brasil, junto com suas manifestações religiosas, suas crenças. Nos quilombos, o culto aos orixás acontecia livremente, de acordo com as nações dos quilombolas. Já as irmandades dos pretos¹⁴³, eram geralmente compostas por mulheres devotas de santos católicos negros, como São Benedito, Nossa Senhora do Rosário da Boa

sempre, no início dos trabalhos, rezamos para os santos católicos que nos orientam e nos iluminam. Tudo isso, pra mim, é minha umbanda.

¹⁴³ Sobre as irmandades ver Silva (2010 – no prelo)

Morte, Santa Efigênia, etc. Por trás das expressões culturais como congados, organizava-se o Candomblé, religião nascida em Salvador. Segundo Oliveira (2003, p.45):

“Os negros, impedidos de participarem das irmandades dos brancos, foram reunidos em irmandades religiosas próprias, separadas segundo a cor da pele e a condição de escravo ou de liberdade. Em geral, essas irmandades reuniam escravos de uma mesma nação africana, e muitas vezes eram exclusivas de homens ou mulheres. Na Bahia, os Dahomeanos (geges) foram agrupados na Confraria do Senhor da Redenção, os negros angolas na Ordem Terceira do Rosário.”

Na era Vargas (1930-1945), intensificou-se junto ao Estado Novo, a perseguição policial às religiões afro-brasileiras, os candomblés baianos, a macumba e a umbanda carioca. Neste cenário de exorcização cristã, as diversas manifestações do espiritismo contribuíram para a formação das primeiras federações Kardecistas. Foram os intelectuais kardecistas quem primeiro se organizou em federações. Em seguida, os chamados “espíritas umbandistas”, reagiram às perseguições, seguindo o modelo dos kardecistas, recriando um novo padrão de comportamento e organização social que, segundo Oliveira (2003, p.103):

“Em 1932, Zélio de Moraes e outros líderes da religião, fundaram no Rio de Janeiro, a primeira federação de umbanda. A União Espírita de Umbanda do Brasil, cuja finalidade era congregar os grupamentos religiosos fundados sob a orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas _ foi a principal articuladora do I Congresso do Espiritismo de Umbanda, ocorrido em 1941 a fim de homogeneizar a doutrina e a codificação ritual da religião.”

Diana Brown (1985) vê a década de 1940 como um marco divisor de águas na organização da umbanda. A partir da fundação da primeira federação, alastra-se um fenômeno de surgimento em série, de federações por todo país. Após o Rio de Janeiro, os estados de São Paulo, Minas, Rio Grande do Sul, Pernambuco, etc., aderiram a esta forma de organização. Nestes como em outros Estados, dissidências entre membros dos diretórios executivos faziam com que surgissem outras federações. Até a década de 1970, os Estados da Paraíba e Rio Grande do Norte, possuíam apenas uma federação umbandista. Nessa mesma época, o candomblé era quase que exclusivamente da Bahia, Pernambuco e

Maranhão. Ortiz (1991, p.186), remetendo-se à falta de pesquisas aprofundadas, centradas nas federações afro-brasileiras, nos diz:

“Neste processo de sistematização do produto umbandista, uma centralização de poderes decisórios torna-se indispensável; é aqui que as federações vão se manifestar com toda força. A finalidade desses órgãos é centralizar e monopolizar o poder, transformando-se ao mesmo tempo nos únicos representantes legítimos e até mesmo legais, da religião. O quadro geral das federações é heterogêneo, por outro lado, faltam informações para que se possa estudar em detalhe esse aspecto da questão; podemos, entretanto, situar o problema.”

Silva (2009, p.36) ao analisar o papel das federações umbandistas, dos seus intelectuais e trabalhos produzidos em congressos etc, refere-se a uma herança tensa da subalternidade da religião a essas organizações federativas, a exemplo desta citação de Ortiz (1991).

As federações afro-brasileiras foram se desenhando juntamente com a cara da nova religião brasileira, a umbanda. Uma umbanda dividida entre o desejo de ser “branca”, segundo modelo europeu kardecista e, “preta”, segundo a raiz africana do candomblé. Mas antes de tudo, almejava ser reconhecida com status de religião. Uma religião para todos, universal e de caráter local ao mesmo tempo. As federações multiplicam-se dialeticamente. Falta muito ainda para se obter um melhor esboço, uma cara das federações afro-brasileiras. Sobre as dificuldades de organização dessas religiões, Prandi (2007, p.13) aponta questões de ordem interna e externas:

“As federações de umbanda e candomblé que supostamente uniram os terreiros, não funcionam, pois não há autoridade acima do pai ou da mãe de santo (...). Não há organização empresarial e não se dispõe de canais eletrônicos de comunicação. Sobretudo, nem o candomblé nem a umbanda têm quem fale por eles, muito menos quem os defenda. Muito diferente das modernas organizações empresariais das igrejas evangélicas, que usam de técnicas modernas de marketing, que treinam seus pastores-executivos para a expansão e prosperidade material das igrejas, que contam com canais próprios e alugados de televisão e rádio, e com representação aguerrida nos legislativos municipais, estaduais e federal. Mais que isso, a derrota das religiões afro-brasileiras é item explícito do planejamento expansionista pentecostal.”

As federações surgem, espelhadas em modelo kardecista pelos umbandistas, e expandem-se para os candomblecistas. A princípio, a função primordial das federações era da acessoria jurídica aos terreiros vitimados pelas perseguições policiais, fiscalizar práticas religiosas doutrinárias e promover atividades religiosas conjuntas, bem como, cursos de formação religiosa e profissional. Os três primeiros congressos de umbanda construíram os alicerces das federações. Ambos foram sediados no Rio de Janeiro, em 1941, 1961 e 1973, respectivamente. No terceiro (1973), foi instituído o Dia Nacional da Umbanda, 15 de novembro, em homenagem à sua fundação em 15 de novembro de 1908 pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, incorporado no médium Zélio de Moraes. Negrão (1994), no clássico *Entre a Cruz e a Encruzilhada*, faz uma pesquisa riquíssima sobre a Umbanda, inclusive sobre sua organização política. Sobre a Umbanda Paulistana, Negrão (1994, p.114) faz um contraponto entre as organizações locais e gerais, como veremos no trecho a seguir:

“Federações de terreiros e estes próprios constituem um sub-campo específico dentro do campo religioso global, assumindo as primeiras o caráter de uma ortodoxia exercida por presidentes e líderes, frente à contestação mágica dos segundos, exercida pelos pais-de-santo [...] constituem as federações as instâncias de racionalização e moralização do culto, fiadoras do comportamento de umbandistas e seus guias...”

Ainda sobre as constantes divergências/dissidências entre as federações na Paraíba, bem como nas demais regiões do país, Silva (2009, p.78-79), levanta questionamentos fruto de pesquisa realizada pelo mesmo em terreiros de Umbanda de João Pessoa e a visão dos Pais/Mães-de-santo por ele pesquisados, sobre o papel das federações:

“Pelo histórico desses conflitos federativos, podemos observar que a maioria das federações dos cultos afro-pessoenses, acaba por assumirem um caráter personalista, não apresentando em sua organização uma efetiva democracia, subjugando seus filiados muitas vezes a cobranças abusivas de taxas sem prestar serviços básicos. É comum notarmos toda a transferência do poder federativo aos ditames pessoais, onde se nota que os conflitos que transformaram as federações em peças de um grande quebra-cabeças, constantemente remontado, transbordando as atividades e preceitos da instituição para a esfera privada.”

Na Paraíba, a Umbanda surge oficialmente por decreto. Entre as décadas de 1930 à 1960, com a jurema sendo antes a única manifestação da religiosidade afro-ameríndia no estado, a mesma foi duramente perseguida, sendo seus adeptos por vezes presos e torturados, num período político que vai da Era Vargas, à Ditadura Militar (1964 – 1985). A umbanda chega à Paraíba em fins da década de 1950 e ganha cara com o Terreiro de Umbanda Ogum Beira-Mar, de Mãe Marinalva, frequente vítima de perseguição policial.

Chamaremos atenção aqui para dois movimentos dentro do movimento de liberação dos cultos afro-brasileiros na Paraíba: a luta, ora isolada e depois conjunta, de Mãe Marinalva em João Pessoa e, a luta conjunta de um grupo de juremeiras e juremeiros na grande João Pessoa, se estendendo pelo interior do estado e mesmo por outros estados. Neste grupo, estavam Carlos Leal Rodrigues, Cícero Tomé de João Pessoa e, Mãe Rita Preta de Santa Rita. Analisaremos esses dois movimentos que, culminaram com a formação da primeira federação paraibana.

Mãe Rita Preta, juntamente com Mãe Laura e Mãe Izaura de Santa Rita; Mãe Cleonice, Maria do Peixe em João Pessoa, entre outras que já faleceram, são algumas das juremeiras mais antigas da Paraíba. Mãe Marinalva é a Yalorixá mais antiga da umbanda, e Pai Osias é sucessor de um dos mais antigos terreiros de umbanda do Estado. No Candomblé, Mãe Beata de Yemanjá (In Memoriam) trouxe o Candomblé de Angola, Pai Jackson de Oyá é o precursor do Ketu em Cajazeiras, seguido pelo Tata Afonso angoleiro¹⁴⁴, Pai Erivaldo do Ketu e Mãe Renilda do Jeje, esses três últimos em João Pessoa. Mas a história da organização dessas religiões vem de muito longe.

Mesmo sabendo-se que desde a primeira constituição republicana (1890), o Brasil passou a ser um estado laico, com o fim do padroado, na prática, isto não ocorreu nas próximas sete décadas, com forte perseguição policial aos adeptos das religiões afro-brasileiras.

É importante lembrar que as leis brasileiras foram construídas sob uma hegemonia racista, que sofreram fortes influências das leis portuguesas. Por três séculos,

¹⁴⁴ Diz-se angoleiro o seguidor do Candomblé de Angola. Tata Afonso era filho de Mãe Beata, tendo aberto o seu Canzuá (Terreiro de Angola) em início da década de 1980 no Valentina Figueiredo. Ao contrário de Mãe Beata, Pai Afonso sempre conduziu até os dias atuais, as cerimônias religiosas com todos os ritos angoleiros (bantu), nunca tendo sido iniciado na Umbanda.

nosso código de leis foi praticamente cópias das de Portugal. Larkin (2008, p.170) assegura que:

“Até a outorga da Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824, seguida da edição do Código Criminal do Império do Brasil, de 1830, o país esteve sob a égide das chamadas Ordenações do Reino – as Ordenações Afonsinas (1446-1521), Manoelinas (1521-1603) e Filipinas (1603-1830) -, assinaladas as influências do direito canônico e especialmente do direito romano.”

Esses códigos de leis racistas, intolerantes, muito contribuiu durante toda a história brasileira, passando pela colônia, império e estendendo-se pela república, para um forte aparato de perseguição policial à cultura dos escravizados, incluindo-se sua religiosidade. O Código Filipino em seu título LXX, “criminalizava reuniões, festas ou bailes organizados por escravos”.

O Código Criminal do Império do Brasil, editado em 16 de dezembro de 1830, deu prosseguimento, dentre seus 312 artigos a uma legislação racista, excludente. Em seu artigo 276, “punia a celebração, propaganda ou culto de confissão religiosa que não fosse a oficial”. Já o Código Penal Republicano, editado em 11 de outubro de 1890, vigorou mesmo antes da primeira constituição republicana, datada de 24 de fevereiro de 1891. Este por sua vez, teve caráter extremamente repressivo à cultura do povo negro, criminalizando e punindo a capoeiragem (art. 402), o curandeirismo (art. 158) e o espiritismo (art.157). Larkin (2008) nos mostra que mesmo o código penal de 1940 (vigente), continuou perseguindo a cultura dos escravizados, condenando o charlatanismo (art. 283) e o curandeirismo (art. 284).

A Umbanda criada em 1908, tornada pública apenas na década de 1930, chega à Paraíba na década de 1960, onde a Jurema era à regra. O Candomblé, pouco ou nada se conhecia.

Relatos de delegacias remontam à guerra declarada do Estado as “feiticeiras, catimbozeiras, curandeiras, rezadeiras” adeptas da jurema. A mestra Joana Pé-de-Chita¹⁴⁵

¹⁴⁵ Juremeira afamada que viveu e passou seus últimos dias na cidade de Santa Rita, PB, nas várzeas daquela cidade onde se localizava o Engenho Tibiry. Muito procurada quando viva, Joana tinha uma vida muito simples, rural, e atendia as pessoas que a procuravam para ensinar remédios naturais e dar passes espirituais. Após a sua morte, Joana Pé-de-Chita foi juremada, que é como são chamadas aquelas pessoas que retornam espiritualmente na linhagem da jurema sagrada como mestres (as), caboclos (as) ou índios (as), e a mesma se manifesta em médiuns de todo o Brasil e também do exterior como Mestra Joana Pé-de-Chita. Suas

foi ícone dessa guerra violenta, sendo por vezes presa em sua residência no distrito de Santo Amaro, várzea de Santa Rita, PB, onde a mesma plantou pés de Jurema entre as décadas de 1930-1940. Segundo Mãe Rita Preta, era a família Santiago, dona de grandes propriedades em Santa Rita, e, por conseguinte da propriedade onde vivia a mestra Joana Pé-de-Chita, quem a protegia e a soltava após suas prisões, muitas vezes com a sua pequena mesa¹⁴⁶, na cabeça.

As perseguições perduraram nas décadas seguintes e, na década de 1960, Mãe Rita Preta conheceu Carlos Leal Rodrigues, por intermédio de Mãe Teíinha de Iansã (In Memoriam) de Cruz das Armas. Mãe Teíinha e Carlos Leal foram os primeiros Mãe e Pai de Santo de Mãe Rita Preta e também de Mãe Laura de Oyá, de Santa Rita. Logo, Mãe Rita Preta e Carlos Leal Rodrigues juntaram-se ao também juremeiro Cícero Tomé, que era investigador policial, e começaram a discutir uma forma de organizar, agrupar os adeptos da jurema e da umbanda, para juntos criarem uma federação que visasse priorizar como bandeira de luta, a liberação dos cultos afro-brasileiros paraibanos. Segundo Mãe Rita Preta¹⁴⁷:

“Eu lutei muito para fundar a Federação dos Cultos Africanos da Paraíba, junto com mestre Carlos Leal e Ciço Tomé. Nós viajamos a Paraíba inteira num carro, visitando terreiro por terreiro. E tudo era muito escondido, alguns nos sítios, ninguém dava informação com medo da polícia. Tomei água até do chão, das poças. A gente comia o que aparecia e dormia ou no carro ou no chão limpo, para no outro dia continuar sertão a fora (...) Carlos Leal foi preso em Itabaiana (1966) porque ele tava com os papéis da “libertação” (entenda-se liberação) dos cultos de umbanda. Aí o delegado prendeu ele dizendo que ele era mentiroso, porque o doutor João Agripino não aceitava essas coisas. A gente era muito perseguido. Quando ligaram para João Pessoa, disseram ao delegado que Carlos Leal não estava mentindo, aí ele foi solto. Eu fiquei o dia inteiro fora da delegacia esperando a soltura dele. Aí o delegado me perguntou: _ “A senhora cultua satanáas?” eu

manifestações são identificadas, sobretudo, pela entidade chegar cantando o seu ponto, que é o cântico ou reza que cada entidade espiritual tem em particular: “Que cidade é aquela é a várzea de Santa Rita, que cidade é aquela é a várzea de Santa Rita, vamos sarava a mestra salve Joana Pé-de-Chita, vamos sarava a mestra salve Joana Pé-de-Chita”.

¹⁴⁶ Na jurema sagrada existem três formas de culto: a jurema batida ou tocada, que é feita a gira, onde se utiliza do som dos ilús; a jurema de chão, onde os médiuns ficam sentados no chão em forma de círculo, e utilizam-se de palmas e maracás; e a jurema de mesa, esta mais simples, onde os médiuns sentam-se ao redor de uma mesa devidamente preparada, se concentram e incorporam suas entidades. Esta última por ser mais simples, era mais utilizada na época de Joana Pé-de-Chita.

¹⁴⁷ Entrevista concedida a mim no dia 10/07/2000, no Templo de Umbanda Caboclo José de Andrade, no bairro da Santa Cruz, Santa Rita, PB.

respondi – não senhor, eu cultuo, amo os orixás. No dia da “libertação” dos cultos africanos, a gente fez uma festa em Cruz das Armas, mas na festa soltaram fogos e queimou-se duas casas de palha, mas o doutor João Agripino estava lá, e fez depois as casas de tijolo.”

Mãe Rita Preta é um dos maiores documentos vivos que temos na Paraíba, dentro das religiões afro-brasileiras. Além de ser precursora da iniciação na jurema, tendo se iniciado em 1945 (em Lagoa Seca – PE), participou ativamente e foi fundadora da Federação dos Cultos Africanos da Paraíba em dezembro de 1966, quando da aprovação da lei que liberou os cultos afro-brasileiros no Estado. Em 1973, Mãe Rita Preta participou do III Congresso Umbandista no Rio de Janeiro, bem como, viajou para São Paulo, Brasília, Bahia, Minas Gerais, dentre outros estados das regiões sul e norte, no processo de organização das federações umbandistas. Em 1978, participou da II Convenção Nacional do Conselho Federativo de Umbanda, no Rio de Janeiro, junto com Carlos Leal.

Com a criação da Federação dos Cultos Africanos da Paraíba, o primeiro presidente foi Carlos Leal Rodrigues, que ficou de 1966 até a sua morte em 1982. Carlos Leal, embora fosse filho-de-santo de Mãe Marinalva, segundo a mesma, nunca fora iniciado na umbanda, mas, iniciou várias pessoas sob a orientação de Mãe Teinha. Segundo relatos de sacerdotisas e sacerdotes antigos, Carlos Leal era muito rígido com os religiosos, muito temido por todos e querido por muitos também. Carlos Leal faleceu vitimado de um acidente automobilístico na BR 230. Com a sua morte, a Federação Paraibana dos Cultos Africanos foi assumida temporariamente por Emídio do Oriente, oriundo de Campina Grande, que em seguida, indica Valter Pereira, que também não é iniciado nas religiões afro-brasileiras e era comerciante, tinha uma loja de produtos religiosos de umbanda em João Pessoa. Valter Pereira assumiu a presidência da Federação após a presidência temporária de Emídio do Oriente na década de 1980 até os dias atuais, também sem pretensão de sucessão.

Paralelo ao movimento pró-libertação dos cultos afro-brasileiros na Paraíba, encabeçado por Mãe Rita Preta, Carlos Leal Rodrigues e Cícero Tomé de Campina Grande, em João Pessoa, Mãe Marinalva construiu um capítulo importante dessa história, com sua luta solitária e consistente. Desde os fins da década de 1950, Mãe Marinalva atendia pessoas doentes e carentes em sua casa, incorporada com entidades da jurema. Em 1960, abriu o terreiro, logo começaram as perseguições policiais. Vinda da Bahia, onde se

iniciara na umbanda em 1950, Mãe Marinalva fazia culto aos orixás no bairro de Miramar, e próximo à sua casa havia um bar onde policiais freqüentavam e se informavam sobre os cultos.

Mãe Marinalva nos conta que recebera a visita de policiais (1965) em seu terreiro e, que um policial militar chamado por “Antonio Soldado” disse-lhes que o delegado Sílvio Fernandes, mandou comunicar que ela estava proibida de “bater macumba”. Mãe Marinalva cultuava a jurema nas quartas-feiras e aos sábados, os orixás. Junto com o presidente de seu terreiro, Manoel Vicente Ferreira e com seu filho-de-santo, Carlos Leal Rodrigues, Mãe Marinalva foi até o secretário de segurança do Estado, Robson Sena, para pedir autorização para o funcionamento do terreiro e o mesmo negou. Revoltada, Mãe Marinalva foi ao Grupamento de Engenharia e conversou com um oficial contando toda sua história, o mesmo enviou um bilhete ao secretário Robson Sena sob os cuidados de Mãe Marinalva. Logo, Robson Sena recebeu-a muito bem, oferecendo até um cafezinho. Mãe Marinalva criou o estatuto do terreiro em 1962, registrou em cartório e viajou para Recife onde publicou em Diário Oficial, mas, as perseguições continuaram. Daí, Mãe Marinalva teve a idéia de procurar os candidatos ao Governo do Estado para pedir ajuda. Segundo Mãe Marinalva¹⁴⁸:

“O meu sogro era cabo eleitoral de Ruy Carneiro. Eu fui lá com meu sogro e falei minha história. Aí ele olhou para mim e disse: _ Mãe Marinalva, a senhora vá se preocupar com outra coisa, a senhora é jovem, acabe com esse negócio de macumba”. Eu disse: _ “São suas palavras doutor?”, ele disse: _ “Sim!”. Eu disse: _ “Pois agora mesmo eu vou procurar o outro candidato”. Por que nesse tempo João Agripino que era da ARENA, Ruy Carneiro era do MDB. Eu saí por lá a pé, nesse tempo ele morava perto de onde hoje é o EXTRA (Hipermercado localizado na Av. Epitácio Pessoa), eu fui na rua das Trincheiras (centro da capital). Ali era a casa da mãe do governador João Agripino. Eu fui com meu sogro. (...) Ele sentou-se ao meu lado, bateu na minha perna assim e disse: _ ”O que deseja Mãe Marinalva?”. Eu não esqueci nunca. Eu contei minha história. (...) Ele disse: _ “Olhe Mãe Marinalva, se eu ganhar nessa eleição eu libero a umbanda e se eu não ganhar eu libero. Prometo a senhora. Palavra de homem. Não é nem de governador” (...) Ele ganhou e em seguida ele liberou (...) O orixá dele era Yemanjá.”

