

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

FRANCISCO FERREIRA DA SILVA

**UM OLHAR PEDAGÓGICO SOBRE O CUIDAR DO HUMANO NO CONTEXTO
UMBANDISTA**

João Pessoa- PB
2009

FRANCISCO FERREIRA DA SILVA

**UM OLHAR PEDAGÓGICO SOBRE O CUIDAR DO HUMANO NO CONTEXTO
UMBANDISTA**

Dissertação apresentada ao curso de
Mestrado em Ciências das Religiões como
requisito para a obtenção do título de mestre
em Ciências das Religiões.

Orientador: Prof. Dr. José Antônio Novaes da Silva

João Pessoa- PB
2009

FRANCISCO FERREIRA DA SILVA

**UM OLHAR PEDAGÓGICO SOBRE O CUIDAR DO HUMANO NO CONTEXTO
UMBANDISTA**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado
em Ciências das Religiões como requisito
para a obtenção do título de mestre.

Aprovada em/...../.....

BANCA EXAMINADORA

Profº Dr. José Antônio Novaes da Silva
(Orientador)
Universidade Federal da Paraíba

Profª Drª Ana Maria Coutinho de Sales
(Examinadora)
Universidade Federal da Paraíba

Profº Dr. Valdeci Chagas
(Examinador)
Universidade Estadual da Paraíba

Profª Drª Mirian de Albuquerque Aquino
(Suplente/Examinadora)
Universidade Federal da Paraíba

Dedico este trabalho:

À minha família: minhas mães, Aída (Genitora), Teodora (Mãe-avó), Neves Aguiar (Tia-Mãe) e aos meus irmãos e irmãs.

A minha esposa e nossa filhinha.

Aos pais e mães-de-santo que me abriram as portas e os caminhos dos seus templos para que essa pesquisa acontecesse.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, pela força e coragem para cumprir mais essa etapa acadêmica de minha existência.

Ao Profº Dr. José Antônio Novaes da Silva, Orientador, pela paciência e compreensão para com as minhas limitações no transcorrer da construção desse trabalho principalmente no campo metodológico, mas que devido a sua experiência e competência intelectual, conseguiu orientar-me com firmeza na pesquisa e reflexões.

Aos Professores: Dr. Severino Celestino da Silva, Dr. Lusival Antônio Barcellos, Drª Ana Coutinho e ao Grupo de Pesquisa Kuaba Atagbá pelas marcantes presenças no meu intelecto e na minha alma enquanto partilhávamos nas aulas e encontros de pesquisa tantos conhecimentos ministrados no nosso Mestrado em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba.

RESUMO

Esta dissertação buscou analisar a umbanda dando ênfase a forma como os (as) sacerdotes e sacerdotisas entrevistados adentraram a esta religião, bem como visou estudar o processo pedagógico, empregado na preparação de novos (as) adeptos (as). Um ponto também estudado foi como os diferentes terreiros relacionam-se entre si e também com as federações. Tendo-se por base uma metodologia qualitativa nos aproximamos dos saberes e símbolos que compõem o universo umbandista. Os templos estudados localizam-se na periferia da cidade de João Pessoa e seus líderes espirituais alçaram, por meio da religião, um status social, junto a sua comunidade que, provavelmente não teriam, caso não tivessem o suporte da religião. Os pais e mães de santo entrevistados (as) não nasceram umbandistas, mas se deslocaram de um determinado credo religioso para o universo umbandista. É importante salientarmos que este trânsito religioso deu-se pela dor, ou seja, a entrada do novo culto em suas vidas deu-se por motivo de doença. Da fala dos (as) entrevistados observa-se uma religião que se constrói no contado diários com os guias e mestres. O conhecimento e as novas experiências não são buscados nos livros, mas na constante prática da caridade. No que tange a preparação dos (as) novos (as) adeptos (as) observa-se a utilização da tradição oral, por meio da qual o (a) iniciado (a) irá aprender a decodificar o universo simbólico ao dialogar com os (as) mais velhos (as). No que se refere às interações entre os terreiros observa-se uma grande desunião, o que dificulta a organização política umbandista ao redor de uma bandeira e da própria religião. Esta divergência aflora, também, por meio das diferentes federações que foram surgindo ao longo do tempo. Diferentemente do Rio de Janeiro e São Paulo, dois dos primeiros centros umbandistas do Brasil, a primeira federação paraibana surge apenas nos anos de 1960 sob a proteção da lei de liberação dos cultos afro-brasileiros no estado.

Palavras-Chave: Práticas religiosas, aprendizagem e cotidiano, cultural e o cuidar na saúde (espiritual e física).

ABSTRACT

This dissertation has as objective to analyze umbanda focusing on the manner by which the priests and the priestesses, who were interviewed, started to follow this religion, as well as, this work aims to study the pedagogic process applied in the new followers' preparation. Another subject studied was how the different backyards establish a relationship with each other and with the federations. Based on a qualitative methodology, I approached the knowledge and symbols that compose the universe of umbanda. The temples which were studied are located in the periphery of João Pessoa city and their spiritual leaders raised, through the religion, a social status at their community that, they would not probably have, in the case of not having the support of the religion. The saint's fathers and saint's mothers who were interviewed were not born umbandistas, but they moved from a certain religious credo to the universe of umbanda. It is important to point out that this religious traffic occurred because of pain, in other words, the entrance of the new cult in their lives occurred by reasons of disease. From the interviewees' speech, it can be observed that it is a religion that is built in the daily contact with the guides and masters. The knowledge and the new experiences are not looked for in the books, but in the constant practice of the charity. In relation to new followers' preparation, the use of the oral tradition is observed, by means of which the beginner will learn how to decode the symbolic universe when dialoguing with the oldest. Regarding the interactions among the backyards, a great disunion is observed, what represents a difficulty to the political organization of umbanda in relation to a flag and the own religion. This divergence also appears because of the different federations that have appeared along the time. Differently from Rio de Janeiro and São Paulo, two of the first Brazilian centers of umbanda, the first federation of Paraíba just appeared during the 1960's under the protection of the law of liberation of the Afro-Brazilian cults in the state.

Keywords: Religious practices, learning and daily life, cultural and taking care in the health (spiritual and physics).

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1- Festa de Iemanjá em 08 de dezembro de 2008.....	10
IMAGEM 2- Iemanjá a rainha do mar	12
IMAGEM 3 João Agripino - Governador do estado da Paraíba de 1966 a 1971.....	24
IMAGEM 4 Ponto riscado de Pomba gira	25
IMAGEM 5 Zélio de Moraes	26
IMAGEM 6 Pintura mediúnica, realizada pelo médium vidente Jurandy em 1949, retratando o Caboclo das Sete Encruzilhadas	28
IMAGEM 7 Carimbo comemorativo alusivo ao centenário da primeira casa espírita aberta no Brasil	30
IMAGEM 8 Templo umbandista invadido e depredado	33
IMAGEM 9 Índios, caboclos e ciganas. Entidades que são cultuadas nas sessões umbandistas	37
IMAGEM 10 Pontos riscados simbolizando as sete linhas da umbanda	41
IMAGEM 11 Boiadeiro com seus adereços	43
IMAGEM 12 Preto velho com seu cachimbo	43
IMAGEM 13 Imagem 13 Exu abrindo uma gira.....	45
IMAGEM 14 Letreiro na entrada do Templo do Sacerdote 1	46
IMAGEM 15 Mãe Joana de Oya.....	67

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	08
1.1 Aproximação com o objeto de estudo	10
1.2 Aspectos que justificam a pesquisa	13
1.3 Objetivos da pesquisa.....	14
1.4 Procedimento metodológico.....	16
1.5 Instrumentos de coleta de dados	18
1.5.1 sistematização dos dados	19
1.5.2 percurso metodológico da análise dos dados.....	20
 2 CONSIDERAÇÕES SOBRE A UMBANDA	 22
2.1 Panorama histórico	23
2.2 As tensões do nascimento da umbanda	25
2.3 O pioneirismo de Zélio de Moraes	26
2.4 O espiritismo e o mundo católico	29
2.5 A intolerância gerando preconceito e discriminação	32
2.6 A narrativa umbandista.....	36
2.7 A especificidade da umbanda	37
2.8 O lugar da possessão	44
 3 DIALOGANDO COM OS NOSSOS PROTAGONISTAS.....	 46
3.1 Adentrando o templo umbandista	46
3.2 Trânsito religioso	51
3.3 Um trânsito movido pela dor.....	53
3.4 A permanência no universo umbandista e a prática da caridade.....	57
 4. PROCESSOS ENSINO/APRENDIZAGEM NA UMBANDA	 60
 5 AS FEDERAÇÕES E O CONVÍVIO COM OUTROS TERREIROS.....	 81
 REFERÊNCIAS	 87

1 INTRODUÇÃO

**Admira-me essa gira
 Esse corpo teu suar
 Esse santo assim chegar
 Louvar, louvar e louvar.
 E pra vida cantar, cantar
 Eparê, Axé, Saravá
 Deus de todos os Orixás.
 Admira-me a tua fé
 Assim marcar o teu jeito de louvar
 Entre um toque, dança e reza
 Toda a vida que se preza
 Faz o terreiro girar.
 Gira a vida, pulsa a fé.
 Seja homem ou mulher
 O sagrado vai falar
 Vai dizer ao natural
 O que é sobrenatural.
 Da natureza vai brotar
 Terra, fogo, água e ar.
 Em tudo vai manifestar
 A beleza que é a vida
 A riqueza da Umbanda.**

(Francisco Ferreira)

Desde a infância minha aproximação com as questões espirituais fora direcionadas para a religião católica conforme a educação recebida da minha avó materna.

Católica praticante, ela sempre procurou cuidar da minha formação religiosa conforme sua crença e prática dentro da igreja. Eu fora o único neto que minha mãe (filha dela) confiara aos seus cuidados e da minha tia, desde os meus dois anos de idade.

Fiz primeira comunhão, freqüentava as missas semanais e sempre na hora de dormir rezava a oração do “santo anjo” e adormecia escutando as canções (hinos) que ela conhecia e cantava na igreja. Em outros momentos, ouvia da minha avó as histórias sobre minha mãe que eu não cheguei a conviver por muito tempo, pois ela veio a falecer quando eu ainda estava com quatro anos de idade.

Dizia a minha avó, que minha mãe desde pequena tinha um comportamento um tanto quanto diferenciado dos seus outros irmãos. Sempre fora muito obediente, mas, tinha determinados comportamentos estranhos para a sua idade. Vez por outra, contava sonhos estranhos, conversava sozinha e via pessoas que há muito tempo já haviam morrido.

Como essas coisas não cessaram e ela adentrou a adolescência e a fase adulta com tudo isso se repetindo, veio a constatação de que minha mãe era médium. Já na fase adulta e depois de casada, foi levada a freqüentar sessões espíritas sempre a contragosto do meu pai que não dava a mínima crença a isto e até ridicularizava.