¹⁴⁸ Entrevista concedida a mim no dia 05/08/2010, no Terreiro de Umbanda Ogum Beira-Mar, no Castelo Branco, João Pessoa, PB.

João Agripino governou entre 1966-1971 sucedendo o então governador Pedro Gondim 1961-1965, tendo sido Pedro Gondim, um grande perseguidor das religiões afro-brasileiras e ameríndias no Estado. O contato de Mãe Marinalva com João Agripino, fez com que o governador se aproximasse da Umbanda e da Jurema. Ele passou a ser um cliente e freqüentador do terreiro de Umbanda Ogum Beira-Mar. Comumente, o governador enviava pessoas que se diziam acometidas problemas espirituais para serem cuidadas por Mãe Marinalva. Algumas vezes, ele enviava um helicóptero ao sertão para transportar essas pessoas até um campo descampado em Tambaú, onde o helicóptero pousava junto, vinham com um bilhete para que Mãe Marinalva os recebesse.

As primeiras festas de Yemanjá, realizadas em 08 de dezembro por questão do sincretismo com Nossa Senhora da Conceição, aconteceram em frente à casa do governador João Agripino, na Avenida Cabo Branco. Segundo Mãe Marinalva, ela fazia uma procissão com a imagem do orixá, de Miramar onde ela morava, até o Cabo Branco. O governador mandava construir um pavilhão e junto com a família dele, colocavam cadeiras na calçada para assistirem ao culto festivo do começo ao fim. Mãe Marinalva conta que, numa dessas festas, na hora de despachar¹⁴⁹ as oferendas dos fiéis para Yemanjá, ela entrou em transe mediúnico, incorporando uma cabocla de Yemanjá, e entrou no mar e, que o governador João Agripino não entendendo o ritual, pensando que Mãe Marinalva iria se afogar entrou no mar para buscá-la, preocupado.

No dia 08 de dezembro de 1966, um mês após a liberação dos cultos afro-paraibanos, aconteceu a primeira festa pública de Iemanjá em João Pessoa, conforme publicou o Jornal Correio da Paraíba¹⁵⁰ em 07 de dezembro do mesmo ano, com título “Festa de Iemanjá amanhã nas praias de João Pessoa”:

“Os membros da Federação dos Cultos Africanos da Paraíba estarão amanhã prestando homenagens à Iemanjá nas praias de João Pessoa. A festa terá início às 6 horas, com hinos sacros da Umbanda vibrando

¹⁴⁹ Diz-se “despacho” toda e qualquer oferenda às divindades das religiões afro-brasileiras, estes são dos mais diversos, e depositados em cada lugar onde tenham os elementos representativos dessas divindades, a exemplo de Yemanjá, onde suas oferendas ou despachos são depositados na praia, ou Xangô, nas pedreiras, por este ser patrono e estar representado nesses locais.

¹⁵⁰ Pesquisa realizada no Arquivo Público da Fundação Espaço Cultural José Lins do Rêgo – João Pessoa, PB.

as divindades, prosseguirá por todo o dia, até as 23:00 horas, quando nas proximidades da residência do governador João Agripino sairão em procissão até o mar, onde invocarão a poderosa Mãe do Universo.”

A festa de Yemanjá é o maior evento público das religiões afro-brasileiras na Paraíba. Até hoje é promovido pela Federação dos Cultos Africanos da Paraíba e atrai milhares de pessoas entre umbandistas, visitantes, ou simpatizantes de Yemanjá que ali vão para fazerem suas preces ou depositar flores em sua homenagem, este evento tem grande repercussão na mídia estadual. Participam terreiros de diversas cidades paraibanas e o ponto mais esperado da festa é a chegada de uma procissão vinda do terreiro “Palácio de Xangô Alafin” do Babalorixá Gilberto Cândido, mais conhecido como “Gilberto da Pedra”¹⁵¹. A caminhada sai do bairro de Cruz das Armas até a praia de Tambaú, percorrendo 10,8km e duas horas e doze minutos de caminhada, com centenas de fiéis devidamente vestidos de branco, ou com vestes típicas da religião, alguns ainda em caminhonetes, paramentados com as roupas de cada orixá, culminando com a apresentação destes no palco do pavilhão montado na praia para receber os fiéis. Na cerimônia, existe um grupo de Yalorixás antigas que ficam no palanque, são as “Guardiãs de Yemanjá”, título concedido pela Federação às precursoras da religião no Estado. Entre as guardiãs mais conhecidas: Mãe Rita Preta (Sta. Rita); Mãe Laura de Oyá (Sta. Rita); Mãe Joana (In Memoriam) de Oyá (Bayeux), entre outras. Dentre as corimas¹⁵² de Yemanjá, existe uma que diz: “Odô miô Yemanjá, Odô miô Yemanjá, daí proteção ao nosso governador”, que foi composta em homenagem a João Agripino.

A lei nº 3.443 de 6 de novembro de 1966 dispõe sobre o exercício dos cultos africanos no Estado da Paraíba. A criação da lei foi mesmo uma conclusão de avanços, baseando-se no artigo 33 da Constituição Estadual, do artigo 59 do Ato Institucional nº 2 (de 27/10/1965) e com o artigo 32 §39, da Emenda Constitucional nº 1 (de 22/12/1965). Simples e enxuta, a lei conta com seis artigos. Vejamos:

¹⁵¹ Gilberto da Pedra tem esse apelido, pelo seu terreiro e residência se localizarem na Avenida Dr. João Soares da Costa, popular Rua da Pedra, em Cruz das Armas. Segundo moradores antigos, a rua tem esse nome devido em uma passagem de Frei Damião nessa rua o mesmo haver sido apedrejado, onde o religioso, revoltado com a falta de respeito, houvera praguejado contra aquela rua dizendo, que por aquele acontecido, naquela rua não sobraria “pedra sobre pedra”. Curiosamente, a rua até hoje é uma das mais depredadas do bairro, e nenhum comércio prospera ali.

¹⁵² Corima, corimba ou curimba, são os cânticos sagrados da umbanda, o equivalente aos orikis e adurás do candomblé, sendo que, estes últimos são louvações aos orixás nas línguas yorubá, e as corimas são louvações em português utilizadas nos terreiros de umbanda.

“Art. 1º. É assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos em todo o território do Estado da Paraíba, observando as disposições constantes desta Lei.

Art. 2º. O funcionamento dos cultos de que trata a presente lei, será em cada caso autorizado pela Secretaria de Segurança Pública, mediante a constatação de que se encontram satisfeitas as seguintes condições preliminares:

I - Quanto à sociedade:

a) Prova de que está perfeitamente regularizada perante a Lei Civil;

II – Quanto aos responsáveis pelos cultos:

a) Prova de idoneidade moral;

b) Prova de perfeita sanidade mental, consubstancia de um laudo psiquiátrico.

Art. 3º. Autorizado o funcionamento do culto, a autoridade policial nele não pode intervir, a não ser nos casos de infração à lei penal.

Art. 4º. Os cultos existentes à data desta Lei poderão funcionar, à título precário, até que satisfaçam, no prazo improrrogável de 180 (cento e oitenta) dias, a contar de sua vigência, os requisitos do Artigo 2º.

Art. 5º. Os diversos cultos em funcionamento, diligenciarão a fim de ser instituída a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, a qual estarão subordinados, cabendo-lhe, entre outras atribuições, disciplinar o exercício desses cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas.

Art. 6º. Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições.

Palácio do Governo do Estado da Paraíba, em João Pessoa, 6 de novembro de 1966, 78º da Proclamação da República.

João Agripino.”

Após a promulgação da Lei 3.443/66, os jornais de circulação diária no Estado (O Norte, A União e Correio da Paraíba), estamparam matérias sobre a repercussão da Lei entre os religiosos afro-paraibanos. O jornal A União¹⁵³ de 6 de novembro de 1966, dia oficial da liberação, estampou: “Governador vai ser homenageado hoje pelos terreiros de Umbanda”, contendo o seguinte texto:

“O governador João Agripino será alvo, a partir das 14 horas de hoje, de expressiva manifestação dos umbandistas de João Pessoa, cujos cultos serão levados a efeito, naquela oportunidade em homenagem a S.Excia. As manifestações de júbilo da família umbandista e as homenagens que hoje prestarão ao governador têm em vista a lei que o Chefe do Executivo assinará, assegurando o livre exercício dos cultos afro-negros em todo o território paraibano [...] As manifestações dos cultos de Umbanda [...] serão iniciadas às 14:00

¹⁵³ Pesquisa realizada no Arquivo Público da Fundação Espaço Cultural José Lins do Rêgo – João Pessoa, PB.

horas com a reunião na Tenda Espírita “Caboclo Rompe-Mato”¹⁵⁴, considerado o fundador da Umbanda na Paraíba, dos diversos terreiros de João Pessoa [...] os umbandistas partirão [...] com destino à Penha, a fim de saudarem Iemanjá.”

O cortejo continuou até a Rua Félix Antônio, 1938. Lá a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba montou um palanque e as Mães e Pais-de-Santo da Umbanda homenagearam João Agripino, chamado por eles “Libertador”, com o título de “Presidente de Honra dos Umbandistas da Paraíba”. Na ocasião, no terreiro de Mãe Cleonice em Cruz das Armas, houve um pronunciamento do governador ovacionado com fogos e aplausos em festa duradoura.



Mãe Marinalva, com a mão sobreposta sobre a cabeça do Governador João Agripino da Paraíba no dia da promulgação da lei 3.443, que liberou os cultos africanos No estado da Paraíba. (Casa de Mãe Cleonice, Cruz das Armas, João Pessoa)
Foto: Acervo pessoal de Mãe Marinalva

¹⁵⁴ A Tenda Espírita Caboclo Rompe Mato, é de Mãe Creuza Leal, ex-esposa de Carlos Leal Rodrigues, que reside atualmente em Mangabeira, João Pessoa, PB.

Na foto, podemos constatar o gesto que Mãe Marinalva faz com a mão sobre a cabeça do governador João Agripino¹⁵⁵, num ato simbólico da assinatura da lei de libertação dos cultos afro. Na ocasião festiva, o salão do Centro Espírita Rompe Mato estava decorado com folhas de Marywô (dendezeiro), que é uma planta pertencente ao Orixá Ogum, patrono daquele templo, tinha a presença de autoridades políticas e de sacerdotisas e sacerdotes umbandistas. O gesto de Mãe Marinalva eterniza a idéia do governo patrono das religiões afro-paraibanas.

De acordo com Mãe Rita Preta, presente na ocasião festiva, na hora em que o governador assinou a lei, soltaram uma girândola de fogos de artifício, e as faíscas caíram por sobre algumas casas, que naquela época eram cobertas de palha, o que causou um incêndio destruindo essas casas, e o governador automaticamente autorizou a reconstrução das casas, desta vez em alvenaria e cobertas com telhas de cerâmica, o que aconteceu subsequente.

Conforme podemos ver, o processo avança de Ato Institucional, Emenda e, finalmente lei entre 1965 e 1966. Durante mais de três décadas, anterior à lei 3.443, muitas juremeiras e juremeiros foram perseguidos, presos e torturados pelo aparato estatal, onde no Brasil, o exercício de culto era garantido desde a criação da primeira Constituição republicana em 1890. Contraditoriamente ao que se vivenciava na Paraíba, a Lei 4.898/65, art. 4º, alíneas “d” e “e”, pune o abuso de autoridade decorrente de atentado à liberdade de associação à liberdade de consciência e de crença, e ao livre exercício do culto religioso.

Podemos analisar que a lei 3.443 autoriza os cultos, mas, sob forte intervenção policial. A Secretaria de Segurança Pública fica como órgão regulador dos terreiros. Para o funcionamento dos terreiros em fins da década de 1960 e década de 1970, era necessário que a sacerdotisa/sacerdote fosse à delegacia de sua cidade, adquirir um alvará de funcionamento a cada semestre pagando uma taxa e, passando por humilhações e constrangimentos por parte dos delegados, escrivães e policiais. Era necessário também que as mesmas e os mesmos fossem em hospitais psiquiátricos, adquirirem laudos de sanidade mental e, pegassem certidões de antecedentes criminais nas delegacias.

Larkin (2008, p.175) informa que na Bahia, a Lei nº 3.097, de 29 de dezembro de 1972, obrigou até 1976 os terreiros baianos a se registrarem na Delegacia de

¹⁵⁵ O Governador João Agripino não chegou a iniciar-se na Umbanda, de acordo com Mãe Marinalva, ele era filho de Yemanjá, de quem era devoto e rendia-lhes oferendas, mas, nunca entrou nas giras (rituais litúrgicos).

Polícia da Circunscrição. O caso da Bahia, terra do Candomblé, revela o forte traço da intolerância religiosa com as religiões afro-brasileiras em fins do século XX, e mostra que a Paraíba antecedeu a Bahia, na liberação desses cultos. Em Pernambuco, a repressão em vez de extinguir os cultos afro-brasileiros, possibilitou outras formas de organização, resistência dos mesmos. O Rei Congo e o Maracatu Nação, foram formas culturais de resistência identitária. Vejamos o que nos conta Lain (2009, p.90):

“O caso de Pai Adão, um dos mais famosos Pais-de-Santo do Recife, que adiante dessa repressão, requereu a polícia autorização para manter um Maracatu, ou seja, o direito de fazer ensaios. O Maracatu de Pai Adão, que na requisição ganhou a designação de “Maracatu Africano Obá Oumim”, nunca desfilou pelas ruas da cidade do Recife, pois não consta seu nome nas páginas dos jornais que sempre listavam os grupos que desfilavam no carnaval. Na verdade, os ensaios eram formas de burlar as rodas de Candomblés, quando alguém “rodava de santo”, era levado para o interior da casa (terreiro)

Na Paraíba, a presença da federação aparece de forma muito particular. É o estado quem a regulamenta e não a sociedade civil, como nos demais estados. Na Paraíba, o culto religioso e as ações da federação são definidos por parlamentares que pouco ou nada conheciam sobre o assunto. A primeira federação nasce sob o signo despota e monopolizador. A relação de subordinação acompanha as religiões afro-brasileiras em diferentes aspectos.

O governador João Agripino¹⁵⁶ doou um terreno em Tambaú, próximo ao Grupamento de Engenharia para ser a sede da federação. Lá funcionava como sede e terreiro de Carlos Leal Rodrigues. Para abrir um terreiro, além de toda documentação junto a federação, pagamento de taxa à polícia e mensalidades à federação, a mãe ou pai-de-santo precisava passar por uma série de testes junto à diretoria da federação. A mãe/pai-de-santo deveria passar por uma sabatina, incorporar entidades que seriam testadas pela diretoria. Alguns testes, segundo nos relataram antigas e antigos sacerdotes, chegavam a ser sádicos, como a ingestão de pimenta, pisar em brasas, queimaduras de charuto, etc. Só então, se poderia abrir uma casa de culto.

¹⁵⁶ Pesquisamos as administrações dos governadores Pedro Gondim (1961-1965) e João Agripino (1966-1971), no Arquivo dos Governadores da Paraíba, na Fundação Casa de José Américo, João Pessoa- PB, e nada encontramos que estivesse relacionado as religiões afro-brasileiras no Estado.

A presença das corporações federativas afro-brasileiras estendeu-se também para outras micro-regiões da Paraíba, a exemplo de Campina Grande na Borborema, e Patos no Sertão. Assunção (2006), estudando a tradição da Jurema cruzada com Umbanda no sertão nordestino, faz uma incursão entre as cidades de Patos – PB, Juazeiro do Norte – CE, e Picos – PI. O autor acrescentou a cidade de Patos na pesquisa a partir de uma visita a um local de romaria: “A Cruz da Menina”¹⁵⁷, entre os ex-votos depositados como promessas à menina Francisca, imagens de Iemanjá em cores e tamanhos variados. Assunção (2006, P.150), remonta um quadro com dados sobre as federações do sertão nordestino por ele pesquisadas:

Federações de Umbanda do Sertão Nordestino:

Município	Denominação	Ano de criação	Presidente	Nº de Sócios
Patos - PB	Federação Espírita de Umbanda	1997	Pai Balbino/José Carlos	173
Juazeiro do Norte - CE	Associação Caririense de Umbanda. ACEU	1986	Zé Pretinho	170
Juazeiro do Norte - CE	Sociedade de Umbanda Santa Bárbara - SUSB	1991	Euclides Eugênio	230
Picos - PI	Associação União Umbandista de Picos	1989	Francisca Moraes da Silva	230

Fonte: Reino Encantado dos Mestres (2006)

As descobertas de Assunção (2006) sobre as federações de Umbanda são além de inéditas, resultado de pesquisa bebida na fonte do trabalho do escritor paulista Mário de Andrade, em 1938 pelo interior nordestino. Mário de Andrade objetivava coletar no cancioneiro popular, músicas do folclore nordestino sobre orientação do Departamento de Cultura da Prefeitura Municipal de São Paulo. Nesse documento de Mário de Andrade, “Missões de Pesquisas Folclóricas”(1938), há um registro de um culto de Jurema no Bairro da Torrelândia (19 de maio de 1938), hoje, Torre, bem como, nas cidades de Mamanguape, Itabaiana, Alagoa Nova,. Estes registros filmicos, fotográficos e fonográficos demonstram que, nas primeiras décadas do século XX e em plena ditadura varguista, havia resistência dos juremeiros em todo estado.

¹⁵⁷ Construído pelo Estado em 1993, com o apoio da Prefeitura de Patos-PB e sua Diocese, o Santuário da Cruz da Menina se presta a lembrar a pequena Francisca, morta no ano de 1923, adorada e venerada nos dias de hoje como uma Santa do Povo. (<http://www.marcodiaurelio.com/cruz.php>)



Registro de sessão de Jurema no bairro da Torrelândia, João Pessoa, PB, em 1938. Presentes: Luiz Gonzaga Ângelo, Sebastiana Maria Ângelo, Maria Queiroz, Maria do Carmo Monteiro, Cícero da Silva, Antonio Pedro, Sebastião Camilo dos Santos, Severina da Conceição, Manoel Monteiro, João Marinho Pontes, Amélia de Souza. Fotógrafo: Luiz Saia. Fonte: http://www.sescsp.org.br/sesc/hotsites/missao/cd05_frameset.html

Após a liberação dos cultos afro-paraibanos em fins da década de 1980, o presidente da FCAEP, Carlos Leal Rodrigues, entrevistado pelo jornalista Oduvaldo Ribeiro para o livro “Cultos Mágico-Religiosos no Brasil”, de Bastos (1979, p.207), onde discorre sobre a Federação:

“Na Paraíba, a Federação cuida em dar atividades harmônicas aos cultos afro-brasileiros e de origem indígena (Culto de Jurema). [...] Estas normas, entre outras, que visam a uma disciplina comum a todos os templos, tem o seu sentido hierárquico, que começa no arquicancelário (Presidente Supremo) e segue a linha descendente dos Babalorixás e Ialorixás.

Em 12 de setembro de 1967 no Rio de Janeiro, foi criado o Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda - CONDU, sendo o primeiro de caráter nacional. Este reconheceu a Umbanda como religião nacional, fundada por Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas em 15 de novembro de 1908. De 25 a 27 de agosto de 1978,

aconteceu a II Convenção Nacional do Conselho Federativo de Umbanda. De acordo com a ata do dia 25 de agosto¹⁵⁸, Carlos Leal, que era o conselheiro da Paraíba, declarou:

“Na Paraíba tem 4.332 templos em funcionamento sob a orientação da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, cada cidade tem uma sede da federação. Existem 22 escolas funcionando nos templos (denominação que substitui “terreiro”), em convênio com o Mobral. O registro dos terreiros é gratuito, mas nenhum registro ou publicação em Diário Oficial pode ser feito sem autorização da FCAEP.”

Carlos Leal informou ainda que desenvolve um trabalho com idênticas condições em Pernambuco, e que na Paraíba, alguns Pais e Mães-de-Santo contribuem com a Previdência Social como sacerdotes e sacerdotisas. Ainda, segundo ele, Umbanda e Jurema são uma coisa só porque são manifestações divinas.

Quanto as informações declaradas por Carlos Leal, desconhecemos o teor de veracidade das mesmas, no que diz respeito ao exercício de seu trabalho no estado vizinho de Pernambuco, bem como o número de templos e da contribuição previdenciária de sacerdotes e sacerdotisas, visto que não há registro de nenhum beneficiado com aposentadoria pelo INSS com a função de sacerdote ou sacerdotisa afro-brasileiro.