Entretanto, ela não se adaptou nas sessões espíritas, e vez por outra era envolvida por entidades que davam o recado dizendo que ela não era para freqüentar nenhum centro espírita e sim trabalhar com sua mediunidade em casa, pois eles iriam ensinar tudo que fosse preciso para ela aprender a cuidar do seu dom e das pessoas que a procurassem pedindo ajuda.

Dizia a minha avó que, minha mãe tinha uma mediunidade muito forte, porque além dela incorporar as entidades, ela via e ouvia as mesmas. Segundo minha avó, ela ajudava muita gente que a procurava em sua residência a procura de ajuda espiritual, mas também, sofreu muito para cumprir essa missão.

De tanto ouvir falar dessas histórias sobre as práticas religiosas da minha mãe, comecei a me familiarizar com esse tipo de espiritualidade.

Já com quinze anos de idade e com minha avó acometida de um câncer no estômago, desenganada pelos médicos, fomos convidados por uma amiga de trabalho da minha tia a freqüentar um centro espírita. A partir desse fato da doença da minha avó, começamos a freqüentar e assistir palestras públicas e sessões mediúnicas em busca da cura para o problema da minha avó.

E sempre que nós levávamos minha avó para as sessões de consultas espirituais ela dizia: - Se fosse ao tempo da sua mãe meu filho, eu já tava curada! – O espírito que trabalhavam com ela em casa, cuidava da gente bem direitinha.

Era esse cuidar todo especial que minha mãe tinha com os que a procuravam para se consultar segundo relatos de minha avó que me faz hoje procurar de forma acadêmica pesquisar na Umbanda esse cuidar do humano no campo da afetividade, da saúde, da prosperidade e tantas outras necessidades da pessoa humana.

A minha formação de Pedagogo que conclui pela Universidade Federal da Paraíba em 2006 me possibilitou ter um olhar de educador procurando ver nos gestos, nas falas e no jeito de ser das pessoas uma intenção pedagógica por excelência.

Esse olhar se tornou mais atento com o meu ingresso no mestrado das Ciências das Religiões que chegou à minha vida pessoal e profissional não por acaso, mas para me fazer rever e buscar entender essa espiritualidade que minha mãe tinha em si para servir no cuidar do outro como ela fazia aos que batiam a porta do seu lar.

Não existia dia, nem noite para ela atender, fora privado da sua vida particular. Muitas vezes cansada de um dia de trabalho doméstico, mesmo assim, não se negava a atender a quem quer que fosse a sua procura e nada cobrava de seus préstimos mediúnicos. Diante desses fatos marcantes, tenho uma obrigação pessoal e profissional de me debruçar sobre esse estudo e adentrar esse denso e fascinante mundo da espiritualidade umbandista com seus mitos, ritos e crenças em prol do cuidar da pessoa humana em sua essência espiritual.

1.1 Aproximação com o objeto de estudo

Apesar dessas experiências vividas pela minha mãe dentro do universo umbandista, poucas foram às vezes que as presenciei. Entretanto, das poucas vezes que assisti a esses rituais já na fase adulta quando ia para a “Festa de Iemanjá” na praia de Tambaú, na cidade de João Pessoa/PB¹, achava tudo muito interessante principalmente pela capacidade de envolvimento popular enquanto festa religiosa. É uma grande festa ao ar livre que celebra crenças, raças e culturas de forma plural com bastante dinamismo.



Imagem 1. Festa de Iemanjá em 08 de dezembro de 2008 celebrada na praia de Tambaú.

Fonte: Jornal O Norte. Notícia publicada no dia 7 de dezembro de 2008

¹ Festa de Iemanjá, na cidade de João Pessoa, é sempre comemorada no dia 8 de Dezembro na praia de Tambaú. Com a participação de vários Templos de Umbanda da capital e do interior.

Um fato curioso ocorreu certa vez em uma dessas festas na qual assisti junto com uma amiga minha de universidade. Fomos apenas por curiosidade, só que esta curiosidade se tornou por parte da minha amiga uma experiência com o sagrado. Em um dado momento da festa enquanto estávamos na areia da praia próximo a um dos terreiros ali instalados, minha amiga fora envolvida pelo toque das giras e qual não foi a minha surpresa ao vê-la envolvida num transe mediúnico. Em poucos minutos alguns participantes do ritual perceberam o ocorrido e vieram ao nosso encontro para assistir a essa minha amiga que já se encontrava desmaiada.

Passado o processo, ela retornou para junto de mim sem lembrar-se de praticamente nada do que ocorrera com ela. E mesmo eu contando o ocorrido, ela não acreditou. Esse fato me deixou bastante intrigado, pois não entendi o porquê dela ter sido envolvida por aquele clima religioso e não ter a mínima lembrança do ocorrido.

Ela, tanto quanto eu estávamos ali apenas como espectadores curiosos e sem nenhuma pretensão de envolvimento com aqueles rituais, sabíamos apenas que era uma festa religiosa, nada mais. Mesmo na condição de meros espectadores aconteceu a manifestação do sagrado por parte da minha amiga que até então, não tinha nenhum envolvimento com a religião umbandista.

Segundo Negrão, (1996, p. 289) o fenômeno do transe é característico das religiões mediúnicas, é o fenômeno religioso mais importante dentro do contexto umbandista, em que o sagrado se manifesta de maneira a ser percebido pelos sentidos comuns, entrando em contato com o profano. No caso da Umbanda, homens e deuses se vêem, dialogam e se tocam, mesmo que através do corpo do médium, que o abandona para cedê-lo à divindade.

Para os umbandistas esse processo em que a pessoa possuída fica inconsciente é muito importante, pois o médium autêntico cede não só seu corpo, como também sua mente para a manifestação dos espíritos, desaparecendo momentaneamente a sua personalidade, a ponto de não lembrar-se de nada que ocorreu enquanto esteve incorporado, caracterizando assim o transe propriamente dito. Recordando ainda os relatos contados por minha avó com relação aos dons mediúnicos de que era portadora a minha mãe, a mesma quando era envolvida pelas entidades da umbanda no processo do transe não recordava dos trabalhos realizados. Quando indagada de como ela se sentia durante o transe, dizia ela que era envolvida por uma sensação de sono incontrolável a ponto de dormir. O mais interessante era quando as entidades a faziam ingerir bebida alcoólica e não deixavam nenhum resquício de embriaguez ao retirá-la do transe, deixando-a normal.

O transe completo é aquele em que o médium não disponibiliza apenas o seu corpo, mas também a sua mente para o guia (espírito) a ponto de não se recordar do que ocorreu quando esteve incorporado. O seguinte trecho de Lísias Negrão, extraído de entrevistas num terreiro de umbanda em São Paulo é bastante significativo a esse respeito:

“Eu incorporava, eu dormia. Não sentia nada, não via nada. Um dia falaram: “olha, seu caboclo é o Pena Verde, sua preta velha é a Maria José, seu baiano é o Jerônimo. Todos eles se identificaram”. Eu falei: “Como? Se eu não senti nada? Eu só dormi” (NEGRÃO, 1996, p. 290)

A atuação das entidades espirituais na vida da minha mãe não se resumia apenas aos dias de atendimento espiritual que ela realizava em casa. Na medida em que ela se doava nas obrigações junto a eles, de contra partida eles assistiam-na diuturnamente. Outro fato marcante das experiências vividas por minha mãe segundo relatos da minha avó foi que certa vez minha irmã caçula estava almoçando e em um dado momento engasgou-se com uma espinha de peixe e por mais que meu pai tentasse retirar a espinha não conseguia. Então, quando minha irmã já estava sufocada e sem conseguir respirar direito minha mãe foi até a sala onde ela fazia os atendimentos e pediu em oração ajuda aos seus guias, em poucos minutos ela entrou em transe e sob a assistência do seu guia (Zé da Jurema) veio em seu auxílio e a fez pegar uma Pedra de Xangô colocando-a próxima a garganta da minha irmã que instantaneamente expeliu a espinha por completo.

Essas intervenções que acontecem no cotidiano dos praticantes da umbanda demonstram a proteção que é dirigida tanto para os que praticam a religião quanto aos familiares dos mesmos e de contrapartida exigem dos seus tutelados a obediência e o zelo pelas coisas da religião. Segundo Negrão, (1996, p. 293) vida pessoal e religiosa se mescla, no caso dos pais ou mães-de-santo, estando na total dependência da vontade dos guias. Obedecidos, são por eles recompensados; desobedecidos, castigados com severidade.



Imagem 2. Iemanjá a rainha do mar.

Fonte: <http://images.google.com.br/images>

Das vezes que fui assistir a festa dos umbandistas homenageando a Iemanjá, recordava-me das histórias sobre minha mãe e sua prática espiritual dentro dessa religião. Contada pela minha avó com tanta veracidade e respeito mesmo sendo ela, uma católica fervorosa e praticante.

Essa história de vida das práticas umbandistas da minha mãe me fez indiretamente aproximar-me de meu objeto de estudo. Diante dessa história oral que embalou o meu imaginário durante toda a minha infância e começo da adolescência, me senti instigado a me tornar um pesquisador inquieto e sequioso de apreender e compreender o riquíssimo mundo das práticas umbandistas e a sua correlação com o cuidar do humano em suas vicissitudes e anseios do dia-a-dia.

1.2 Aspectos que justificam a pesquisa

O que nos chama atenção como relevante característica da religião umbandista, é o caráter popular que se dão as suas práticas no campo ritualístico (danças, cânticos, vestimentas, alimentos etc.).

Alguns rituais da Umbanda são bastante festivos, despojados, expressivos como as festas populares de que se tem notícia, porém, tendo como pano de fundo este panorama festivo, dramas e dores humanas escondidos necessitando de cuidados pessoais no campo afetivo, econômico e de saúde.

Um olhar pedagogicamente mais atento poderá perceber que nas entrelinhas de toda aquela festividade para entrar em contato com o sagrado existem práticas que precisam ser bem apreendidas e compreendidas de forma pedagógica e psicológica mesmo que conscientemente ou não pelos seus adeptos com uma finalidade de fazer com que os que ali estejam sintam-se acolhidos naquele envolvimento cultural (danças, cânticos e músicas), envolvimento espiritual (mágico e sagrado) e envolvimento psicológico (fé, esperança e alívio).

O saber e saber fazer, dentro da prática umbandista é extremamente importante para o êxito dos trabalhos dentro dos rituais. Esse saber não está escrito em livros ou manuais, é na oralidade dos mais velhos que se desenvolve o processo pedagógico do aprendendo a aprender, aprendendo a fazer e a cuidar dos valores socioculturais dessa religião que por muito tempo foi perseguida e considerada religião de “gente sem cultura”.

Esse preconceito ainda perdura na sociedade brasileira, trazendo informações distorcidas sobre o povo de Umbanda. Nesse sentido, destaco a relevância acadêmica desse

estudo, tendo em vista a importância de se mostrar através dessa pesquisa o como e o porquê do cuidar do humano ser levado tão a sério dentro das práticas de Umbanda.