Podemos constatar que a prática de auto-intitulação dentro das religiões afro-paraibanas, vem de décadas passadas, com o título de “arquicancelário” do presidente Carlos Leal, o qual se declarou presidente supremo. Quanto a questão de gênero, vemos claramente a visão machista: babalorixás e Ialorixás, quando é sabido que o matriarcado sempre foi tradição no Candomblé.

O excesso de autoridade do presidente da federação, fez com que algumas mães e pais de santo se indignassem, iniciando-se o processo de dissidências. Em 1972, seis anos após a fundação da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, numa reunião ordinária, Pai Meira levantou e gritou: ”_Quem não estiver satisfeito com a situação desta federação, levante-se para fundar uma nova federação”.

De acordo com relatos no depoimento de Mãe Renilda, levantaram-se Pai Meira (In memorian), Pai Valdevino (In memorian), Mãe Elvira (In memorian), Pai Edinaldo, Mãe Marinalva e Mãe Renilda e, caminharam para a casa de Pai Edinaldo na rua

¹⁵⁸ <http://www.casabrancadeoxala.org/historiadaumbanda/condu.html>

Des. Novaes em Cruz das Armas. Nesta noite chovia muito e havia muita lama nas ruas. Nasce a Cruzada Federativa de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros no dia 01 de janeiro de 1972. Pai Meira ficou como presidente interino e logo toma posse o primeiro presidente, Osvaldo Belarmino. Mãe Renilda é sócio-fundadora da Cruzada, tendo participado da diretoria executiva da primeira gestão, e permanecendo até 1997. A cruzada, com 38 anos de existência teve apenas três presidentes: Osvaldo Belarmino, José Lucas do Nascimento e, atualmente Wolf de Oliveira Ramos que está à frente dos trabalhos da Cruzada desde 2002. Segundo Wolf Ramos¹⁵⁹:

“Nosso objetivo é unir (...) eu queria muito que nós tivéssemos um representante de qualquer federação na Câmara, na Assembléia. A Cruzada tem um terreno próprio no Rangel e uma pequena parte construída, só não temos recursos. Meu sonho é levantar aquilo ali (...). A primeira licença o pai-de-santo assina pela pessoa (filho-de-santo), com isto evita que pessoas que não tem obrigação feita abram terreiro. Todos os anos eu renovo a licença, não fica definitivo (...) o ritmo do terreiro é você quem diz. Esse não é o papel da federação (...). Quanto a trabalhos sociais, ao longo do tempo, ficamos parados. Os outros presidentes não desenvolveram projetos. Mas, junto a Pai Erivaldo vamos desenvolver projetos. Precisamos criar uma única federação, unificada, com representação de todas as federações. Eu abriria mão da presidência em prol de uma união. Ninguém pode se dar título de nada. Dividindo ninguém cresce.”

A Cruzada Federativa de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros conta atualmente com cerca de setenta terreiros filiados, localizados na grande João Pessoa: Bayeux, Cabedelo, João Pessoa e Santa Rita, e um terreiro na cidade de Souza. Segundo Wolf Ramos, algumas mães-de-santo mesmo quando do fechamento do terreiro, permanecem ligadas à Cruzada. Ainda segundo Wolf Ramos, a chegada de Mãe Neném da cidade de Souza à Cruzada, foi motivada por dissidência da Federação dos Cultos Africanos. Mãe Neném representava a Federação no sertão paraibano, mas, sentiu-se desassistida pela mesma, alegando que a função das federações não era cobrar mensalidades dos terreiros, e sim, acompanhá-los. Wolf Ramos nunca se iniciou na umbanda e, é casado com Mãe Mônica de Oxum (umbanda). Filho biológico de pais umbandistas, da cidade de Recife, o mesmo se considera umbandista por identificação.

¹⁵⁹ Entrevista concedida a mim no dia 07/08/2010 em sua residência, sede provisória da Cruzada no conjunto Valentina I, João Pessoa-PB.

Uma vez quebrado o monopólio representativo das religiões afro-paraibanas, abre-se espaço para o surgimento de outras formas de organização. Em 1966 nasce a Federação dos Cultos Africanos da Paraíba, em 1972 (seis anos após) nasce a Cruzada Federativa de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros e, em 1997 (quinze anos após) nasce a Federação Independente dos Cultos Afro-Brasileiros, a FICAB, esta última é resultado de um processo de dissidências particulares e coletivas de membros das duas primeiras federações.

Mãe Renilda, sócio-fundadora da Cruzada, nos conta que em 1991-92, foi criado o Conselho Uno, ou seja, uma instância representativa das duas federações, onde os presidentes Valter Pereira (dos Cultos Africanos) e Osvaldo Belarmino (da Cruzada) tinham representatividade nesse conselho, sendo Valter Pereira o presidente. Mãe Renilda referiu-se a esse movimento como “a volta da ditadura religiosa, do coronelismo”. Para se exercer a função sacerdotal era necessário que se portasse uma carteira de identificação sacerdotal e se pagar por valores extremamente abusivos para a conjuntura econômica da época e o nível social dos adeptos religiosos. Mesmo ferindo os princípios constitucionais da liberdade de culto, os advogados das federações se omitiam diante dessa situação de abuso.

No caso de sacerdotisas e sacerdotes antigas e antigos que já não tinham seus pais-de-santo por estes haverem falecido, buscavam novos pais e tudo ficava muito caro. Houveram casos de prisões de sacerdotisas e sacerdotes em pleno culto religioso, porque estes não possuíam carteiras, por falta de condições financeiras para adquiri-las. Era o presidente do Conselho Uno quem trazia a polícia aos terreiros para prender mães e pais-de-santo. As atrocidades cometidas fizeram com que alguns religiosos reagissem. Segundo Mãe Renilda¹⁶⁰ :

“Joana Maria Ferraz, mãe-de-santo de Santa Rita, PB, me procurou para pedir ajuda, pois outra federação queria fechar o terreiro dela. Ela queria que eu fundasse uma federação, mas eu não queria. Na ausência de um fórum de debates, a primeira reunião aconteceu na Rua Tenente Francisco Pedro, no Bairro Popular em Santa Rita, PB. Foi formada naquela hora uma assembléia com Dr. João Rozendo, Pai Carlos, Mãe Renilda, Raminho, Sr. Maravilha, Sgto. Antonio e os filhos-de-santo de Mãe Joana Maria. Veio o nome de FICAB, porque

¹⁶⁰ Entrevista concedida à mim em 13/07/2010, em sua residência no conjunto Bancários- João Pessoa – PB.

os terreiros daquela época ainda não eram libertos. Registramos o estatuto da FICAB em 30 de abril de 1997. Mãe Joana Maria é sócio-fundadora, mas o primeiro terreiro à associar-se foi o de Mãe Neta, de Várzea Nova em Santa Rita. Um terreiro de jurema. José Lucas, presidente da Cruzada, apoiou nosso lançamento por que eles nem acreditavam na gente. O presidente da Federação (dos cultos africanos) Valter Pereira discursou nos apoiando na posse, e o da Cruzada nos empossou. A posse foi no Terreiro Tatá do Axé.”

Mãe Renilda nos informou que o crescimento da FICAB deve-se aos boatos criados por membros de outras federações, pelo machismo dos homens em admitir uma mulher presidente, o que causava curiosidade de Mães-de-santo e Pais em virem conhecê-la e se filiarem. Segundo a mesma, uma federação tentou fechar a FICAB com intervenção judicial, porque a instituição estava tomando espaço das outras federações, e a FICAB saiu vitoriosa judicialmente.

Atualmente, a FICAB conta com cento e noventa terreiros filiados de diversas regiões do Estado: João Pessoa, Santa Rita, Cabedelo, Bayeux, Conde, Sapé, Mari, Guarabira, Mulungu, Solânea, Bananeiras, Araçagi, Campina grande, Patos, Souza e Cajazeiras, sendo a maioria dos terreiros coordenados por pais-de-santo.

A FICAB desenvolve projetos sociais em João Pessoa e noutras cidades do Estado. Entre os projetos mais importantes, o atual presidente, Pai Carlos Roberto de Albuquerque Alves¹⁶¹, nos informou que a federação realiza há dez anos o Encontro das Religiões dos Orixás – ERO – em parceria com a sociedade civil e a Prefeitura Municipal de João Pessoa (gestão do prefeito Ricardo Coutinho – PSB, 2005-2010), há dois anos o Seminário Ofã Dana-Dana, Projeto Brasil alfabetizado em parceria com a ONG Encumbe (Santa Rita), para a comunidade de terreiro de Mãe Moçinha e Mãe Izabel em Marcus Moura, e Mãe Isaura em Várzea Nova, Santa Rita, e distribuição de cestas básicas para o povo de terreiro, via CONAB, projeto Fome Zero do Governo Federal (gestão do presidente Lula – PT, 2003-2010), dentre outras.

O processo de criação das federações na Paraíba continuou ao longo dos anos. Temos conhecimento de uma federação na cidade de Campina Grande, e de federações com menor quantidade de terreiros filiados em João Pessoa, à exemplo da Central

¹⁶¹ Pai Carlos Roberto é do Ilê Tatá do Axé em Mangabeira II. Formado em Letras, é pesquisador do grupo de estudos Atagbá, das Ciências das Religiões – UFPB, e cantor. Pai Carlos é filho biológico de Mãe Renilda.

Umbandista dos Templos Afro-Brasileiros (1977), presidida por Severino Felisbelo da Silva, entre outras. Recentemente, foi criada a Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema – FCP UMCANJU, em João Pessoa. Esta última surgiu a partir de uma dissidência com a Federação dos Cultos Africanos da Paraíba, em fins de 2008. Segundo o atual presidente da FCP, Pai Beto de Xangô¹⁶²:

“Eu fazia parte da Federação dos Cultos Africanos da Paraíba, era membro do Conselho Fiscal. Com o passar do tempo fui percebendo irregularidades e abuso de autoridade por parte do presidente Valter Pereira, e decidi exercer a função que me cabia no conselho e ele não aceitava. Não era possível ficar numa federação sem espaço para poder fazer um trabalho, aí me revoltei e denunciei o presidente ao Ministério Público. O espaço físico da federação estava servindo como algo particular do presidente que nem é umbandista, e macula nossa religião nos meios de comunicação. Foi por isso que nasceu a FCP – UMCANJU, que logo atraiu muitos terreiros que seus Pais e Mães-de-santo encontravam-se revoltados, explorados financeiramente. Nossa federação surgiu no meu terreiro, o Ilê Axé Xangô Agodô, após, realizamos o “I Encontro de Juremeiros da Paraíba”. A nossa fundação data-se de 19 de janeiro de 2009. É uma entidade sem fins lucrativos voltada para a luta pelo respeito às religiões de origem africanas, afro-brasileiras e afro-indígenas, as quais consideramos ser a essência mais elementar da cultura brasileira. Sou contra o monopólio de presidentes das federações e ao nepotismo familiar nas mesmas.”

A FCP – UMCANJU, é atualmente coordenada por Pai Beto de Xangô, intitulado por esta federação como “Guardião da Jurema Sagrada”. Dentre as principais atividades realizadas pela federação, foram as realizações do I e II Encontro de Juremeiros da Paraíba (29/03/2009; 21/03/2010), em parceria com a UFPB, projeto de danças afro e capoeira com crianças de terreiros, cursos de pintura e biscuit de orixás, e fez parte na luta pelo tombamento do sítio Acais em Alhandra, local sagrado para os juremeiros, por ser o berço da jurema sagrada, e por ali estarem sepultados parte de seus precursores que hoje são entidades espirituais chamadas de mestres. Foram tombados pelo IPHAEP o sítio ACAIS, o memorial de Zezinho do Acaes, a Capela de São João Batista e o túmulo do Mestre Flósculo. O tombamento foi resultado de uma luta da Sociedade Iorubana e da FCP-UMCANJUU, aconteceu no dia 30 de março de 2009 na sede do IPHAEP em João

¹⁶² Entrevista concedida a mim em 26/11/2009, no Ilê Axé Xangô Agodô – Mangabeira II – João Pessoa, PB.

Pessoa por sete votos à zero, por parte dos conselheiros. De acordo com a certidão do IPHAEP (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba), de 13 de novembro de 2009, assinada pela Secretária da CONPEC, Ana Paula Batista de Almeida e por Damião Ramos Cavalcanti, Diretor do IPHAEP/Presidente da CONPEC:

“Certifico, a pedido do proponente, Sociedade Yorubana Teológica de Cultura Afro-Brasileira que, analisando o Processo Administrativo nº 0202/2008, [...] DELIBEROU, por unanimidade, aprovar o tombamento do Sítio Acais, localizado no Município de Alhandra, PB [...] que atinge o ponto inicial e fecha o polígono de tombamento, em cuja poligonal se inserem a capela de São João Batista, o túmulo de Mestre Flósculo Guimarães, as fundações da casa da Mestra Maria do Acais [...] Foi solicitado também o acolhimento do tombamento do Memorial do Mestre Zezinho do Acais [...] solicitou-se à Presidência do Conselho Deliberativo do IPHAEP, como forma de reconhecimento à legitimação de participação no processo, a citação da Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema – FCP-UMCANJU, enquanto também interessada na efetivação deste tombamento [...]”

O evento recebeu cobertura da imprensa estadual e culminou com a “Passeata da Paz”, em 20 de junho de 2009, em Alhandra – PB, com a participação da UFPB, UEPB, UFRN, UFPE, CENARAB, Sociedade Iorubana, Associação Paraibana Amigos da Natureza, ONG Malunguinhos (PE), IPHAN e IPHAEP, buscando visibilidade dos juremeiros do nordeste e, a preservação dos pés de jurema plantados pela Mestra Jardecilha¹⁶³, e o reconhecimento de Alhandra como “berço mundial da Jurema Sagrada”.

No dia 20 de junho de 2009, a FCP concedeu o título de “Mestra” à Mãe Rita Preta, de Santa Rita, pelos seus mais de 60 anos de sacerdócio, dedicados à jurema, homenagem que a federação presta aos mais antigos juremeiros do Estado. Na ocasião, festa de preto velho, o atual presidente, Pai Beto de Xangô, prestou homenagem à Mãe Rita Preta e entregou-lhe um certificado conferindo o título. Em 09 de janeiro de 2010, Mãe Lourdes de Iansã, também foi condecorada com o título de “Mestra” em seu terreiro de umbanda na cidade de Sapé, pela FCP.

¹⁶³ Mestra Jardecilha mais conhecida como mestra Zefa de Tiino. No centro de Alhandra existe uma cidade encantada que é de Mestra Jardecilha, e uma cidade nova, que surgiu já no contexto da Umbanda, em meados da década de 1970. Dona Zefa ficou conhecida em Alhandra, onde vivia, pelas sessões que realizava ao ar livre, denominadas por ela de Toré

As iniciativas de homenagens e criações de títulos por parte da FCP podem ser analisadas por pelo menos dois ângulos: o de prestar reconhecimento à quem se dedicou durante toda uma vida ao ofício do sacerdócio, mas, os critérios utilizados para essas escolhas não são socializados, discutidos com diversas sacerdotisas e sacerdotes mais antigos. O que de certa forma divide a opinião pública de religiosas e religiosos afro-brasileiros e ameríndios.

O estudo das Federações Afro-Brasileiras, embora embrionário, tem despertado interesse em pesquisadoras de áreas diversas. A herança das federações Kardecistas, o traço marcante do simbolismo nas relações de poder, que Pais e Mães-de-santo exercem nas representações de pequenos reinados, as dissidências dentro das federações, bem como, as bandeiras de luta, visando políticas públicas para as comunidades tradicionais de terreiro, marcam o traço, perfil desses órgãos, tão precisos e polêmicos. Neste sentido, as federações tanto contribuem para a defesa dos seus associados, quanto para a opressão dos mesmos na busca de melhorias individuais, tanto financeiras quanto de auto-promoção dos seus dirigentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

A história das religiões africanas, afro-brasileiras e afro-ameríndias, são objeto de pesquisas internacionais dentro das Ciências Sociais e da Antropologia há mais de cinco décadas nas mais diversas instituições de ensino. O olhar desses cientistas de diversos ramos das Ciências Humanas alavancou uma atenção promissora focada nessas religiosidades. De Eliade a Jung, Lévi-Strauss à Bastide no Brasil. Desde Nina Rodrigues em 1900 ao “boom” dos anos 60, 70 e 80. Podemos afirmar que essas pesquisas, quase todas já nasceram clássicas.

Estudar culturas marginais é trazer a público, informações no mínimo inusitadas, em especial, por se tratar de grupos religiosos de povos escravizados por séculos, de povos imigrantes de um continente cercado por mistérios, onde a ausência de documentos escritos impediu ou dificultou um maior acesso por parte do colonizador aos colonizados. A ausência do proselitismo nas religiões praticadas, a religião dos Orixás, fez com que essas se mantivessem milenarmente protegidas da intervenção branca ocidentalizante cristã. O próprio sincretismo entre os santos católicos e a preservação do segredo, fonte primordial do culto ancestral aos orixás.

A preservação cultural por parte do povo negro escravizado foi tão importante quanto o insistente olhar do pesquisador. Os cronistas europeus, franceses, portugueses como Jean Baptiste Debret, Rugendas, etc., deixaram-nos um riquíssimo acervo iconográfico desvendador de nossas atuais percepções. O passado e o presente imortalizados nas imagens. O passado e o presente imortalizados nos ritos iniciáticos de repetição, tão característicos de religiões cujo foco é a oralidade, a transmissão de conhecimento é o pleno exercício da memória.

Ao tratar de memória e oralidade, a Nova História, a história vista de baixo, das minúcias, muito nos auxiliou enquanto recurso metodológico. Mas, a história enquanto ciência não deve dar conta de tudo. Tudo tem história, mas ela não se pretende absoluta e homogênea. Surgem as Ciências das Religiões. As religiosidades agora se contemplam com esse alargamento e mesmo afunilamento estrutural. Cada ciência estuda o que lhe

competem e ao mesmo tempo se intercalam, complementam-se; interagem e conversam entre si. O fenômeno religioso agora é estudado isoladamente, embora contextualizado e, não meramente como acessório desta ou daquela cultura. Mesmo sendo evidente a laicidade do Estado brasileiro, podemos convir que se trata basicamente de um Estado com predominância cristã. Ainda há muita intolerância religiosa escondida atrás do mito da falsa democracia brasileira. Ao diferente resta o medo e o ódio, fatores que relegam grupos religiosos ao constante ostracismo.

Quando falamos que o século XX, em especial na segunda metade, foi um marco divisor no estudo/produção sobre religiões de matriz africana, afro-brasileiras e afro-ameríndias e, em seguida, falamos sobre a visível discriminação sofrida pelos adeptos dessas religiões, parece um contra-senso. É exatamente para esta problemática que chamamos atenção. É por isto que produzimos este trabalho. São muitos e importantíssimos clássicos escritos sobre a temática, inclusive reeditados em diversos países como França e Estados Unidos, a exemplo de Pierre Verger, Lévi-Strauss, etc., mas, toda circulação do conhecimento, se restringe a grupos de pesquisadores-militantes de causas sociais.

A escola, o ensino básico, onde são alicerçados os conhecimentos iniciais de crianças de todas as classes sociais, fica excluída desse acesso, arrolado e sistematizado nos bancos das universidades. O ensino religioso por muito tempo teve seu caráter facultativo e catequizador, diga-se católico ou protestante, relegou e fez vistas grossas para as religiões afro-brasileiras, demonizando-as para crianças e adolescentes que, por sua vez, trazem forte carga preconceituosa adquirida na família, na mídia e noutros grupos sociais.

Há, contudo, um movimento transformador do quadro acima citado sobre o ensino religioso no Brasil. Destacaremos dois acontecimentos, considerados por nós como maiores responsáveis por essa mudança: a criação do curso de Ciências das Religiões ou Ciência da Religião em diferentes regiões do Brasil e sua crescente ascensão com cursos de pós-graduação como especializações, mestrados e doutorados, alavancando um leque de produções científicas e, recentemente trabalhos pioneiros sobre religiões afro-brasileiras e ameríndias. Junto à criação dos cursos de Ciências das Religiões, surgiram grupos de estudos, a exemplo da Vide Licet, que congrega pessoas de religiões diversas para discutirem dentre outras coisas, a intolerância religiosa, e uma maior aproximação com setores departamentais do ensino religioso nas secretarias de educação de estados e

municípios. As ações reivindicatórias do Movimento Negro contribuíram decisivamente para a formulação de políticas públicas reparatórias para o estudo/ensino da história e cultura afro-brasileira e africana.

O Ministério da Educação criou a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) para minimizar as deficiências históricas no ensino brasileiro para com os grupos sociais excluídos. As reivindicações históricas dos ativistas do Movimento Negro em todas as regiões do país proporcionaram a alteração da Lei 9.394 de 20 de dezembro de 1996, à Lei de Diretrizes e Bases da Educação com a criação da Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, à Lei de Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, e posteriormente a Lei 11.645 que dá a mesma orientação à temática indígena.

O Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, tem como um de seus objetos (Lei 10.639, p.24):

“_Desenvolver ações estratégicas no âmbito da política de formação de professores, a fim de proporcionar o conhecimento e a valorização da história dos povos africanos e da cultura afro-brasileira e da diversidade na construção histórica e cultural do país;

_Promover o desenvolvimento de pesquisas e produção de materiais didáticos e paradidáticos que valorizem, nacional e regionalmente, a cultura afro-brasileira e a diversidade.”

Á guisa do exercício de reconstrução histórica das religiões afro-brasileiras e afro-ameríndias na Paraíba, entre as décadas de 1940 e 2010 e das federações afro-brasileiras, esperamos ter contribuído com a produção de material didático par o ensino da história da Paraíba e do Brasil, sobre uma religiosidade que veio do continente africano e se disseminou em solo brasileiro, recriando aqui o culto ancestral dos Orixás, Voduns e Inkices, o Candomblé. Da fusão dos índios nordestinos com os negros africanos, nasceu a Jurema em solo paraibano (Século XVIII) e, por fim, vimos a criação de uma religião tipicamente brasileira no século XX, a Umbanda. Para o ensino religioso, esperamos que nossa pesquisa seja recebida como uma ação afirmativa, precursora de futuras intervenções congêneres.

Referências Bibliográficas:

- ALMEIDA, Ronaldo de. **Religião na metrópole paulista**. Ver. Brás. Ci. Soc. 2004.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai, a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- ASSUNÇÃO, Ronaldo de. **O reino dos mestres: a tradição da Jurema na Umbanda nordestina**. Rio de Janeiro, Pallas, 2006.
- BARCELLOS, Mario Cesar. **Os Orixás e o Segredo da Vida: Lógica, Mitologia e Economia**. São Paulo, Pallas, 2002.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.
- _____. **Catimbó**. Em: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira – o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Pallas, 2004
- BERNARD, Zilé. **O elogio da criouldade: o conceito da hibridação a partir de autores francófonos do caribe**. In: ABDALLAIR, B. (org.). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridização e outras misturas**. São Paulo, Boitempo Editorial, 2004
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade, Lembrança dos velhos**. São Paulo, companhia das Letras, 2004.
- BROWN, Diana. 1985. **“Uma história da Umbanda no Rio”**. In: ISER (org). **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro, Iser-Marco Zero.
- _____. **O Papel histórico da classe média na Umbanda**. *Religião e Sociedade*, São Paulo, Hucitec(1), maio, 1977.
- BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. Rio Grande do Sul, E. Unissinos, 2003.
- CARNEIRO, Edson. **Cultos Africanos no Brasil**. *Revista Planeta*, nº 01, setembro, PP. 48-59, 1972.
- _____. **Candomblés da Bahis**. 5ª Ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; Brasília, 1977.
- CARVALHO, José Jorge de. **Cantos Sagrados do Xangô do Recife**. Brasília, Fundação Palmares, 1993.
- CASCUDO, Luiz Câmara. **Meleagro: Depoimento e pesquisa sobre a Magia Branca no Brasil**. Rio de Janeiro, Agir, 1951.
- CECAA, Centro de Estudos da Cultura Afro-Americana. **Adimú, Ofrenda a los Orixas - Regla de Oxundei - Caderno de anotações de uma Santeria de Cuba – Autor desconhecido**.

Diretrizes Curriculares Nacionais Para a Educação das Relações Étnico-Raciais Para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Lei 10.639/2003.

Diretrizes de Bases da Educação Nacional. Lei 9.394/1996. Brasília, Ed. Do Brasil, 1996.

DOPAMU, P.A. **Exu, o inimigo invisível do homem. Um estudo comparativo entre Exu da tradição iorubá (Nagô) e o demônio das tradições cristãs e muçulmana.** São Paulo, E. Oduduwa, 1990.

ELÍADE, Mircea. **Tratado de história das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.

Evangelho de Umbanda. Fraternidade Eclética Espiritualista Universal, 2ª Ed, Rio de Janeiro 1954.

FERREIRA, Marieta Moraes. **Desafios e dilemas da história oral nos anos 90: o caso do Brasil.** Revista História Oral, nº 1, junho de 1998, p. 19-20.

FARIAS, Juliana Barreto. **Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX.** São Paulo, Ed. Alameda, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala: a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** São Paulo, Global, 2004.

FERRETTI, Mundicarmo. **Tradition et changement dans et religions afro-brasiliennes dans Le Maranhão.** Arch. De SC. Dês Rel. nº 117. jan/mar. 2002.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **O minidicionário da língua portuguesa.** Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GALRÃO, Iray. **Lendas africanas.** Salvador, Kalungo, 2009.

GIUMBELLI, Emerson; CARNEIRO, Sandra de Sá (Org.). **O ensino religioso no Estado do Rio de Janeiro: registros e controvérsias.** Comunicações do ISER, Rio de Janeiro, v. 23, nº. 60, 2004.

HEMPATE BÂ, A. **“A tradição viva”.** História Geral da África: Metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática (Paris), UNESCO, 1982.

LAIN, Vanderlei. **Mosaico Religioso: faces do sagrado.** Recife, Fundação Antonio dos Santos Abranches, 2009.

LAPLATINE, François. **A descrição etnográfica.** São Paulo, Terceira Margem, 2004.

LARKIN, Elisa L. (org). **Guerreiras da natureza.** In: Júnior, Hélio Silva (org). **A intolerância religiosa e os meandros da lei.** São Paulo, Selo Régio, 2008.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** 2ª Ed. Campinas, Ed. UNICAMP, 2003.

LOPES, Sirleide Dantas. **Presença Escrava na freguesia de Santa Rita.** João Pessoa, Sal da Terra, 2009.

LÜDKE, Menga e ANDRÉ, Marli E. D. A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas.** São Paulo: EPU, 1986.

LUZ, Marco Aurélio. **AGADÁ: DINÂMICA DA CIVILIZAÇÃO AFRICA- NO-BRASILEIRA.** Salvador, 1995, SECNEB e EDUFBA.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro, Unipro Editora, 2008.

MATTA E SILVA, W.W. da. **Umbanda de todos nós.** São Paulo, Ed. Ícone, 1997.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: A formação do campo umbandista em São Paulo.** São Paulo, Edusp. 1996.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das macumbas à umbanda: a construção de uma religião brasileira (1908- 1941).** Rio de Janeiro, Mimeo, 2003.

OMULÚ, Caio de. **Umbanda Omolocô – Liturgia e Convergência.** São Paulo, Editora Ícone, 2002.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes.** Petrópolis, Vozes, 1978.

PARÉS, Louis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.** 2ª Ed. rev. Campinas, SP. Editora da UNICAMP, 2007

PRANDI, Reginaldo. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores.** Porto Alegre, Civitas, V.3, nº 1, jun. 2003.

_____. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo, Companhia das letras, 6ª Ed., 2001.

_____. **Os Candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova.** São Paulo, Hucitec, 1991.

_____. **O livro dos mestres, caboclos e encantados.** Textos de André Ricardo de Souza. Rio de Janeiro, Pallas, 2004.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro.** São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1940.

REIS, João J. **Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto da Cachoeira 1785.** Revista Brasileira de História. V.8, n.16:65, p. 55-87, 1988.

RIBEIRO, René. **Cultos Afro-Brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social.** 2 ed., Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

RIBEIRO, Ronilda Yakemi. **Alma Africana no Brasil. Os iorubás.** São Paulo, Editora Oduduwa, 1996.

RODRIGUES, Nina. **L'animisme fetichista dês négres de Bahia.** Trad. Francesa, Bahia, 1900.

SAIDEMBERG, Thereza. **Como Surgiu a Umbanda em Nosso País.** Revista Planeta, nº 75, dezembro, PP.34-37, 1978[a].

SALLES, Sandro Guimarães. **À Sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra.** Revista Antropológicas, ano 8, volume 15 (1): 99-122, 2004.

SANTANA, Martha Falcão de Carvalho e Morais. **Nordeste, açúcar e poder, um estudo da oligarquia açucareira na Paraíba, 1920-1962.** In: Santa Rita, açúcar e poder. João Pessoa, CNPq/UFPB, 1990

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. **A Jurema Sagrada da Paraíba.** Qualit@s Revista Eletrônica. ISSN 1677-4280, V.7, n.1, ano 2008.

_____. **A trajetória religiosa da “Umbanda Cruzada com Jurema”.** In: Whitaker, Dulce Consuelo A. e Veloso, Thelma M. A. Oralidade e subjetividade: os meandros infinitos da memória, Campina Grande, Eduerp, 2005.

SERRA, Ordep. **No caminho de Aruanda: A umbanda candanga revisitada.** In: Revista Afro-Ásia. Nº 25-26. Salvador: UFBA, 2001. (P. 215-256).

SILVA, Francisco Ferreira da. **Um olhar pedagógico sobre o cuidar do humano no contexto umbandista.** Dissertação – PPG em Ciências das Religiões. CE – UFPB. João Pessoa. 2009.

SILVA, Syellysson Francisco da. **O lado negro da fé: irmandades de Areia e Santa Rita do século XIX.** João Pessoa, PB, Sal da Terra, 2010.

SILVA, Vagner G. (org). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** São Paulo, Edusp, 2007.

SOUZA, Wallace Ferreira de. **A poética do fogo ao encontro das águas: Símbolos e arquetipos nos mitos de Xangô.** Editora Universitária, UFPB, João Pessoa, 2009.

THEODORO, Márcio (org.). **As Políticas Públicas e a Desigualdade Racial no Brasil: 120 anos após a abolição.** IPEA, 2008

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

VALENTE, Valdemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro.** 3ª Edição, São Paulo, Nacional, 1976.

VANDEZANE, René. **Catimbó: Forma Nordestina de Religião Mediúnica**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1975.

VANÍSIA, J. “_ A tradição oral e sua metodologia”, **História geral da África: 1 metodologia e pré-história da África**. São Paulo, Ática (Paris): UNESCO, 1982.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas africanas dos orixás**. 4ª Edição, Salvador, Corrupio, 1997.

VATIN, Xavier Gilles . **Musique et possession dans les candomblés de Bahia: pluralisme rituel et comportemental**. *Cahiers de Musiques Traditionnelles*, v. 19, p. 191-209, 2006.

Fontes da Internet:

CAPUTO, Stela Guedes. **Cultura e conhecimento em terreiros de Candomblé – lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá**. Currículo sem Fronteiras, v.7, n.2, pp.93-111, Jul/Dez 2007. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol7iss2articles/caputo-passos.pdf>, acessado em: 16/01/2011.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil: Elementos para uma visão afrodescendente**. Disponível em: <http://afrobrasileira.multiply.com/journal/item/9/9>, acessado em 20/12/2010.

JÚNIOR, Henrique Cunha. **Metodologia afrodescendente de pesquisa**. Disponível em: http://afrobrasileira.multiply.com/journal/item/52/metodologia_afrodescendente, acessado em 13/02/2011.

OGUM, Pai José de. **Omlokô**. Disponível em: <http://www.grupos.com.br/blog/tatajoseodeoju/>, acessado em: 06/11/2010.

Fontes Documentais:

Acervo Ong Encumbe – Santa Rita, PB.

Arquivo dos Governadores da Paraíba: Pedro Gondim e João Agripino - Fundação Casa de José Américo – João Pessoa, PB.

Jornal A União, 1966 – Arquivo Público da Paraíba, Fundação Espaço Cultural José Lins do Rêgo – João Pessoa, PB.

Jornal Correio da Paraíba, 1966 – Idem.

Apêndice

Descrição Litúrgica do culto da Jurema Preta (ou Jurema Batida)

No dia 26 de outubro de 2008, cheguei ao Templo de Umbanda "Caboclo José de Andrade". O culto de Jurema Preta iria começar às 16:00h, cheguei por volta das 14:00h e fiquei observando os espaços, conversando com os adeptos da religião, colhendo informações sobre os objetos e sobre o culto propriamente dito.

Por volta das 15:00h, as filhas e filhos de santo da casa começaram a chegar. Logo na entrada, todos que chegavam se dirigiam a duas casinhas¹⁶⁴, à esquerda da entrada, no jardim. Batiam três palmas para o Exu da casa, e saudavam: "Baraô Exu" e em seguida, batiam três palmas para o assentamento de Iansã de Balé, e a saudavam: "Eparrei Iansã".

Entravam no salão sem falar com ninguém, colocavam o pé esquerdo, descalço, em cima de uma pedra de mármore localizada na parte central do piso do terreiro¹⁶⁵, e mais uma vez batiam três palmas, saudando: "Baraô Exu". Dirigiam-se ao Peji dos Orixás, batiam três palmas e saudavam o seu "santo de cabeça" (ori). As saudações variavam de acordo com o Orixá de quem estava saudando, tais como: Odoiá (Yemanjá), Saluba (Nanã), Kaô Kabiecilé (Xangô), Êpa Babá (Oxalá), etc. Logo, se dirigiam ao "quarto da Jurema" e a saudavam: "Salve a Jurema Sagrada, salve os Mestres, salve os Caboclos, salve os Pretos-Velhos, salve o povo da Bahia, salve os Índios, salve as Caboclas de Pena, etc". Só então, cumprimentavam os presentes na sala com uma boa tarde ou outra expressão.

As filhas e filhos de santo se dirigiam à cozinha, pediam a bênção à Mãe de Santo, aos padrinhos de Jurema, saudavam os irmãos com um aperto de mãos, estando as mãos de ambos na posição vertical, sendo por vezes balançadas para frente e para trás.

Passando-se alguns minutos o "Batedor" (pessoa responsável por tocar o

¹⁶⁴ Casinhas onde geralmente ficam localizados os assentamentos sagrados de Exu, Pombogira e Iansã de Balé.

¹⁶⁵ Nas casas de Candomblé, este assentamento colocado no centro do piso do barracão e coberto com uma pedra de mármore ou granito, chama-se de Intoto, é onde são colocados fundamentos de um orixá indicado pelo jogo de búzios, nos terreiros de umbanda traçada, este assentamento é chamado de "mina de Exu", e ali são depositados os fundamentos do Exu pertencente ao dono (a) da casa.

instrumento musical ritualístico) chega ao terreiro, faz suas saudações, pede bênção a Mãe de Santo, aos Padrinhos de Jurema, saúda os presentes, saúda o Ilú¹⁶⁶ (Instrumento de percussão, tambor, utilizado no ritual para invocar as entidades). Observa-o, afina o Ilú com uma chave-de-rosca adequada, se concentra e toca o instrumento para testar a afinação, o que também serve de aviso aos outros filhos de santo, que o ritual (gira) está prestes a começar.

Logo, levanta-se um senhor, vestido de branco, pega outro instrumento percussivo (triângulo) e também o testa. Em seguida, chega um homem jovem e pega outro instrumento (Afoxé) e também começa a tocar formando assim o conjunto percussivo essencial ao ritual (gira).

Os três homens se posicionam lado a lado, encostados na parede frontal da Jurema ambos sentados em tamboretas de madeira, e ficaram conversando, esperando a ordem para iniciar os trabalhos (gira). As filhas e filhos de santo estão quase todos vestidos de branco, alguns com tecido de chita, as mulheres com turbante na cabeça, e os homens com um gorro branco, e todos, com suas guias de jurema (colar de sementes, previamente benzidos pela mãe de santo) adornando o pescoço, exceto alguns postulantes na religião. Chega o Pai-de-Santo, senta-se numa cadeira de ferro ao lado da percussão, testa o microfone e pede para que os filhos se posicionem em forma de círculo no salão.

Todas e todos entram em fila no quarto da Jurema, ascendem uma vela para o seu guia protetor, concentram-se, rezam um pouco e voltam para o salão formando uma grande roda. Ajoelham-se, colocam as duas mãos no chão em forma de concha, baixam a cabeça com os olhos fechados, e com muita concentração. Nesse momento o Pai-de-Santo abre a Jurema (inicia o ritual) cantando, e os filhos respondendo as estrofes do cântico, que na sua letra abre as 7 cidades encantadas e convida as entidades que ali moram a se fazerem presentes na cerimônia: Caboclas de pena, Pretos (as) Velhos (as), Baianos (a), Mestres (as).

Daí então todos se levantam e começam a dançar em forma de uma grande roda, no sentido anti-horário, seguindo a sequência de invocação das entidades, igual a da abertura. E para cada conjunto de entidades, chamado de “linha”, existe um pé de dança

¹⁶⁶ Nos terreiros ou rituais que se utiliza o Ilú, o instrumento serve tanto como mecanismo para chamar as entidades, quanto para “absorver” as energias negativas que circulam o terreiro, chegando, por vezes, o couro do instrumento se rasgar, tamanha seja à força da energia negativa absorvida pelo mesmo.

(passo) e um ritmo percussivo diferente: Caboclos dançam com as mãos em forma de arco e flecha; índios dançam como dança dos caboclinhos (toré); caboclos de pena, idem; pretas e pretos-velhos, a dança é com o corpo curvado e para os mestres e mestras, a dança é com o corpo erguido.

Ao passo em que as filhas e filhos de santo iam incorporando as entidades (manifestando-se), os outros as saudavam, com saudações específicas para cada uma: “Okê Caboclo”, “Salve os Índios”, “Salve os Pretos”, “Salve a Bahia”, “Salve os (as) mestres (as



Mãe Rita Preta (esquerda) e Mãe Espedita Alípio (direita) incorporadas com índios, década de 1960, no peji da Jurema do Templo de Umbanda Caboclo José de Andrade, Santa Rita, PB.
Foto: Acervo ONG Encumbe.

No início do ritual, a Mãe-de-Santo sai do quarto da Jurema empunhando um turíbulo feito de lata de leite e defuma os filhos-de-santo os visitantes e todas as dependências do terreiro com um defumador feito de várias ervas medicinais cheirosas e resinas. Durante a defumação, todos cantam uma corima que diz: *“Tô incensando, to defumando, a casa do meu Bom Jesus da Lapa, a casa do meu Bom Jesus da Lapa, a casa do meu Bom Jesus da Lapa. Nossa Senhora defumou seu bento filho, foi pra cheirar, eu defumo esta casa, pro mau sair e a felicidade entrar.”*

A corima repetiu-se até o término da defumação. No decorrer da gira, alguns dos filhos de santo se irradiavam¹⁶⁷ com as entidades, com o corpo todo arrepiado, estremecendo e tombando de um lado para outro. Outros incorporavam totalmente as entidades e ficavam transformados pelo ‘transe’ (manifestação), dançando e assumindo trejeitos e vozes, transformando-se realmente noutras pessoa, visto que, naquele momento, seu corpo passava a servir de instrumento para aquela entidade.

Os que incorporavam caboclos ficavam dançando meio curvados, com as mãos em forma de arco e flecha, emitindo gritos, sons e falas inexprimíveis; os que recebiam índios, idem, utilizavam-se de cachimbos ou acessórios como cocar, lança flecha, etc.; os que incorporavam pretos(as) velhos(as) ficavam geralmente curvados, com as mãos trêmulas, sentados em pequenos tamboretas e recebiam as pessoas para dar conselhos e abençoá-las. Os mestres, como são geralmente entidades mais próximas do nosso dia-a-dia, se manifestam e assumem uma personalidade divertida, riem bastante, falam alto, soltam gracejos (sotaques) e também dão aconselhamento, e passe (limpeza espiritual) nos visitantes que queiram e nos filhos de santo que não estão incorporados, adoram soltar gracejos para as mulheres como elogios e até pedidos de casamento.

Sempre que termina uma seqüência de cantigas para um determinado grupo (linha) de entidades, os Ilús tocam mais apressado e mais forte para que aquelas entidades que ainda ficaram, ou aquelas que vieram mas não incorporaram em ninguém, subam (se desincorporem dos médiuns que as receberam) e assim as próximas entidades a serem reverenciadas pelos cânticos possam vir e manifestarem-se também.

Nessa hora, as entidades que irão subir se posicionam de joelhos em frente ao altar da Jurema ou da Mãe-de-Santo que, com o auxílio daqueles filhos que não estão incorporados, seguram o manifestado pelo braço, para que o mesmo não caia na hora da entidade subir, pois geralmente este fica estremecendo muito forte nessa hora, e o ajudam a se levantar ou a sentar, se este estiver muito cansado ou for idoso.

O médium que estava manifestado, após a entidade desincorporar, fica suado, ofegante e meio desorientado, por conta de que as entidades, algumas dançam, outras, como índios, pulam e correm muito. O último grupo de entidades, seguindo a seqüência,

¹⁶⁷ Diz-se “irradiação” o momento pré-incorporação, onde o médium sente sintomas que apontam a aproximação da incorporação, como: arrepios, torpor, suor frio nas mãos e pés, náuseas, surdez parcial, etc.

que se canta e se incorpora, são os mestres que, ao subirem (desincorporarem), as (os) filhas (os) de santo voltam para a gira, sendo que esta se fará agora no sentido horário, para que se cante o cântico que fecha a Jurema (encerra a cerimônia). Terminada a corima, a Jurema está fechada e o Pai-de-Santo pergunta em voz alta três vezes: "*Quem pode mais do que Deus?*" ao que as (os) filhas (os) de santo respondem: "*Ninguém*", os mais novos pedem a benção aos mais velhos, e os que são feitos¹⁶⁸ "tomam a benção" uns aos outros. Seguem-se os avisos, feitos pelo Pai-de-Santo e as (os) filhas (os) vão fazer a limpeza do salão.