Estigmatizada desde o seu surgimento como religião de origens negras e “marginais”, entretanto, ela vem buscando sua legitimação social. Por isso, se preocupa em cuidar em prestar serviços às camadas mais desvalorizadas da sociedade elitizada. Pessoas que são discriminadas pela sociedade por causa da sua cor, posição social, opção sexual, encontram na Umbanda o acolhimento e a valorização da pessoa humana. Essa valorização que tanto se busca em uma sociedade mais humana e igualitária é ainda um sonho, pois o contexto histórico em que estamos inseridos é provocado pela estrutura do sistema capitalista, na qual a existência de classes sociais em que uma se sobressai com relação às outras, fomenta a dominação sobre os dominados, persistindo um quadro de desigualdades sociais fruto da doutrina neoliberal e do processo de globalização que conseqüentemente, gera a insatisfação e o conflito social.

Este olhar diferenciado sobre a umbanda, calcado numa metodologia de base qualitativa nos pavimentou um percurso, que aqui serão apresentados em quatro capítulos. No capítulo 1 encontra-se a introdução e a metodologia empregada bem como uma série de informações relativas à umbanda. No capítulo 2 temos o primeiro encontro com os nossos entrevistados (as) que discorrem sobre sua entrada para a umbanda bem como suas permanências neste credo religioso. O capítulo 3 trará o processo de ensino aprendizagem no interior do universo umbandista, bem como os filhos e filhas são iniciadas na religião. O capítulo 4 tratará da convivência dos sacerdotes enquanto líderes religiosos de seus templos com outros terreiros e também com as federações.

1.3 Objetivos da pesquisa

Nosso objeto de pesquisa será de estudo empírico através da observação participante de três templos de umbanda situados nos bairros de Mangabeira, Mandacaru e Bairro dos Novaes na cidade de João Pessoa/PB focando os rituais que caracterizam o fenômeno religioso umbandista e suas ações pedagógicas entre os seus participantes como também a questão do cuidar do humano no campo financeiro, da saúde e afetivo, bem como se dá a convivências dos sacerdotes entrevistados com as federações que regulamentam os cultos das religiões afro-brasileiras.

Os objetivos específicos buscam elaborar uma interpretação pedagógica dos rituais mais recorrentes apresentados pelos praticantes da umbanda; descrever ações que

caracterizem processos pedagógicos do aprender-fazendo enquanto fenômeno religioso no templo; avaliar a intencionalidade pedagógica na formação dos pais e mães-de-santo; identificar as relações de poder entre o iniciado e o pai ou mãe-de-santo no processo de ensino aprendizagem; elaborar uma interpretação dos elementos simbólicos mais recorrentes apresentados pelos participantes que interagem com o fenômeno religioso umbandista.

Buscamos, ao discutir os dados obtidos com a pesquisa, dar visibilidade à educação e aos saberes da religião afro-brasileira estudada, no caso a umbanda. O esforço intelectual para investigar a pluralidade de saberes, representações, imaginários, conhecimento e poder inerentes às práticas socioculturais e educativas das religiões de matriz africana tem sido uma das características do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, na sua linha de pesquisa Religiosidade Popular, que apresenta como objetivo aprofundar conhecimentos no sentido de fortalecer a identidade cultural de matriz afro-indígena na Paraíba, bem como contribuir para a construção de práticas socioeducacionais ética, epistemológica e politicamente comprometidas com os saberes de grupos excluídos.

Objeto analisado neste trabalho são os processos educativos vivenciados nas relações sociais cotidianas dos terreiros pesquisados, dimensionando a religião como um espaço de circulação de significados, saberes e sentidos.

No cotidiano da Umbanda circulam múltiplos saberes culturais, herdados das tradições históricas, mas em constante processo de resignificação, tendo em vista a necessidade dos adeptos garantirem a sobrevivência da religião nos dias atuais. Esses saberes, por sua natureza experiencial, ancestral, oralizada, marcada por traços de afro descendência precisam ser observado com mais interesse pela ciência e pedagogia modernas, hegemonicamente atreladas a uma estreita noção de racionalidade. Considerando a insuficiência desse discurso científico e pedagógico, apontamos a tentativa de construir-se uma outra epistemologia, que considere os saberes cotidianos como válidos, dimensionando a educação no terreiro como um verdadeiro espaço de construção de identidades, conhecimento e subjetividades.

Neste sentido, convém buscarmos uma Pedagogia Social e Cultural, compreendida como uma teoria e prática educacionais não reduzidas a tendências escolares, mas preocupadas com a formação do ser humano nas suas relações sociais. Pedagogia inclusiva na medida em que valoriza e parte dos saberes experienciais das classes populares, sem limitar-se a eles, configurando-se uma educação cidadã, democrática e inter/multicultural.

1.4 Procedimento metodológico

Nessa busca da construção do conhecimento científico, o ser humano sempre necessitou apropriar-se de determinados instrumentos, os quais pudessem conduzir e tornar possível essa elaboração. Representando esse instrumento, a metodologia pode ser entendida como “a arte de dirigir o espírito humano na investigação da verdade” (FERREIRA, 1971). Certamente, trata-se de verdades relativas ao grau evolutivo da humanidade, aos conhecimentos atuais e a nossa própria capacidade de escrever. Compreendemos que não existe uma verdade absoluta. A verdade absoluta está fora do nosso alcance, contudo, nós podemos possuir apenas parcelas mais ou menos precisas da verdade universal, pois, “o homem pode apoderar-se e conhecer aquele aspecto do objeto que se manifesta que se impõe que se desvela...” (CERVO & BEVIAN, 1983, p. 14), mas nunca a realidade total de um fenômeno que investigamos. No nosso estudo o fenômeno que pretendemos investigar relaciona-se com uma análise pedagógica das práticas do cuidar do humano no contexto umbandista em algum terreiro em João Pessoa.