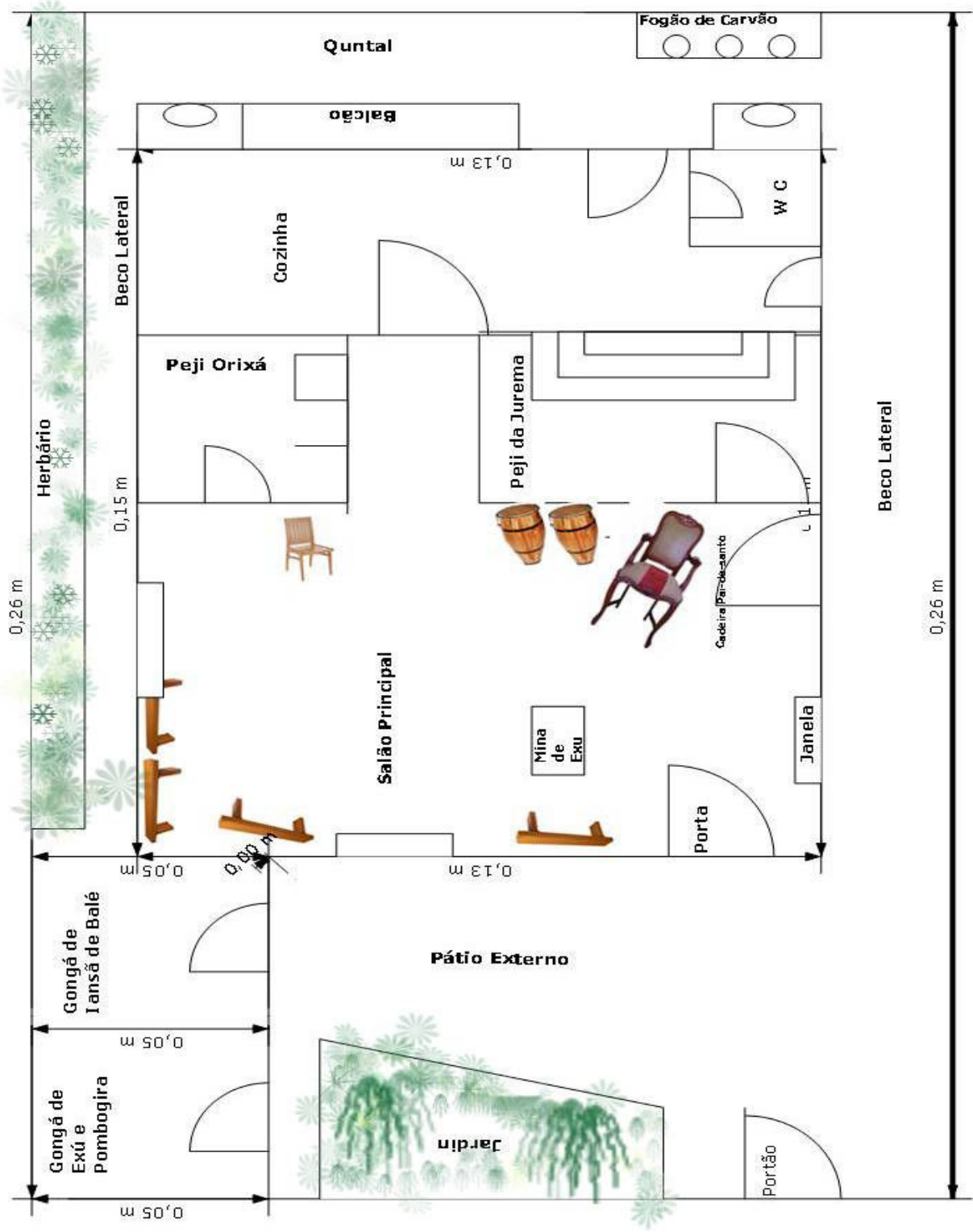
A comunidade escolhida (por mim) para ser feita a descrição etnográfica, trata-se de um grupo de pessoas praticantes da religião Jurema/Umbanda do Templo "Caboclo José de Andrade" de Santa Rita/PB. O grupo religioso é composto por 21 pessoas que participam ativamente dos rituais. Segue abaixo, um quadro que melhor especifica o perfil do grupo pesquisado:

GÊNERO	%	ETNIA	%
Feminino	60%	Negros/Pardos	99%
Masculino	30%	Branços	1%
FAIXA ETÁRIA	%	ESCOLARIDADE	%
10 a 19 anos	30%	Ens. Fund. incompleto/analfabeto (a)	87%
20 a 29 anos	7%	Ens. Fund. completo	5%
30 a 39 anos	10%	Ens. Médio incompleto	1%
40 a 49 anos	30%	Ens. Médio completo	5%
50 a 59 anos	49%	Ens. Superior completo	1%
acima de 80 anos	1%	Pós-graduação incompleto (mestrado)	1%

Fonte: templo de Umbanda "Caboclo José de Andrade", com base em entrevistas realizadas com as filhas e filhos de santo da casa, feitos por mim, no dia 26/10/2008, sem uso de questionário escrito

¹⁶⁸ Diz-se "feito" aquele (a) indivíduo (a) que já passou pelos rituais de iniciação e "feitura" de jurema, adquirindo o grau de juremeiro (a).

Templo de Umbanda Caboclo José de Andrade, da Yalorixá Mãe Rita Preta, Santa Rita, PB. Planta baixa do Terreiro



Descrição litúrgica do culto da Jurema de Chão

No dia 06 de novembro de 2008, cheguei ao Templo de Umbanda “Caboclo José de Andrade”. Como já havia sido avisado que o culto teria início às 18:00h, esforcei-me para chegar às 16:40h, para poder organizar melhor meu material de trabalho (máquina fotográfica, MP4, caderno de anotações e caneta).

Quando da minha chegada, já se encontravam no terreiro: a Mãe de Santo, três filhas e dois filhos de santo, donde os mesmos já estavam terminando de organizar o salão da Jurema para o início do culto. Todos estavam bastante concentrados em suas atividades e, sempre receptivos também. No salão, estavam organizados em forma de círculo: cachimbos, recipientes plásticos com fumo de rolo a granel, caixas de fósforo, velas brancas em maços, charutos, cigarros e, dentro da sala da jurema, havia bebidas alcoólicas como Cachaças Jureminha, São Paulo, vinhos tintos como Padre Cícero, Carreteiro e Catuaba. Havia também um turíbulo feito com lata de leite, repleto de carvão em brasa, e várias ervas secas utilizadas na Jurema aguardando o momento certo para serem lançadas ao carvão, com o intuito de defumar o local e as pessoas presentes.

Pouco a pouco foram chegando os outros e as outras filhas de santos da casa, formando um total de 13 pessoas – 6 homens, 6 mulheres e a Mãe de Santo. Na chegada de cada pessoa, repetia-se o ritual de saudação aos assentamentos fora da casa, a mina de exu, ao Peji, a Jurema e em seguida a bênção à Mãe de Santo. Saudavam as irmãs e irmãos de Santo e complementavam aos visitantes por fim. A indumentária utilizada era a mesma usada na Gira da Jurema: roupas brancas e/ou tecidos de chita com laços na cabeça das mulheres e barretes na cabeça dos homens. Os iniciados na Jurema usavam contas variadas no pescoço, geralmente com pingentes de cruz, outras com dentes de gado pendurados, fígas, sementes grandes e pequenas, etc. Todas e todos os filhos vão à Jurema e acendem uma vela, rezam em silêncio, voltam para o salão e sentam-se em círculo. Fecham os olhos. A Mãe de Santo pergunta que horas são a uma filha, que responde que são 18:09h. Ela afirma que está na hora de começar e que quem não veio foi porque não quis ou não pôde. Mas lembra que todos sabiam. A Mãe de Santo pede que todas as filhas e filhos se concentrem em seus guias espirituais e começa a cantar a abertura da Jurema.

As filhas e filhos respondem às estrofes dos cânticos. Logo, a Mãe- pequena da casa começa a defumar todos os presentes, que ficam de pé e abrem os braços e pernas.

A mãe pequena passa o turíbulo por baixo dos braços e pernas, depois se viram, para que ela os defume pelas costas.

Após defumados todos os presentes, inclusive os visitantes, ela defuma os quatro cantos do terreiro cantando a Corima: *“Defuma com as ervas da Jurema. Defuma com arruda e guiné. Defuma com alecrim e alfazema. Vamos defumar filhos de fé. Defuma eu, mamãe, defuma eu, papai”*¹⁶⁹.

Após a defumação, a mãe de santo começa a cantar para os caboclos, caboclinhas de pena, pretas e pretos-velhos e para os mestres de esquerda¹⁷⁰. As filhas e filhos permanecem sentados no chão até o fim. O salão fica iluminado apenas por velas, já que as portas e janelas mantiveram-se fechadas durante o culto. A Jurema de Chão normalmente ocorre sem a presença de instrumentos musicais, apenas o canto e, por vezes, palmas repetidas, ou, quando muito, com o auxílio de uma maraca. No transcurso da Jurema, 10 dos 12 participantes se irradiaram em diversos momentos e receberam suas entidades. Alguns incorporaram caboclo, caboclinha, preto-velho e mestre, respectivamente – o que lhes deixavam visivelmente cansados, com muita transpiração.



Abertura do ritual de jurema
Foto: Cleyton Ferreira (2008)

¹⁶⁹ Domínio Público.

¹⁷⁰ Diz-se Mestres de esquerda aqueles mestres que trabalham utilizando-se de elementos concretos como cachimbos, ingerindo ou utilizando sem ingerir, bebidas alcoólicas, e que trabalham para toda a sorte de fins, enquanto que os ditos Mestres da direita são aqueles que só se manifestam na jurema de mesa, e seus trabalhos são feitos, geralmente para a cura espiritual, para a limpeza espiritual, e para o aconselhamento.

Quando da chegada dos caboclos, pretas e pretos velhos e mestres, todas e todos (as entidades) fumaram cachimbo ou cigarros, dependendo da preferência de cada um, também beberam vinho e/ou cachaça. Durante toda a sessão, o salão ficou repleto de fumaça. As caboclinhas de pena pediam apenas mel através de gesto com as mãos, estendendo-as em direção à mãe de santo e lambendo-as. Logo a mesma atendia aos pedidos, sempre avisando às entidades que não maltratassem suas matérias, nem as deixassem embriagadas. Elas comprometiam-se a fazê-lo¹⁷¹.



Mãe Rita Preta pilando milho para fazer farinha para as festividades dos pretos-velhos em 2011.
Foto: Acervo Ong Encumbe.

Os momentos de transe mediúnico aconteceram de forma súbita. Os médiuns, mesmo em transe, permaneceram sentados, cantando, fumando e bebendo. Alguns chegaram a consultar visitantes (havia três visitantes: eu e duas mulheres que acompanharam uma filha de santo da casa). Na hora de cantar para as entidades subirem, a mãe de santo cantava as corimas e colocava a mão direita dela no ombro do médium. O

¹⁷¹ Em algumas casas da Jurema, o culto é subdividido em jurema Preta ou de esquerda (de chão) e Jurema Branca ou de direita (de mesa). Espíritos evoluídos e em processo de evolução.

mesmo se sacudia forte até a entidade subir. Nesse momento, a mãe pequena e outros médiuns que não estavam em transe se aproximavam do médium incorporado e davam-lhe suporte físico e assistência como por exemplo abaná-los com um pedaço de tecido branco.

Para a subida dos mestres, a mãe de santo entoou as seguintes corimas¹⁷²: “*A Jurema me chama eu já me vou, os mestres vai e eu não vou...*” e ainda: “*Os mestres vão embora, pra cidade da Jurema, meu bom Jesus já lhe chamou, pra cidade da Jurema, mas ele vai ser coroado, na cidade da Jurema com a coroa de Arerê...*” Por fim, a mãe de santo canta uma corima fechando a Jurema e pergunta em voz alta, três vezes: “*Quem pode mais do que Deus?*” E as filhas e filhos respondem: “*Ninguém!*”

Então todos os presentes rezam um Pai Nosso e fazem o Sinal-da-Cruz. A mãe de santo diz a data da mesa branca (16/11/2008, às 17:00h). As filhas e filhos fazem a limpeza do salão.



Incorporação do índio na Feitura de Jurema, 13 de janeiro de 2008, no Templo de Umbanda Caboclo José de Andrade, Santa Rita/PB
Foto: Acervo pessoal de Cleyton Ferreira.

¹⁷² Domínio Público.

Descrição litúrgica do culto Mesa Branca

No dia 16 de novembro de 2008, como havia sido avisado anteriormente por Mãe Rita Preta, no dia 06 do corrente mês e ano, quando da Jurema de Chão, seria o dia da Mesa Branca. A previsão era para as 17:00h, então cheguei ao terreiro “Caboclo José de Andrade” às 16:50h – quase atrasado para o início dos trabalhos espirituais.

Ao chegar, pude observar que já estava tudo preparado para o ritual litúrgico. Infelizmente não pude acompanhar o processo de organização do espaço. Detive-me então a observar cuidadosamente todos os detalhes anteriores e posteriores a culto. A mãe de santo me informou que havia preparado, um dia antes, uma bacia grande de plástico com ervas sagradas. O “banho dormido”, como Mãe Rita Preta o denomina, serve para as filhas e filhos de santo tomarem um banho de cabeça e, sem secarem-se, colocarem suas batas com saia para as mulheres e calça com camisa de botões para os homens, para que todos possam ir “limpos” para a mesa branca. Ela ressaltou que não é permitida a prática de sexo três dias antes e três dias após o culto da mesa branca. Também deve haver abstinência à bebida alcoólica e tabagismo.



Mesa Branca de Jurema no Templo de Umbanda Caboclo José de Andrade, Santa Rita/PB, na década de 1960 (Mãe Rita Preta, de pé, na extremidade da mesa, entre os(as) filhos(as) de santo)

Foto: Acervo da Ong Encumbe.

Eram 17:05h. Estavam sentados à mesa: 5 mulheres, 3 homens e a mãe de santo. Uma mesa quadrada, com aproximadamente 2,5 metros de comprimento, forrada com uma toalha branca de renda cearense e um tamborete para cada pessoa. Posicionaram-se quatro pessoas de um lado, quatro do outro e a mãe de santo numa das cabeceiras da mesa. Em cima da mesa havia três castiçais com das velas cada, sendo um com três velas. As velas eram brancas. Havia também um vaso com seis flores (rosas) brancas e um copo com duas flores iguais, imersas na água. O terreiro estava bastante iluminado e cheirando a rosas e incenso de mirra. Do lado de fora chovia muito.

Nenhum dos médiuns presentes usava relógio, pulseiras ou brincos – diferentemente de outros cultos, como os da Jurema de chão e Jurema batida.

No início, a mãe pede concentração, que todos fechem os olhos e pensem apenas em Deus. Reclama a ausência de outros filhos, alegando que nem todos gostam da mesa branca. Afirma que gosta muito, devido ao fato de ter vindo do Kardecismo e que nunca abandonaria a mesa branca, pois é ali o lugar certo para doutrinar os espíritos e trazê-los para a luz. Em seguida, o pai pequeno da casa – Pai Cláudio – pega o livro de preces espíritas e começa a ler algumas enquanto Mãe Rita caminha por todos os lados ao redor da mesa. Depois ela coloca sua mão direita nas costas de cada um dos filhos, fazendo preces em voz baixa. Em poucos minutos todos os médiuns estavam incorporados, exceto Mãe Rita Preta. As entidades falavam diversos idiomas, todos ao mesmo tempo. Era praticamente impossível compreender qualquer comunicação.

Estando em transe, os médiuns permaneceram de olhos fechados e com as duas mãos sobre a mesa. Alguns chegaram a receber mais de uma entidade, que alternavam-se nas possessões de forma muito rápida. Essa mudança só era perceptível devido ao timbre de voz dos médiuns.

A mãe de santo informou que se os visitantes quisessem “tomar passes” pelos irmãos incorporados, apenas tirassem os calçados e se aproximassem do pai pequeno da casa. Os visitantes eram eu e uma amiga que me acompanhou. Tiramos os calçados e fomos até Pai Cláudio. O irmão¹⁷³ que estava incorporado no corpo dele segurou em nossos pulsos estalou os nossos dedos, passou rapidamente a mão em nossos braços –

¹⁷³ Nas mesas de jurema, chamam-se às entidades de “irmãos (ãs)”.

primeiro em mim, depois em minha amiga – e depois nas pernas. Então estalou os dedos e fez gesto para que nos virássemos. E assim o fizemos. Ele fez o mesmo em nossas costas, estalou os dedos e nos dispensou.



Cena do documentário “Santa Rita Preta”, onde retrata uma Sessão de jurema de mesa.
Foto: Cleyton Ferreira

Antes de encerrar a sessão, Mãe Rita preta aproximou-se de cada médium e disse-lhes: “Vá para Seara com meu irmão” e colocou a mão direita sobre a mesa, batendo nela suavemente com os dedos. Logo os “irmãos” subiam e, ao acordar do transe, os médiuns ficavam desorientados e pouco suados, visto que não havia esforço físico. A sessão demorou cerca de uma hora e meia, sendo encerrada às 18:35h. Trata-se do menor espaço de tempo a ser realizado num ritual de Jurema registrado por mim. Ao perguntar a Mãe Rita Preta sobre a duração da mesa branca, ela relatou que o tempo é sempre curto e que este era seu culto preferido. No final. Todos rezaram um Pai Nosso e fizeram o Sinal da Santa Cruz. Dispersaram-se aos poucos. Não houve avisos nem foi necessária a limpeza do terreiro, já que tudo estava limpo. Mãe Rita alertou que não admite ninguém fumando no terreiro dela, a não ser os espíritos, nem homens de bermuda ou mulheres com roupas curtas. Também não deixa entrar ninguém com sinais de embriaguez e não aconselha vestir-se de preto nos dias de culto. Dessa forma, encerram-se aqui as descrições etnográficas dos cultos de Jurema na Paraíba.

MOVIMENTO NEGRO DA PARAÍBA

Segundo uma visão a partir do engajamento

Antonio Heliton de Santana

APRESENTAÇÃO

Meu querido Valdir,

Recebi com prazer a sua ligação. Na oportunidade você me solicitou uma síntese da história do Movimento Negro da Paraíba. Logo após a ligação, deparei-me com a seguinte pergunta: Movimento Negro enquanto entidade, como práticas de entidades afins, porém não articuladas, ou ambas? Não disponho de arquivo algum. Não tenho em memória tantas informações quantas o seu mestrado exige, todavia disponho-me a catar o que está no fundo do cérebro. E mais, ainda que o seu pedido fosse antecipado e eu não “free lance”, o arquivo do MN/PB está em litígio, segundo a última informação que tenho a respeito. Seria interessante uma memória coletiva das pretas e dos pretos velhos que participam e participaram do Movimento Negro da Paraíba. Desse modo, a visão seria real. Espero leiam e corrijam o texto.

Uma questão insiste desde o momento em que assumi a tarefa em exercício: Qual o valor científico desta memória solitária? Porém, compromisso é compromisso. Aqui está meu amado afilhado, filho de Iemanjá, o que você me pediu. Espero que lhe seja útil, considerando o prazo para entrega da sua dissertação?

I ETAPA

O MNU - Movimento Negro Unificado, entidade de caráter civil, surgiu em 1978. Como o próprio nome o define, propunha-se, como prioridades, dentre outros objetivos, tomar iniciativas em defesa da causa étnicorracial negra e articular as organizações afins. Porém, considerando-se o contexto histórico - Ditadura Militar de 1964, o MNU extrapolava as questões relativas aos afro-brasileiros.

O meu contato com os gametas, ovo ou MN teve início no final da década de 1970, em João Pessoa – PB.

No início da década de 1980, após um grande encontro (regional ou nacional?) realizado em João Pessoa, cuja kizomba se realizou em Santa Rita, o MN passou a ter visibilidade, em João Pessoa e, em seguida, em Campina Grande.

Paralelamente, mas não adversária ao MN, uma organização eclesial foi implantada na Paraíba: GRUCON - Grupo União e Consciência Negra. Uma representante de São Paulo, a convite de D. José Maria Pires, socializou conosco objetivos e práticas do GRUCON. De início surgiram dois grupos: o Kumbi, em Santa Rita, e o Grupo de Negros de Itabaiana, coordenado por Jairo Umberto Amorim. Posteriormente, o Grupo de Jovens do Jardim Planalto - João Pessoa se identificou com a causa.

II ETAPA

Com o tempo, por razões que desconheço, o MNU passou a ser denominado MN/PB - Movimento Negro de João Pessoa. Por sua vez, os negros engajados na ação pastoral assumiram a denominação APNs -Agentes de Pastoral Negros, pois o GRUCON extrapolava os limites do cristianismo, contudo os APNs – PB nunca se fecharam às Religiões Afrobrasileiras, segundo algumas comprovações: seminários com assessoria de integrante desses credos e do Pe. Heitor Frisotti – especialista no assunto; cordel sobre as expressões de fé de matrizes africanas; visitas a terreiros; ações conjuntas; artigos esclarecedores, no periódico Negra Voz, sobre as religiões de afrobrasileiras; co-fundação e realizações do ERO – Encontro da Religião dos Orixás; participação de Doné Renilda de Oxóssi no vídeo Motumbá Axé, no qual há entrevistas também com o Pe. Heitor Frisotti – especialista em religiões afro-brasileiras, e D. José Maria Pires.