Entretanto, concordamos com Demo (1997, p. 34) quando afirmou que a provisoriidade metódica é fonte principal de renovação científica, concedendo a essa pesquisa um caráter provisório. Também compartilhamos com as idéias de Eco (1998) de que todo trabalho científico precisa dizer algo que ainda não foi dito sobre o objeto ou, pelo menos, estamos tentando visualizá-lo sob uma ótica diferente, ou seja, procurando analisar os processos pedagógicos, que possa está ocorrendo dentro das práticas umbandistas em relação ao aprendizado entre os seus praticantes.

Esta pesquisa seguiu a metodologia das chamadas pesquisas qualitativa que se caracterizam, segundo Bogdan e Biklen (1997), por formas de investigação que aproximam pesquisador e pesquisado e utilizam estratégias de coleta que levam em conta a contextualização dos dados, como dizem os autores: “Os dados recolhidos são designados por qualitativos, o que significa ricos em pormenores descritivos relativamente a pessoas, lugares, conversas e de complexo tratamento estatístico” (BOGDAN E BIKLEN, 1997 p. 16).

Um aspecto da pesquisa qualitativa ressaltado por Bogdan e Biklen (1997) é a inserção do pesquisador em seu campo de estudos: a fonte direta de dados é o ambiente do campo no qual o pesquisador e sua experiência se tornam instrumento fundamental da pesquisa. No caso do presente estudo o ambiente de investigação foram três terreiros de umbanda localizados nos bairros de Mangabeira, Mandacaru e Bairro dos Novaes na cidade de João Pessoa/PB, nos quais me inseri como observador-participante.

Para tanto foi necessário um procedimento prévio de contato com os colaboradores para lhes fornecer explicações sobre a pesquisa e também para investigar a viabilidade da mesma. Estes contatos prévios também foram necessários para se estabelecer um vínculo com os colaboradores e para proporcionar um conhecimento mútuo. Para mim era necessário saber se os terreiros estariam dispostos a colaborar com meus objetivos, e disso dependia a aceitação deles para comigo.

A pesquisa foi se efetivando e várias etapas do processo de coleta foram se desenvolvendo na medida em que me inseria com mais profundidade no campo e os colaboradores permitiam o acesso a determinados dados e a realização de procedimentos de registro como o uso de câmera fotográfica digital e gravador portátil durante as entrevistas e os rituais.

Como dizem Bogdan e Biklen (1997), “O processo de investigação qualitativa reflete uma espécie de diálogos entre investigadores e respectivos sujeitos, dados estes não serem abordados por aqueles de forma neutra” (BOGDAN E BIKLEN, 1997, P.51). Logo, para o estabelecimento deste diálogo necessário para a obtenção de dados, foi preciso um processo de aproximação que garantiu minha autorização para a pesquisa, bem como a aplicação dos procedimentos de coleta.

A principal estratégia de pesquisa foi à observação-participante, pela qual pude testemunhar dentro dos rituais as consultas, as festividades, os diálogos com as entidades etc. Na umbanda, muitos ensinamentos não são veiculados por explicações conceituais. Se alguém quer saber de algo, muito freqüentemente oferecem à pessoa a chance de ver mais de perto seu objeto de curiosidade. Para a realização desta pesquisa, tive de dialogar frente a frente com o guia espiritual de um dos terreiros pesquisado, no caso foi o do Sacerdote 1 que tem como o mestre do seu terreiro “Mestre Zé de Aguiar”.

Bogdan e Biklen (1997) enfatizam este procedimento de observação-participante como fonte de obtenção de dados, afirmando ser necessária uma interação entre pesquisador e pesquisado que possibilite que estes últimos se mostrem. Para tanto o pesquisador deve tratá-los como sujeitos que produzem sentidos sobre aquilo que executam. Dizem os autores: “As pessoas não agem com base em respostas pré-determinadas a objetos pré-definidos, mas sim como animais simbólicos que interpretam e definem cujo comportamento só pode ser compreendido pelo investigador que se introduza no processo de definição através de métodos como a observação-participante” (BOGDAN E BIKLEN, 1997, p.55).

A umbanda, assim como outras religiões, é composta de uma série de produções simbólicas, culturalmente estruturadas, e que são transmitidas conforme o entendimento e

vivência de “pais e mães de santo” em seus respectivos terreiros. Para a compreensão desses processos de ensinamentos e suas variações entre terreiros, escolhemos três deles para realizarmos a pesquisa. Existem diferenças quanto ao uso de terminologias entre terreiros de umbanda, o tratamento que se dá aos tipos de espíritos que ali atuam, a forma como se inicia um filho ou filha nas obrigações etc.

1.5 Instrumentos de coleta de dados

Os dados da pesquisa foram coletados de fontes orais e escritos, originados das entrevistas e da observação participante. Como método de pesquisa, esta nos impele a um contato com o fenômeno estudo, bem como com sua ambivalência. Guber (2006, p. 56), conceitua o método como “forma apropriada de utilizar esse repertório empírico já presente na realidade da pesquisa e estimular um contato mais aprofundado com o campo”. Mello (2005, p. 64) nos aproxima um pouco mais do método ao afirmar que: “a observação participante traz o extraordinário, o eventual, o esporádico: festas, rituais, reuniões associativas, mutirões, mobilizações coletivas.”

Para isso, utilizaremos um roteiro de entrevistas (Apêndice A) e as anotações do caderno de campo. Como argumenta Penn (2002), não existe um modo perfeito e ideal para coletar, transcrever e codificar um conjunto de dados, e nem todos os dados podem ser coletados e descritos.