III ETAPA

Tempo, senhor da história. Os APNs passaram a atuar em toda Paraíba: articulação, formação, elaboração de subsídios, contatos com comunidades negras e quilombolas... Além disso, eram articulados em nível regional e nacional, o que não acontecia com o MN/JP, uma vez que a entidade recém mencionada, pelo próprio nome, limitava a sua prática a João Pessoa, porém se articulava com Campina Grande.

IV ETAPA

Das atividades desenvolvidas pelo MN/JP, que contemplavam cultura, formação, articulação e intervenção política, a cultural era a de maior receptividade, com as kizombas no Hotel Globo. Em seguida, a atuação política tornou-se mais incisiva. A Câmara Municipal e a Assembléia Legislativa tornaram-se espaços de denúncias reivindicações.

V ETAPA

Fim de década de 80, e parte de 90. O MN abre asas. As ações, assim como o aumento do campo geográfico e, conseqüentemente, do contingente negro ampliaram-se. Isso resultou da participação dos APNs no MN.

No começo havia dificuldade, resultante da histórica da Igreja ao negro, à escravidão. A convivência cuidou de sanar a ferida, graças ao posicionamento contrário da Igreja Particular da época, sob o pastoreio de D. Zumbi.

Foram muitas as conquistas, algumas das quais: abertura do periódico Negra Voz para uso do MN; criação do Disque-Racismo; estímulo para o MN assumir os encontros em nível de estadual com apoio também dos APNs; inclusão do Ensino da História e da Cultura (africana e brasileira) na rede pública estadual; participação no processo de concepção do Fórum da Diversidade Étnicorracial.

VI

O Movimento Negro Organizado, como se nomeia hoje, ampliou a sua base e, por conseguinte, as suas ações. Além disso, colaborou com nascimento do mencionado fórum, articula-se com instituições não afins, como a UFPB, através de departamentos relacionados à causa. O fato é isso contribui para maior envolvimento da sociedade, ampliação e aprofundamento da questão étnicorracial. Há uma prática mais conseqüente.

O meu afastamento temporário orienta-me que um contato direto com o fórum ou com a direção do mesmo é o caminho melhor para a atualização da prática do MNO.

VII

Neste registro, conforme a minha percepção limitada, porque pessoal, tenho a honra e o prazer saudoso de relacionar quilombolas que tem colaborado com o desenvolvimento do MN na Paraíba, enquanto integrantes da entidade e militantes em suas organizações. É possível que alguns não sejam contemplados, a quem peço desculpas. Todavia, disponibilizo o texto para a inclusão dos demais. Na ocasião, vem-me à memória: João Balula, Paula Frassinete, Vandinho de Carvalho, Tânia Maria, Luiz Zadra, Socorro Pimentel, Santiago, Doné Renilda d'Oxóssi, Solange Cavalcante, Valdeci, Antonio Novaes, Wellington, Vaninha, Bidia, Marlene, Solange Rocha, Margarida Gomes, Mazé, Efu, Arquicelina, Moisés, Jair, Francimar...

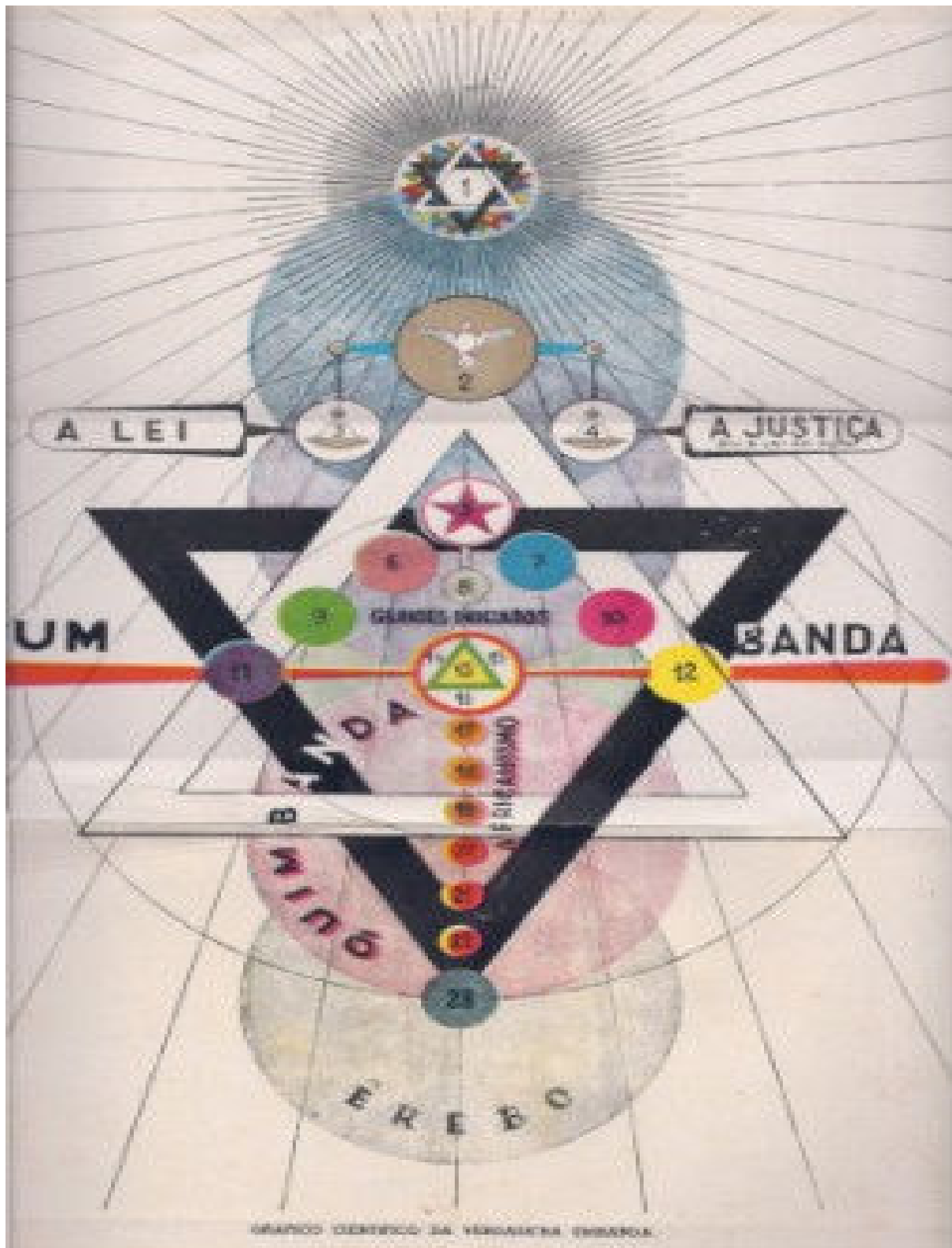
CONCLUSÃO

A história registra que o MN na Paraíba, em qualquer das suas etapas, nos diversos contextos, tem dado a sua colaboração nas perspectivas da revelação da realidade sócio-política-cultural do negro, assim como buscado com firmeza a efetivação dos direitos, quer os definidos oficialmente quer os exigidos pela realidade. Isto se faz de modo evolutivo.

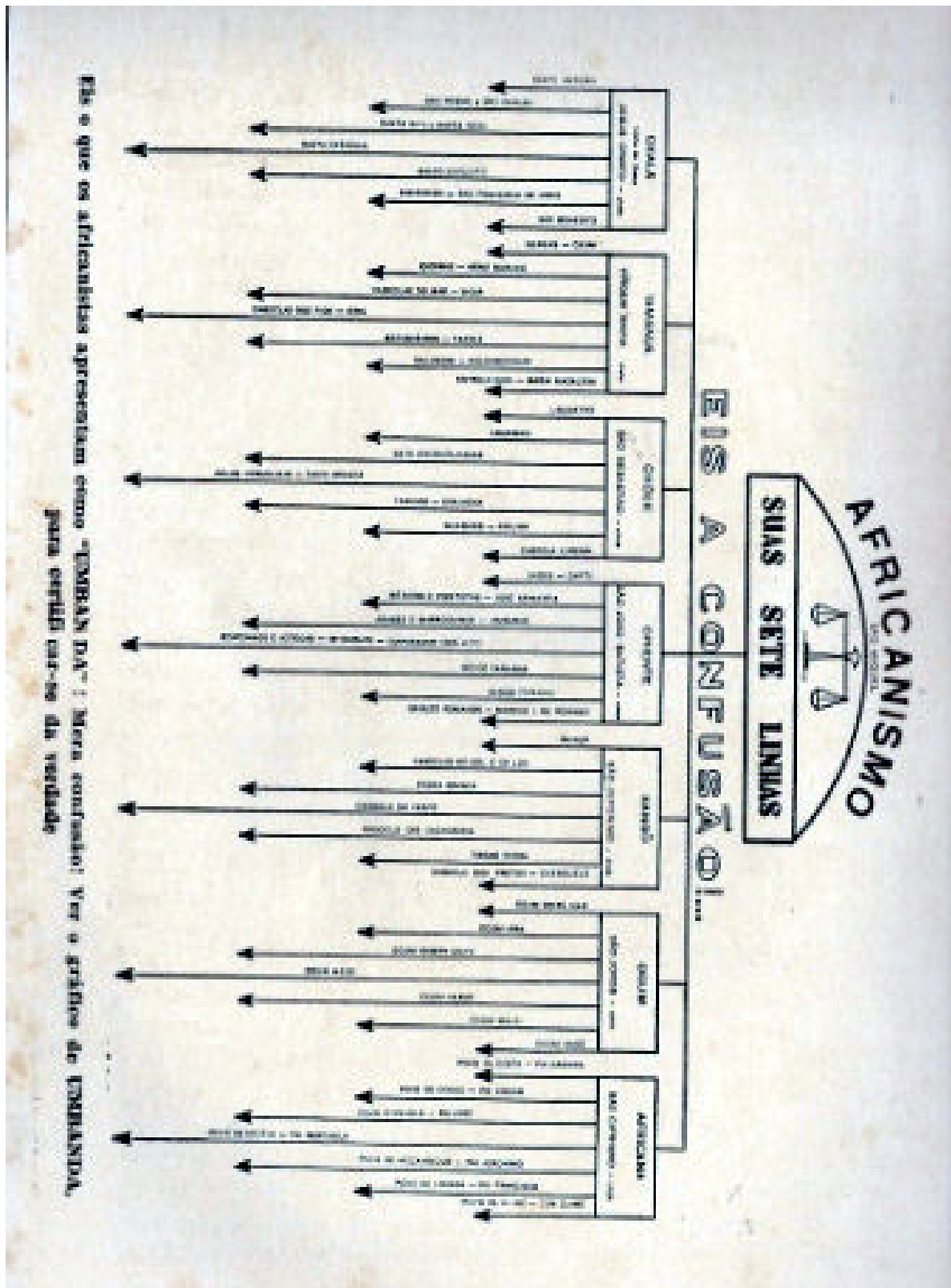
AGRADECIMENTO

A Valdir, pela oportunidade que me suscitou de eu escrever esta memória. Ao MN, que tem sido uma escola para mim e, por isso, no momento, embora distanciado da entidade, acompanho-o como a um mestre, através dos e-mails e da mídia. A ambos, com os quais, estou sempre à disposição para aprender.

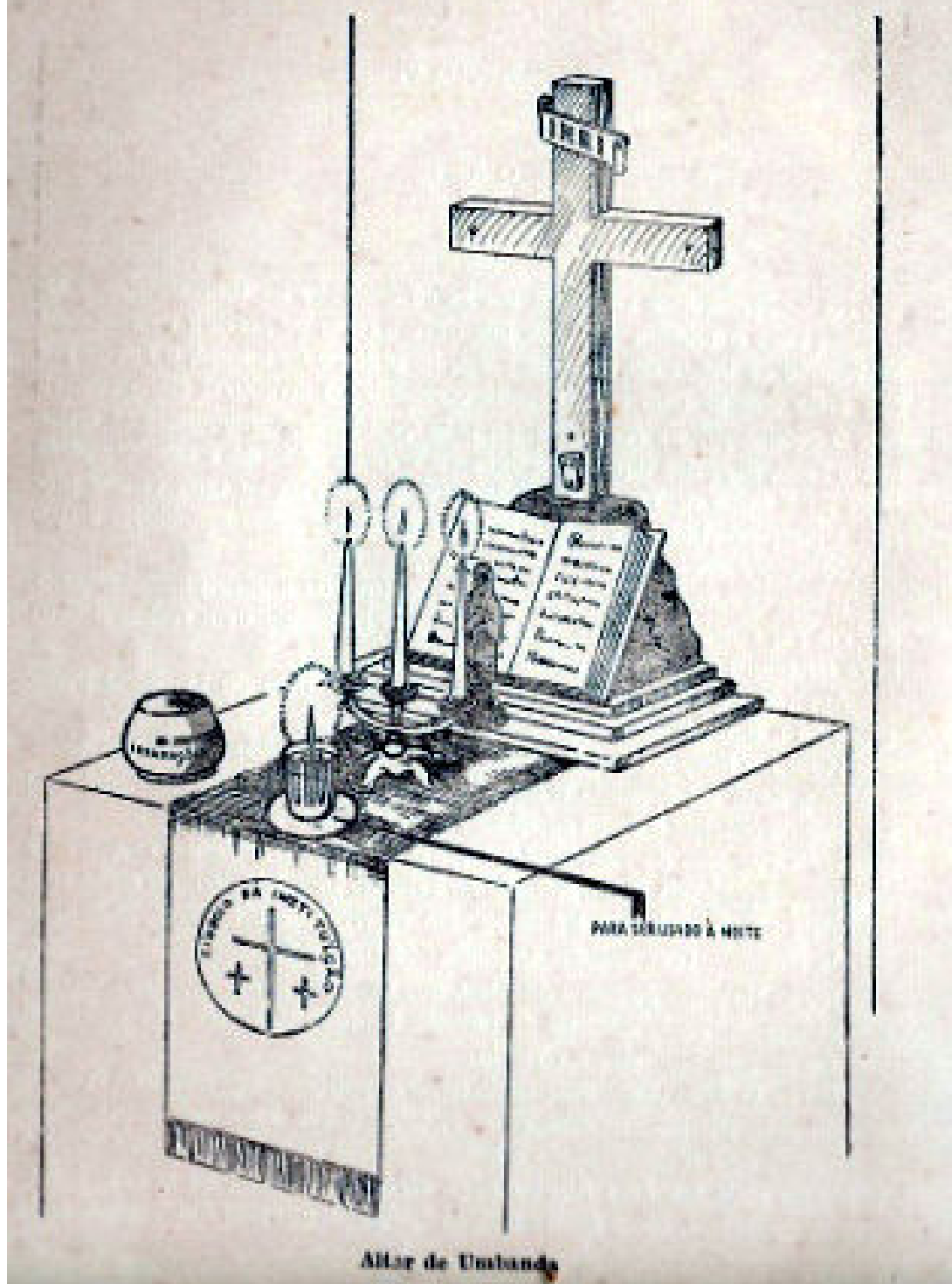
Anexos



Anexo I – Gráfico Científico da “Verdadeira” Umbanda.



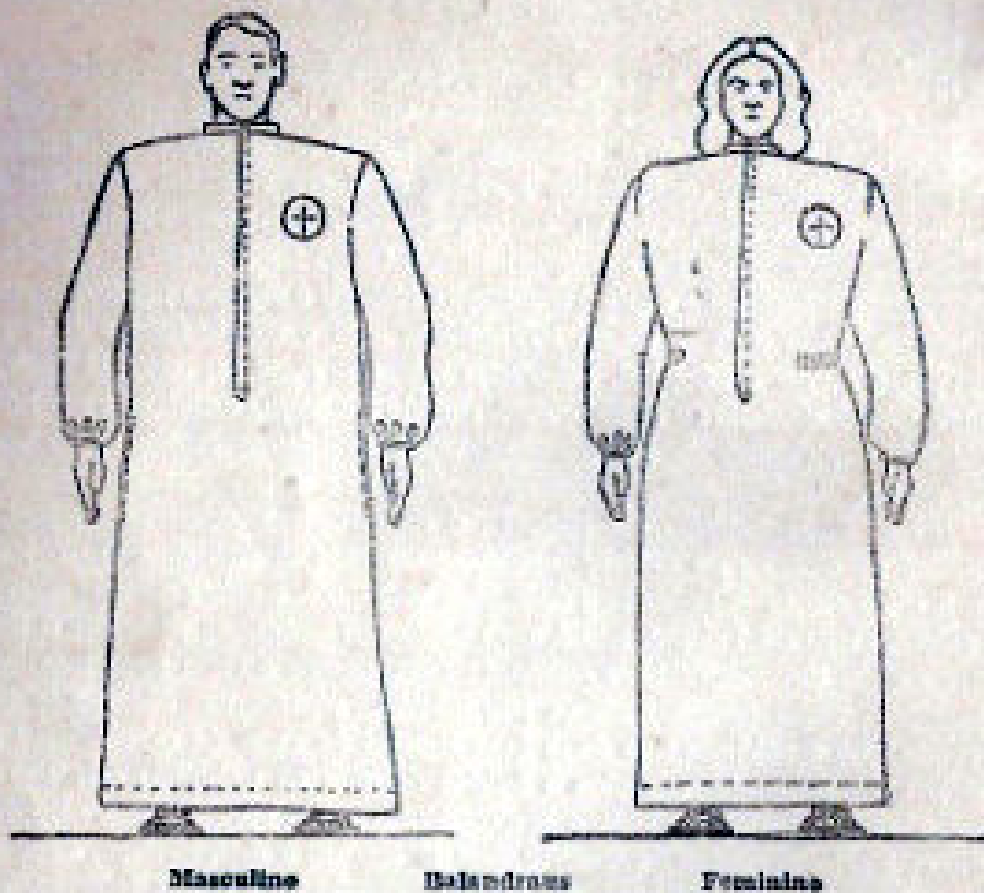
Anexo II – Gráfico das 7 linhas do Africanismo.



Anexo III – Altar de Umbanda



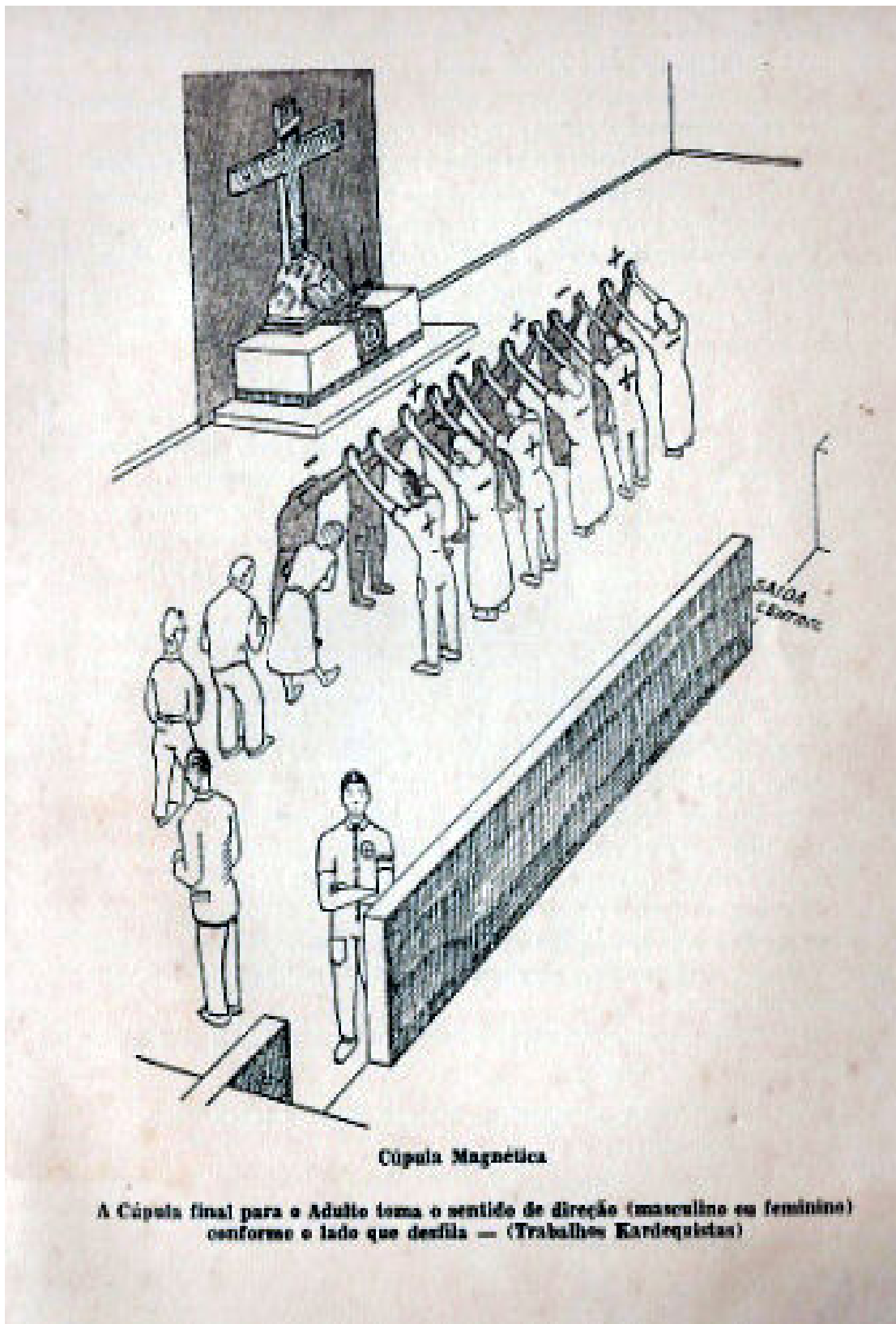
Anexo IV – Traje dos Umbandistas.