O roteiro de entrevista, semi-estruturado, será elaborado a partir de dois tipos de enfoques da história oral: a história temática e a história de vida, com a finalidade de compreender não só a cultura afro-brasileira como também os sujeitos que produzem essa cultura. Nesse sentido, a experiência de vida e a visão de mundo dos sujeitos serão relevantes.

Para Thompson (1992, p. 25) “os historiadores orais podem escolher exatamente a quem entrevistar e a respeito do que perguntar. A entrevista propiciará também um meio de descobrir documentos escritos e fotografias que de outro modo, não seriam localizados”. E este conjunto advém de uma característica da oralidade qual seja não conter uma “verdade única”, o que pode ser interpretado à luz de Jick (1979) para quem cada fonte, em si própria não possui em si própria os elementos mínimos para responder às questões.

Para Portelli (1997, p. 30) as narrativas “históricas, poéticas e míticas sempre se tornam inextricavelmente misturadas”, o que leva a necessidade de não se prender a narrativa, mas a forma de construção do que nos é narrado.

O caderno de campo é um instrumento de apoio para o registro de alguns detalhes, como as falas dos depoentes, as impressões dos lugares e as indicações de outros materiais e de outras pessoas, que possa surgir das conversas com os depoentes. Isso poderá nos auxiliar no registro de informações e de reflexões sobre o estudo de campo.

A opção pela entrevista semi-estruturada e pelas anotações de campo se justifica devido ao propósito de compreender a cultura umbandista a partir da visão dos próprios entrevistados, para que os informantes se sintam à vontade para expor sua fala e, conseqüente, sua visão de mundo, enquanto representantes de um templo umbandista.

O registro das falas dos entrevistados exigiu o uso de um pequeno gravador portátil e a captura das imagens foi feita por uma câmera digital que foi utilizada preferencialmente nos dias das festividades do templo. Assim, recolhemos imagens que a memória não será capaz de armazenar, servindo para uma consulta mais detalhada. Essas imagens servirão para auxiliar na coleta de dados desta pesquisa e para a consulta de futuros pesquisadores.

Para Loizos (2002), esse tipo de registro deve ser usado sempre que algum conjunto de ações humanas é complexo e difícil de ser descrito, compreensivamente, por um único observador, enquanto ele se desenrola. Esse procedimento colabora para que as reuniões e as festas prossigam de forma espontânea. O contato com os entrevistados, no momento da entrevista e em outros momentos poderá possibilitar a aquisição de outros materiais de auxílio à pesquisa. Nesse sentido, analisaremos, em conjunto, tanto as fontes orais quanto as escritas.

1.5.1 Sistematização dos dados

Geertz (2006, p.84) assevera que “os dados são nossa própria construção das construções de outros, uma vez que constituem explicações; explicação das explicações”. Nesse sentido, após as entrevistas e a captura das imagens dos espaços do templo, passamos a sistematizar os dados coletados, compreendidos como matéria-prima da pesquisa etnográfica, produção do conhecimento construído no espaço da pesquisa.

Passamos a ouvir as entrevistas, cuidadosamente e transcrevê-la na íntegra para tentarmos no momento da escuta nos familiarizar-mos com as expressões e os dialetos dos entrevistados. Essa transcrição também passou por etapas como: descrição fiel da entrevista, marcação e conferência da escrita da fala dos entrevistados. Segundo Penn (2002), o objetivo da transcrição é gerar um conjunto de dados que se preste a uma análise cuidadosa e contextualizada.

A sistematização dos dados foi realizada logo após a sua coleta. A alguns dados ainda podem ser coletados no campo da pesquisa, pois o trabalho do etnógrafo não consegue alcançá-lo em um único momento. As idas e vindas no campo de pesquisa são necessárias para a complementação dos dados.

1.5.2 Percurso metodológico da análise dos dados

O / a pesquisador / a etnográfica coleta e analisa os dados, simultaneamente, tendo a pretensão de responder as questões norteadoras da pesquisa, as quais se expandem no momento da coleta de dados. Todo o procedimento da pesquisa foi realizado, concomitantemente, sem nos esquivarmos das reflexões possíveis à compreensão do fenômeno em estudo.

Entendemos que o processo de análise dos dados passa a ocorrer mais intensamente quando se termina a pesquisa de campo, pois até o momento da qualificação da dissertação, as etapas da pesquisa ainda estão em construção. Assim sendo, teremos em mãos os dados coletado no campo e descritos numa primeira leitura, com o intuito de organizá-los.

Para Bogdan e Biklen (1994, p.50) “não se trata de montar um quebra cabeça cuja forma final conhecemos de antemão. Está se constitui em um quadro que vai ganhando forma à medida que se recolhe e examina as partes”. Assim, será possível “descobrir” nas falas dos entrevistados e nas anotações de campo, as “categorias” o cuidar do humano, o processo ensino-aprendizagem, cultura e história que auxiliarão a interpretação e análise do fenômeno que ora estudamos.

O percurso metodológico esquadrinhado por Lüdke e André (1986, p.45) indica que o / a pesquisador / a deve iniciar a análise qualitativa dos dados [...] “ao longo de toda a pesquisa, quando é realizada a delimitação progressiva do foco, a formulação de questões analíticas, o uso de comentários e especulação e o aprofundamento da pesquisa bibliográfica”.

A análise de dados proposta para esta dissertação foi de cunho interpretativo de base etnográfica apresentadas por Gertz (2006) e Lüdke e André (1986), seguindo um processo (André, 1995). Diferentemente da análise, que classifica e quantifica, entendemos que as “categorias” do estudo não visam confirmar hipóteses, mas decorrem do próprio processo investigativo.