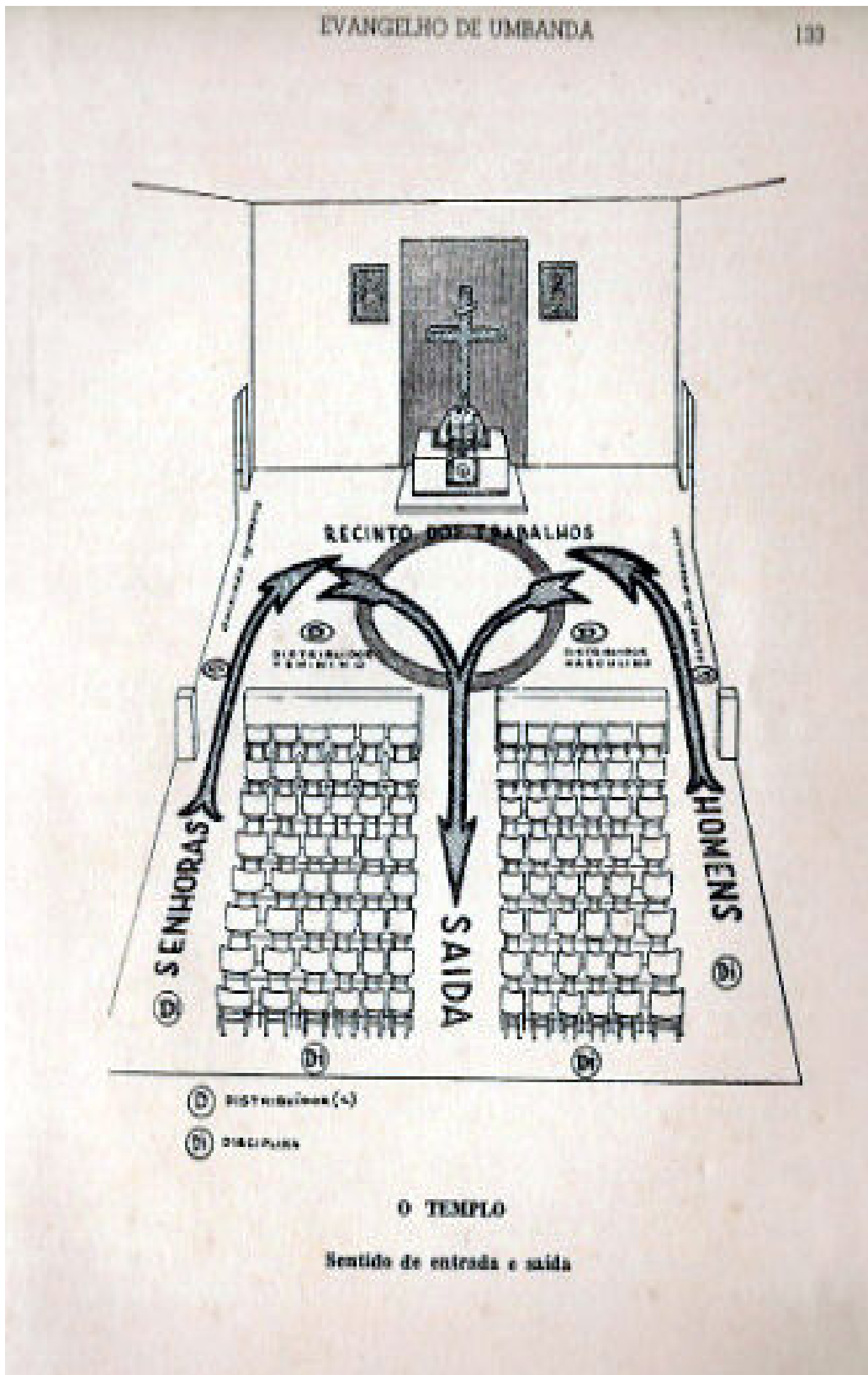
las como principalmente porque trazem elas consigo as vibrações das lides da vida grosseira e profana da matéria. . .

185 — Do mesmo modo, o médium deve estar fisicamente limpo do corpo — sob todos os seus aspectos, toda vez que for exercer tão honroso ministério. Portanto, não deve incorporar entidades, se não se expurgar antes das influências profanas, especialmente de alcova, inclusive suas roupas internas.

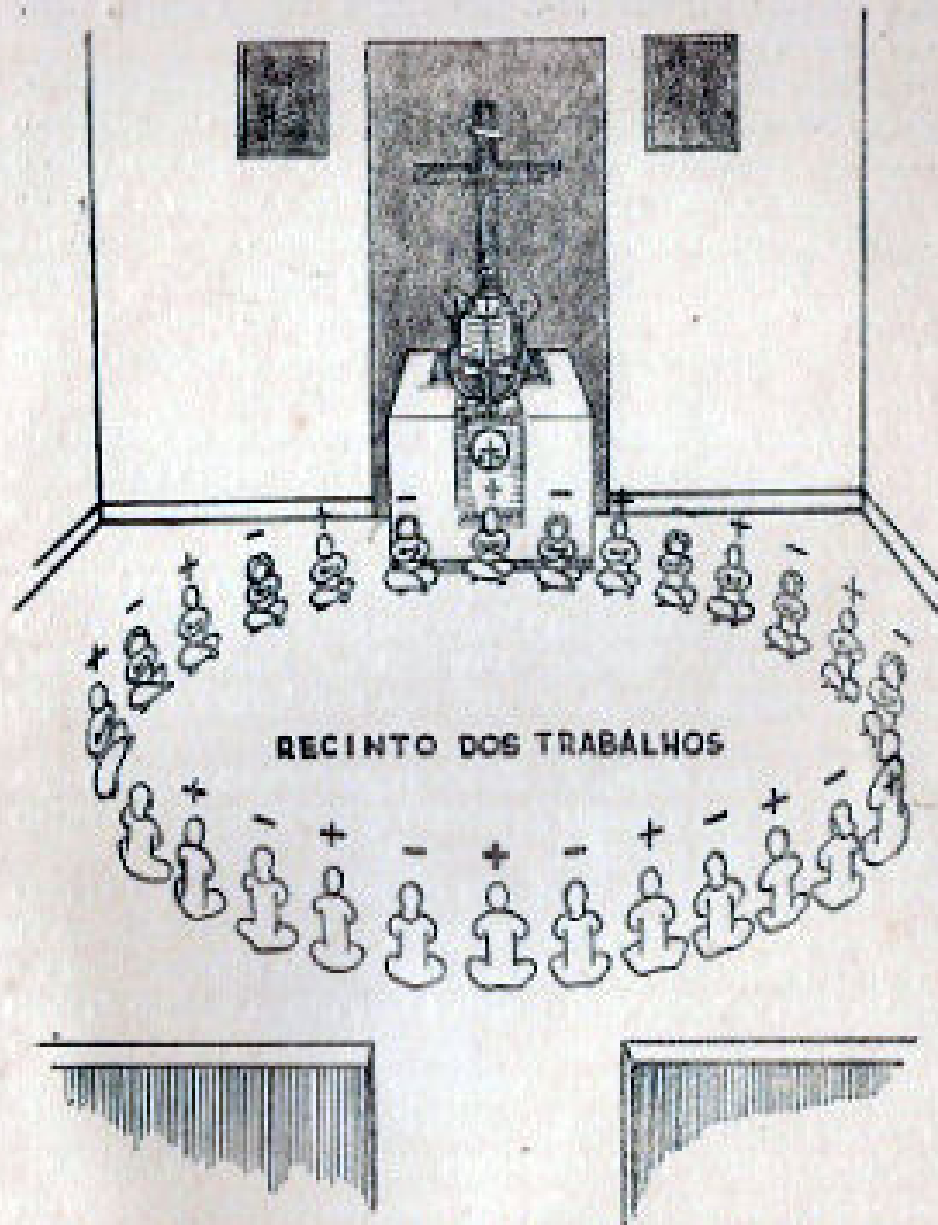
186 — Sob o ponto de vista moral o médium deve notar quão desastrosas são as consequências da violação que praticar no desvirtuamento dos deveres do bom cristão, humilde, honesto, leal, fraterno, paciente, tolerante, misericordioso, cego, surdo e mudo às levandades e bobagens humanas, superior em todos os seus atos, inflexível às seduções mundanas do ódio, vituperança, rancões, ciúme, inveja, traição, injúria, dissensão, orgulho, vaidade,



Anexo VI – Cúpula Magnética para passes nas sessões de Umbanda.



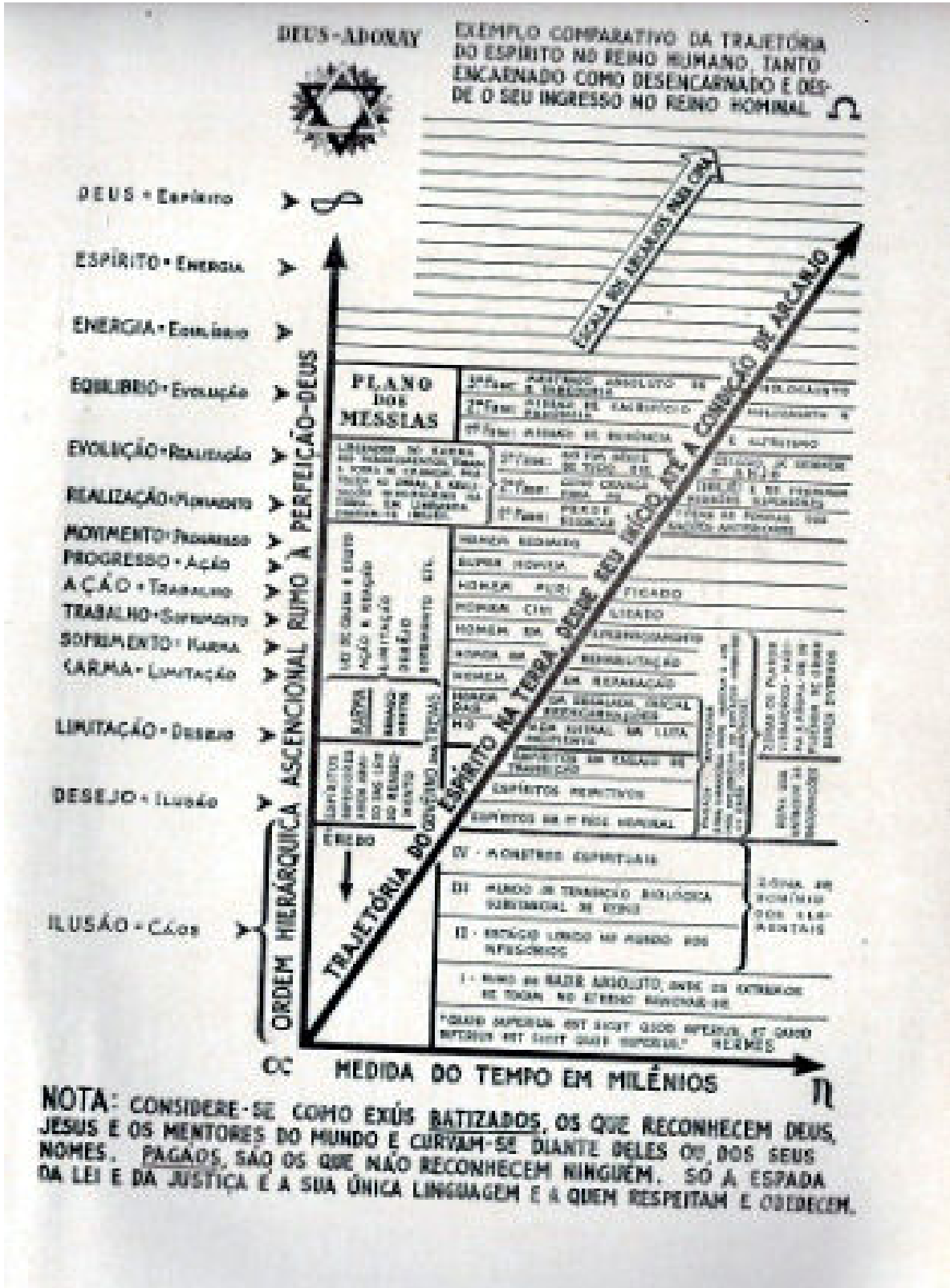
Anexo VII – Disposição do Templo Umbandista.



Formação do Templo nos trabalhos privativos de Expurgo Psíquico

445 — Para acolher esses trabalhos devem ser escolhidos também, — além dos acólitos oficiais auxiliares diretos do Diretor dos Trabalhos Espirituais de Umbanda — irmãos mentalmente capacitados a emprestar pelo correção toda dedicação possível e pontualidade, razão por que fica aqui esclarecido mais uma vez o motivo de serem estes trabalhos realizados em dia

Anexo VIII – Formação do Templo Umbandista para trabalhos.



Anexo IX – Trajetória do espírito na terra, desde a sua formação até a condição de arcanjo.

Glossário de Palavras Afro-Brasileiras:

ABAÇÁ - Templo, tenda, terreiro de Umbanda.

IABACÊ (IABÁ) - Cozinheira que prepara as comidas de Santo, no culto Gegê.

Cozinheira(o) que conhece e prepara as comidas dos Orixás. Cozinheira do culto.

ABADÁ - É o nome dado a uma túnica larga e de mangas compridas, usada nos terreiros pelos homens.

ABÔ - Água contendo ervas maceradas, não cozidas, e sangue de animais sacrificados no terreiro de Candomblé. (na Umbanda não se utiliza sangue nos rituais).

ABRIR A GIRA - Significa o início ou abertura dos trabalhos nos terreiros de Umbanda.

ALDEIA - Povoado de índios. Tratando-se de terreiros, esta palavra quer dizer a moradia dos espíritos de caboclos na Aruanda.

ALGUIDAR - Bacia de barro usada para entregas, ascender velas, depósito de banhos, entrega de comidas e defumação. Vasilha de barro onde se coloca comida votiva.

AMACI (AMASSI) - Batismo na Umbanda. Líquido preparado com o suco de diversas plantas, não cozidas, e que tem muita aplicação na firmeza de cabeça dos médiuns. O principal banho para a o ritual da "lavagem de cabeça". (ritual equivalente a raspagem de cabeça no Candomblé e ao batismo na Igreja Católica).

APARELHO - Médiun. Designa a pessoa que serve de suporte para a “descida” da entidade do médiun.

ARUANDA - Céu, Paraíso, Nirvana ou Firmamento significam a mesma coisa, isto é, a moradia daquele que é Criador de todos os mundos e de todas as coisas. Plano Espiritual Elevado.

ASSENTAMENTO DE ORIXÁ - É o lugar no pegi onde é colocada a representação de Orixá, ou do seu fetiche, ponto riscado, etc. .

AXÉ - Força invisível, mágica e sagrada. É a força mágica do terreiro representada pelo segredo composto de diversos objetos pertencentes as linhas e falanges. Força bendita e divina. Poder que emana dos Orixás.

AXOGUM - Nome dado ao encarregado de sacrificar animais quando não é feito pelo Chefe do Terreiro. Muito comum nos cultos de candomblé nagô

BABÁ - Termo que entra em grande número de palavras, com diferentes significados. No sentido de pai, compõe o nome de diferentes sacerdotes como: Babalorixá - Babajê - Babalaô - Babalossain... Chefe feminino nos templos de umbanda (Mãe de Santo);

BABALAÔ - Guardiã que possui a chave do mistério. Pai-de-Santo. Chefe de terreiro. (baba = pai - laô = completo, tudo = "um pai para tudo"). Títulos de Orixá nos candomblés.

BABALORIXÁ - Chefe masculino de terreiro; Sacerdote de Candomblé; ou de Umbanda (a Umbanda também usa = Babalaô). Denominado popularmente “Pai-de-santo”. Pessoa que dirige todos os trabalhos no Terreiro (administrativo e sacerdotal). Orienta a vida espiritual dos médiuns, filhos de fé e assistência do Terreiro.

BAIXAR - Termo que quer dizer incorporação das Entidades/Orixás nos médiuns. Esse termo designa que toda entidade que vem do Céu (Plano Astral Superior), ou seja, da

Aruanda, baixe das alturas para a Terra.

BALÊ - Casa dos Espíritos mortos (desencarnados).

BARRACÃO - Termo usado pelos leigos para designar o local da prática ritual. Terreiro.

BATER-CABEÇA - Reverenciar. Ritual que quer dizer cumprimentar respeitosamente e humildemente. Abaixar-se aos pés do Congá (altar) ou de uma Entidade tocando com a testa ou cabeça no chão. Representa respeito e humildade.

BOLAR NO SANTO - Início incompleto de transe que ocorre com os médiuns sem preparo ou iniciantes. Animismo.

BOMBO-GIRA - O mesmo que Pomba-Gira. Denominação de Pomba-Gira em Congo. Exu mulher.

BORÍ - Ato cerimonial no qual o filho de santo oferece sua cabeça ao Orixá. Cabeça.

CABAÇA - Vasilha feita do fruto maduro do cabaceiro depois de retirado o miolo.

Utilizado também como moringa de bebida (água) e para fazer cuias de chimarrão..

CAIR NO SANTO - Transe mediúnicos de quem ainda não está preparado para incorporar.

CANZUÁ (CAZUÁ de QUIMBÉ) - Designações no Candomblé para o Terreiro - casa de culto - tenda espiritual - local.

CARREGADO - Pessoa que está com vibrações espirituais maléficas causadoras de sintomas como mal-estar, medo sem causa, etc.

CAVALO - Médiun dos Guias de Umbanda. Pessoa que serve de suporte para os orixás ou entidades.

CENTRO - terreiro, tenda de Umbanda, cazuá.

CONGÁ (Gongá ou Congar) - A palavra gongá é de origem banto, é utilizada no ritual de Umbanda para denominar o "altar sagrado" do Terreiro. Este altar é composto de imagens de santos católicos, caboclos, pretos-velhos e outras.

CURIMBA - Dança do Orixá ou Entidade no meio do Terreiro. Conjunto de instrumentos musicais do terreiro. Os instrumentos que compõe a curimba: atabaques, tambor, agogôs, chocalhos, berimbau, violões, etc. Curimba é a orquestra de um terreiro.

CURIMBAR - Dançar cantando..

DEKÁ- Braclete ritual que o filho-de-santo recebe após sete anos de sua primeira saída da camarinha no Candomblé.

DEMANDA - Desentendimento.

DAR COMIDA AO SANTO - Entrega, agrado, oferecimento de alimentos aos Orixás com o objetivo de receber Axé em troca. (Ver Amalá).

DESCARREGO - O mesmo que descarregar. Despachar restos de vela, pontas de charuto e demais sobras do trabalho da entidade em local adequado.

DESENCARNAR - Ato do espírito da pessoa deixar o corpo – morrer.

DESENVOLVIMENTO - Treino do iniciado nos trabalhos espirituais visando seu aperfeiçoamento mediúnicos e pessoal. Aprendizado dos iniciados para melhoria de sua capacidade mediúnica; com a finalidade de incorporação de entidades..

DESPACHAR - Entregar ao Orixá o que é do Orixá. Despachar também é um termo usado para tudo que é sagrado, seja comida de santo, seja qualquer objeto sacro seja entregue num local adequado a cada Orixá.

DESPACHO - Trabalho entregue para anular um feitiço, desmanchar trabalhos de magia negra.

DIA DE OBRIGAÇÃO - É o dia de sessão quando os médiuns e os consulentes observam certos atos do ritual umbandista e cumprem tudo quanto lhes é determinado pelos Guias.

DILONGA - Prato que representa uma das ferramentas, ou melhor, um dos utensílios de Ogum.

EBAME (EBAMI) - Filha de Santo com mais de 7 anos.

EBÔ - Despacho. Presente para Exu. Oferta que se oferece em encruzilhadas ou em qualquer outro local.

EBÓ - Líquido com vários vegetais não fermentados, sendo preparado para diversos casos: Banhos, banhos para a cabeça, limpeza de ambiente, etc.. Cada ebó tem um preparo diferente para cada situação diferente. Antes de ser usado, é benzido por um Guia.

EBOMIM - Designação do médium feminino quando conta mais de 7 anos desenvolvimento.

EGUNGUN - Materialização de encarnados. Aparição. Evocação de Ancestrais e Espíritos Protetores.

EGUN - Nome genérico dos espíritos dos mortos (desencarnados).

EGUNS - Espíritos desencarnados. Almas.

EKEDI (EQUÉDE) - São as auxiliares femininas das Mães-Pequenas. Ekedis não incorporam, mas tem autoridade sobre as Entidades como uma Mãe Pequena.

ENCRUZA - É o cruzamento dos caminhos, vias férreas, ruas, etc. Habitat de Exu.

ENCRUZAR (CRUZAR) - Ritual umbandista no início de um período ou sessão, consistindo em fazer uma cruz com a pomba na nuca, na palma da mão, na testa do médium e na sola do pé. Isso fecharia o corpo do médium e protegeria, fortificaria sua mediunidade e ajuda também a estabelecer uma ligação mais firme com os Guias Espirituais. No encruzamento dos médiuns é entonado um canto próprio para a ocasião

ENTIDADES - Seres espirituais.

ERÊ - Espírito infantil. Criança.

ESPÍRITOS OBSESSORES - Espíritos com muito pouco ou mesmo nenhum desenvolvimento, são entidades que se apossam das pessoas, fazendo-as sentirem doentes e prejudicando-as em todos os sentidos.

EXÊS - Partes dos animais sacrificados para serem oferecidos aos Orixás.

FALANGE - O mesmo que legião, conjunto de seres espirituais que trabalham dentro de uma mesma corrente (linha). Subdivisão das linhas de umbanda, cada uma com suas funções definidas e dirigidas por um “chefe” – espírito superior. Falange em Umbanda significa a subdivisão de Linhas onde cada falange é composta de um número incalculável de espíritos orientados por um Guia chefe da mesma.

FAZER OSSÊ - Cerimônia semanal, no Candomblé, que consiste no oferecimento de alimento e/ou bebida preferida dos Orixás.

FECHAR A GIRA - Encerrar uma sessão ou uma cerimônia em que tenha havido formação de corrente vibratória. Encerrar os trabalhos no terreiro.

FEITO - É o médium masculino desenvolvido dentro do terreiro.

FEITO DE SANTO - Iniciação do desenvolvimento de um médium.

FEITA(O) NO SANTO - Médium que teve o cerimonial de firmeza de cabeça por haver completado seu desenvolvimento mediúnico.

FILHO(A) DE FÉ - Designação do médium iniciante ou não. Denominação para adeptos da Umbanda.

FILHO OU FILHA DE SANTO - Médium que se submeteu a doutrina e todo ritual.

FIRMAR PONTO - Cantar coletivamente o ponto (cântico) determinado pela entidade que vai dirigir os trabalhos para conseguir uma concentração da corrente espiritual. O Ponto Firmado pode ser apenas cantado como também riscado ou a combinação de ambos. Significa também quando o Guia dá seu ponto cantado e/ou riscado, como prova de identidade.

FUNDAMENTOS - Leis de Umbanda, suas crenças.

GANGA - A palavra Ganga, na realidade "Nganga" palavra de origem Kimbundo significa mágico, feiticeiro ou vidente. Para os Angola-congolenses seria a denominação do chefe supremo, seria o mesmo que Tata ou o Grande Alufá. O nome Ganga denomina os chefes dos antigos terreiros cabindas.

GANZÁ - Instrumento musical.

GIRA - Sessão espírita com cânticos e danças para cultuar as entidades e Orixás. Corrente espiritual. Caminho.

CONGÁ (GONGÁ ou CONGAR) - Altar no qual os Santos católicos são sincretizados com os Orixás africanos. Altar principal de um Terreiro de Umbanda.

GUIA - Colar ritualístico especial para cada entidade, feito com miçangas de cristal e/ou de porcelana, da cor especial do Orixá ou Entidade Espiritual que representa e identifica..

GUIA Pode também significar o próprio Orixá, ou uma entidade espiritual, espírito superior. Alguns são os guias protetores do templo, outros do médium. Geralmente o guia do terreiro incorpora no dirigente espiritual do terreiro.

GUIA DE CABEÇA (GUIA DE FRENTE)- Orixá ou entidade principal do médium, seu protetor. Pai de cabeça.

IJEXÁ - Ritual africano. Os adeptos do Ijexá temem os mortos (eguns) e apressam-se em expulsá-los dos terreiros.

INCORPORAR - Entrar em transe, "receber" a entidade.

IORUBÁS (YORUBÁS) - Negros africanos que falam a linguagem Nagô.

IR PARA A RODA - Uma frase que traduz o desenvolvimento da mediunidade na corrente.

JACUTÁ - Denominação de altar. Casa do santo. No Candomblé é um título dado a Xangô que significa "lutar com as pedras". Esse nome também se refere ao 5º dia da semana Yorubá, no qual Xangô é cultuado.

JUNTÓ (AJUNTÓ) - Conjunto de forças dos Orixás.

JUREMA - Uma das caboclas de Oxossi, chefe de falange. Local onde todos os caboclos ficam espiritualmente. A Jurema é a cidade, o lugar, do mundo espiritual conhecido por Juremá.

JUREMÁ - Na Umbanda os Caboclos vem de Aruanda, no Catimbó eles vem do Juremá.

O Juremá como no nosso mundo real, é composto de aldeias, cidades e estados ou reinados. Nestes estados e cidades moram os encantados, mestres e caboclos.

KANZUÁ (CANZOÁ ou CANZUÁ) - Vem do Kimbundo e significa literalmente cabana (cabaninha). No Brasil quer dizer Terreiro, salão, onde são realizadas as cerimônias, rituais afro-brasileiros, esta denominação é geralmente utilizada em terreiros bantos.

KAÔ - Saudação de Xangô. Salve! Viva!

KARDECISMO - Um dos pontos básicos em que se fundamentam todas as teorias espiritualistas. Decodificação do Espiritismo por Alan Kardec, de onde se origina o nome Kardecismo.

KARMA (CARMA) - Do sânscrito कर्म, transl. Karmam, e em pali, Kamma, "ação". É um termo milenar de uso religioso dentro das doutrinas budista, hinduísta e jainista, adotado posteriormente também pela Teosofia, pelo Espiritismo e por um subgrupo significativo do movimento New Age. A palavra expressa um conjunto de ações dos homens e suas consequências. É a consequência de vidas passadas, as quais dirigem a presente e organizam as futuras encarnações.

KIBANDA ou KIMBANDA - Ver Quimbanda.

KIUMBA (QUIUMBA) - Espírito maléfico e obsessor. Espírito atrasado e sem nenhuma luz. Zombeteiro. Encosto.

LÁGRIMAS DE NOSSA SENHORA - Além do capim e da miçanga, assim também são conhecidas as contas de semente dessa planta para confecção de terços, guias e outros objetos. Bastante comuns nas guias de Pretos e Pretas velhos.

LAVAGEM DE CABEÇA - A lavagem de cabeça é feita derramando-se o Amaci (banho preparado especialmente para essa cerimônia) sobre a cabeça do médium, enquanto se entoa um ponto de caboclo. A confirmação do Guia de Cabeça verifica-se após a lavagem de cabeça, quando o Guia incorpora e risca seu ponto em frente ao Congá.

LEGIÃO - Exercício de seres espirituais, o mesmo que falange. Conjunto de seres espirituais de grande evolução, conjunto de espíritos elementares (exus) em evolução.

LINHA - Faixa de vibração, dentro da corrente vibratória espiritual. Um Orixá também chamado protetor e que é chefe dos seres que vibram e atuam nessa faixa. Conjunto de falanges e que se subdivide uma faixa vibratória. Conjunto de representações (corporal, dança, cores, símbolos) e rituais (comidas, bebidas, dia da semana), etc.; de cada Orixá ou entidade. Conjunto de cerimônias rituais de determinado tipo. Ex. linha de Umbanda, linha branca, etc. União das falanges, sendo que cada um tem seu chefe.

LINHA BRANCA - Linha de Guias que não cruzam com a linha da esquerda.

LINHA CRUZADA - Ritual com influência de duas ou mais procedências. É quando se unem duas ou mais linhas com o fim de tornar mais forte um trabalho no terreiro. Normalmente esse cruzamento se dá com um guia da direita com um da esquerda.

LINHA DAS ALMAS - Corrente vibratória que congrega espíritos evoluídos.

LINHA DE CURA - Ritual que se ocupa mais com a cura física e espiritual do adepto.

LINHA DO ORIENTE - Congrega espíritos que viveram em povos do Oriente.

LÓ - Em Yorubá significa partir. Neste caso partir tem o sentido de desincorporar, ir para o além, se referindo mesmo a "cantar pra subir", o ato de o Orixá ou Entidade subirem.

MACAIA - Folhas sagradas. Local das matas onde se reúnem os terreiros.

MACAIO - Coisa ruim e sem nenhum valor.

MACUMBA - Termo antigo que se denominava aos cultos dos escravos nas senzalas. Candomblé, depois esse termo passou a ser vulgar e passou a nomear rituais de magia como o feitiço ou culto de feiticeiros. Antigo instrumento musical usado outrora nos terreiros afro-brasileiros. Nome (pejorativo) com que os leigos denominam “despacho” de rua e os rituais de Umbanda, Quimbanda e demais cultos afro-brasileiros.

MADRINHA - O mesmo que Mãe de Santo, Babá.

MÃE de SANTO - Médiun feminino chefe ou dirigente de terreiro, Madrinha, Babá.

MÃE PEQUENA - Médiun feminina desenvolvida e que substitui a Mãe de Santo.

Auxiliar das iniciadas (iaôs) durante o seu desenvolvimento mediúnico.

MALEME (MALEIME ou MALEMBE) - Pedido de socorro, de clemência, de auxílio ou ajuda, de misericórdia. Podem vir em forma de cânticos ou preces pedindo perdão. Pedido de perdão.

MANDINGA - Feitiço, encantamento, também praga rogada em voz alta.

MANIFESTAÇÃO - Quando o corpo do médiun é tomado por um Guia. Conhecido também como transe mediúnico, incorporação.

MARACÁ - Do tupi mbaraká - chocalho usado em solenidades.

MARAFÁ (MARAFÓ) - Aguardente, cachaça. Bebida de Exú.

MATÉRIA - Corpo, parte material do homem, a mais afastada da pureza espiritual.

MAU OLHADO - Quebranto, feitiço. Doença ou mal estar causado por um olhar mau, invejado.

MÉDIUM - Pessoa que tem a Faculdade Especial de servir de intermediário entre o mundo físico e espiritual. Termo do Espiritismo, adotado pela Umbanda.

MESA BRANCA - Trabalhos no terreiro quando há incorporação apenas de médicos e enfermeiras.

MIRONGA - Feitiço, segredo, feitiço feito pelos Espíritos Nagôs. Mistério.

MISTIFICAÇÃO - É o mais importante dos casos do falso espiritismo, pois constitui um recurso muito empregado por falsos médiuns, ou pessoas de má fé, com a vã finalidade de auferirem vantagens pecuniárias e aumentarem sua fama e sua vaidade.

NAGÔ - Nome dado aos escravos originários do Sudão, na África. Considera-se Nagô como a religião do antigo reino de Yorubá..

OBATALÁ - Céu. Abóbada celeste. Deus

OBÍ - Fruto de uma palmeira africana (*Cola acuminata*, Schott. & Endl. – STERCULIACEAE) aclimatada no Brasil. Usada no Candomblé e na Umbanda, onde serve de oferenda para os Orixás e é usado nas práticas divinatórias, cortado em pedaços.

OBRIGAÇÕES - Festas em homenagem aos Guias ou Orixás. São também as determinações feitas aos médiuns ou consulentes pelos Guias com o objetivo de auxílio ou como parte de um ritual do desenvolvimento mediúnico.

OBSEDIAR - Perseguir. Ação pela qual os espíritos perturbados que prejudicam as pessoas levando a situações econômicas difíceis, loucura, etc.

OBSESSOR - Espírito perturbador ou zombeteiro (quiumba) que prejudica as pessoas.

ODÉ - Oxossi. Oxossi mais velho.

ODÔ, IÁ - Saudação de Iemanjá

OFÃ - Médium responsável pela colheita e seleção das ervas nos rituais.

OGÃ - Auxiliar nas sessões do terreiro. Ogã pode ser um protetor de Terreiro ou como um Chefe das Curimbas. Ambos tem o mesmo grau hierárquico. Na Umbanda, os Ogãs são naturalmente e normalmente os tocadores de atabaques.

OIÁ - Outro nome conhecido por Iansã

OKÊ - Saudação aos Caboclos. Diz-se assim : Okê Caboclo! Okê Oxossi.

OLORUM - Deus Supremo. Entidade suprema, força maior, que está acima de todos os Orixás (Zambi).

ORI - Cabeça.

ORIXÁ - Divindades africanas que representam as forças do Universo Infinito. Espírito puro. Santo.

ORIXÁ DE CABEÇA - Orixá principal do médium.

ORIXÁ DE FRENTE - O mesmo que orixá de cabeça.

OTÁ - pedra ritual, elemento e objeto sagrado e secreto do culto.

PADÊ - Despacho para Exú no início das sessões ou festas, constando alimentos, bebidas, velas, flores e outras oferendas, a fim de que os mesmos afastem as perturbações nas cerimônias.

PADRINHO - pai-de-santo, Chefe de Terreiro.

PAI-DE-SANTO - Zelador do Santo, Chefe de Gira, Chefe de Mesa, Chefe do Terreiro. Médium e conhecedor perfeito de todos os detalhes para o bom andamento de uma sessão.

PARAMENTO(s) - Roupas e objetos utilizados em cerimônias do ritual religioso.

PEJI - altar, congara.

PEMBA - Espécie de giz em forma cônico-arredondada, em diversas cores, como sejam : branco, vermelho, amarelo, rosa, roxo, azul, marrom, verde e preto, servindo para riscar pontos e outras determinações ordenadas pelos Guias, sendo que conforme a cor trabalhada com pomba, pode se identificar a Linha a que pertence a Entidade, ou a Linha que trabalhará naquele ponto. Pedra de giz usada para traçar desenhos mágico-religiosos e de caráter invocatório, frequentemente empregados nos ritos de Umbanda.

PIPOCA - comida de Omulu/Obaluaê. Grão de milho arrebetado na areia quente para ser utilizado em descarrego. Descarrego de Pipoca.

PONTOS CANTADOS (MANTRAS DE UMBANDA) - Letra e melodia de cântico sagrado, diferente para cada entidade. É uma prece evocativa cantada que tem por finalidade atrair as entidades espirituais, homenageá-las. Quando chegam e despedi-las quando devem partir. Assim os pontos podem ser apenas de louvor ou cantados com finalidades rituais durante determinadas cerimônias. Os pontos cantados na Umbanda são preces e a invocação das falanges e Linhas, chamando-as ao convívio das reuniões e no auxílio dos que buscam caridade. Assim, como toda a religião tem seus cânticos, a

Umbanda usa seus pontos cantados, dos quais, não se deve abusar. Esses hinos representam e atraem forças das Falanges, para trabalhos de descarrego e desenvolvimento mediúnico. Pontos cantados não devem ser deturpados, ou modificados, para que sua força

não se altere, uma vez alterado o efeito não será o mesmo, podendo até ser prejudicial.

PONTOS RISCADOS - Desenho formado por um conjunto de sinais cabalísticos, que riscado com pomba ajuda a chamar a entidade ao mundo terreno. Quando riscado pelo médium incorporado identifica a entidade. São identificação dos Guias. Cada Guia e cada Orixá tem seu ponto riscado. Os pontos são riscados com pomba. Mas o ponto não se resume apenas a identificação de um guia, linha, falange ou Orixá; ele pode fechar o corpo de um médium, pois a escrita sagrada se utiliza de magia para que qualquer espírito perturbado não se aproxime.

PRECEITO - Determinação. Prescrição feita para ser cumprida pelos fiéis.

PUXAR O PONTO - Iniciar um cântico. É geralmente feito por um Ogã.

QUIMBANDA - Linha de esquerda que com a Umbanda forma o equilíbrio. Linha espiritual na qual trabalham os Exus e Pomba-giras. clique e saiba mais.

QUIUMBA - Espírito atrasadíssimo, obsessor e perturbador. Zombeteiro. São ainda mistificadores, fazendo-se passar por espíritos mais elevados. Chamados também “rabos de encruza”.

QUIZILA (QUEZILA ou QUEZÍLIA) - Tabu, implicância, interdição, indisposição em relação a algo ou alguém, conjunto de proibições. Aversão, antipatia, repugnância, alergia a alguma coisa.

RECEBER O SANTO - Incorporar. Entrar em estado de transe com o Guia ou Orixá

RISCAR PONTO - Fazer desenhos de sinais cabalísticos que representam determinadas entidades espirituais e que possuem poderes de chamamento das mesmas ou lhe servem de identificação.

ROÇA - Terreiro, centro.

RONKÓ - Quarto onde estão os assentamentos dos Orixás.

SACUDIMENTO - Ato de realizar limpeza, lavagem e varredura do terreiro e/ou seus filhos. Descarrego.

SAÍDA de YAÔ - Cerimônia de iniciação do filho-de-santo no Candomblé ou no culto Omolokô.

SAL (GROSSO) - Empregado sob diversas modalidades nos Terreiros, principalmente como elemento em banho fixador de determinada energia. Também empregado como elemento para descarrego do local quando colocado com um copo de água atrás da porta, absorvendo assim as energias que por ali passam. É erroneamente empregado como banho de descarrego, para tal deve-se utilizar apenas as ervas do Pai-de-cabeça do usuário deste.

SALUBÁ (SALUBÃ) - Saudação de Nanã

SARAVÁ - Saudação umbandista que corresponde a Salve! Viva!

SEREIA DO MAR - Janáina, princesa d'água. Pode representar também como Yemanjá dentro de um contexto.

SINCRETISMO - Fusão de diferentes cultos ou doutrinas religiosas, com reinterpretação de seus elementos. Fenômeno de identificação/coligação dos Orixás com os Santos Católicos.

TRONQUEIRA - Local destinado para ser feita a segurança primeira do terreiro, localiza-se de frente para a rua, do lado esquerdo de quem entra.

UMBANDA (AUMBANDAN) - Manifestação do Espírito para a caridade. Religião brasileira fundada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas em 1908. Definição no dicionário Michaelis: "sf. (quimbundo umbanda) 1 Folc. Primeiramente designava o chefe das macumbas cariocas, mas passou a designar a própria cerimônia. É culto religioso e mágico e atualmente até sincretizado com o catolicismo romano e o espiritismo. 2 Magia branca praticada com finalidade construtiva, cura, orientação moral dos transviados etc. 3 Cerimônia religiosa. 4 O mesmo que quimbanda". 5 Outra definição interessante encontra-se na origem da palavra Umbanda no alfabeto Adâmico; no qual: Aum = "Divindade Suprema" + Ban = "conjunto ou sistema" + Dan = "regra ou lei", formando: "CONJUNTO DAS LEIS DIVINAS".

UMBANDISTA - Praticante, crente, seguidor da Umbanda.

VIRAR NO SANTO - Entrar em transe. Incorporar.

VODUN (VOODOO, VODU ou VUDU) - Também conhecido por "Sèvis Gine" ou "Serviço Africano", é uma religião originada na África Ocidental que se tornou conhecida no Novo Mundo através dos escravos vindos da África. O Vodun da África Ocidental é a forma original da religião que se desdobrou no Vodou Haitiano, Voodoo da Louisiana e Candomblé Jeje no Brasil. Na Quimbanda é conhecida e trabalhada pelos Exús, principalmente os [Caveiras](#).

XANGÔ (SHANGO ou SANGO, na origem Yorubá) - Orixá da justiça. é sincretizado com São Jerônimo, São Pedro, São João Batista, cujo poder se manifesta na pedreira. Seu símbolo é o machado de duas faces; significando que o machado tanto protege seus filhos das injustiças como os pune quando as cometem, bem como a estrela de 6 pontas cujo símbolo é em si o poder equilibrador do universo.

YALAORIXÁ (IALORIXÁ) - Mãe de Santo.

YAÔ (IAÔ) - Médiun feminino no primeiro grau de desenvolvimento do Terreiro.

YANSÃ (YANSAN, IANSÃ ou INHAÇÃ) - Santa Bárbara. Senhora dos ventos, raios e tempestades. No Candomblé, onde também é chamada de Oyá, é representada com um alfange e uma cauda de animal nas mãos, e com um chifre de búfalo na cintura.

YEMANJÁ (IEMANJÁ) - Orixá sincretizada com Maria mãe de Jesus. Senhora da calunga grande (mar). Mãe das Águas. Nossa Senhora dos Navegantes. Nsa. Sra da Glória.

ZAMBI (NZAMBI) - O Deus supremo na Umbanda. O Criador nos candomblés de Nação Angola, equivalente à Olorun do Candomblé Ketu. Zambi é o princípio e o fim de tudo