Nesta dissertação, as “categorias” surgem a partir da interação do pesquisador com os dados e as discussões teóricas. Assim, na análise dos dados, tecemos um diálogo entre documentos encontrados na pesquisa, cenas descritas, entrevistados e teóricos.

Com isso, poderemos obter variadas interpretações sobre o fenômeno, nessa interlocução, as vozes dos / as entrevistados / as que iram descrevendo o modo de ser, de aprender a fazer a cultura afro-brasileira em particular a Umbanda, tecendo os fios que constituem a cena de discussão. Tal descrição encontra respaldo nas palavras de Geertz (2006, p. 24), quando o autor compara aos sistemas entrelaçados de signos interpretáveis, “a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade”. O trabalho de campo e análise dos dados obriga-nos a considerar e apreender a cultura do grupo observado. Daí a importância da observação participante, que permite num movimento pendular metodológico entre o ponto de vista do / a pesquisador / a e o dos atores, reconhecendo uma multivetorialidade da análise. Tal como coloca Geertz (2006, p. 15) considera-se a análise da cultura “como uma ciência interpretativa, à procura de significado”. Fazendo uso da “interpretação” como caminho da análise dos dados, a subjetividade do pesquisador entra na cena da pesquisa onde as experiências vividas no campo de pesquisa se tornam importantes. A descrição e a interpretação dos dados dependem das observações e postura do / a pesquisador / a, em dar a voz aos entrevistados, do conhecimento estudado, como ainda da imaginação científica do pesquisador / etnógrafo e de suas experiências.

2 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A UMBANDA

Toda religião, com efeito, tem um lado pelo qual vai além do círculo das ideais propriamente religiosas e, sendo assim, o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de renovar problemas que até agora só foram debatidos entre filósofos. (DURKHEIM: 2003, p. XV).

Se há algo com que concordam muitos pesquisadores como (Negrão, Ortiz, Camargo, Bastide) é quanto à dificuldade de conceituar a Umbanda se é que é possível fazer isso. Uma religião embrionária, “[...] a pique de fazer-se” – e por isso mesmo emaranhada às mais das diversas formas e mitologias – eram razões para essa dificuldade no olhar de Bastide em 1960 (Bastide, 1989). Quase meio século depois, é de se perguntar se a Umbanda se curou dessa heterogeneidade, ou se ela não é inerente à própria Umbanda? É provável que alguns de seus traços façam da Umbanda um corpo em contínua transformação; e que nesta permanente reconstrução resida parte de sua força.

Apesar da crença geral de que a Umbanda provem diretamente do Candomblé, é possível comprovar que este culto tem suas influências mais antigas no ritual indígena do Catimbó. A elas se juntariam posteriormente elementos africanos, católicos, espíritas e orientais, numa mistura peculiar típica do nosso povo. Do candomblé adotou, os deuses africanos Orixás e grande parte de sua nomenclatura e ritual. Do catolicismo, o reconhecimento da figura de Jesus e adoção do seu ideal de amor e caridade, e do espiritismo kardecista herdaram a prática da mediunidade (Ortiz, 1988). A Umbanda é uma religião em constante mudança e evolução, ela não está pronta e acabada, ela se faz no cotidiano do povo de santo.

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, existente em nosso país. O fato de a 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.

Talvez a melhor forma de abordar a Umbanda seja a do sobrevôo panorâmico, para que a observação continuada permita ir estruturando uma visão unitária, de conjunto. É este sobrevôo que buscaremos realizar.

2.1 Um breve panorama histórico sobre a umbanda e sua origem

No início da década de 1920, enquanto os cultos africanos tradicionais eram preservados em seus nascedouros brasileiros, uma nova religião se formava no Rio de Janeiro, a Umbanda, síntese dos antigos candomblés bantos e de caboclo transplantados da Bahia para o Rio de Janeiro, na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX.

Rapidamente disseminada por todo o Brasil, a Umbanda prometia ser a única grande religião afro-brasileira destinada a se impor como universal e presente em todo o País (Camargo, 1961). E de fato não tardou a se espalhar também por países do Cone Sul e depois mais além (Oro, 1993). Chamada de “a religião brasileira” (Prandi, 1985) por excelência, a Umbanda juntou o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra, e símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, inspirando-se, assim, nas três fontes básicas do Brasil mestiço.

Ao longo do processo de mudanças mais geral que orientou a constituição das religiões dos deuses africanos no Brasil, o culto aos orixás primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro, forjando-se o sincretismo; depois desafricanizou-se para ser universal e se inserir na sociedade geral, gestando-se assim a Umbanda (Prandi, 2000).

De acordo com Reginaldo Prandi, por volta de 1950, a Umbanda já se tinha consolidado no Rio de Janeiro e em São Paulo, alcançara Minas Gerais, onde também vicejou logo, e se expandia por todo o país. Seu poderoso impacto sobre outros cultos congêneres foi logo sentido. A difusão do umbandismo se deu de um modo mais imediato na região Sudeste, mas logo alcançou o Sul e o centro do país; também não demorou a se propagar pelo Norte-Nordeste. Muitos estudos hoje mostram a forte penetração da Umbanda nas plagas nordestinas e seu influxo no universo dos ritos afro-brasileiros desta região (Prandi, 1985).

A Reginaldo Prandi também se deve a consideração do impacto sobre a Umbanda de uma “nova voga” do candomblé no Sudeste, iniciada na década de 60. Como ele resumiu num interessante artigo: “Durante os anos de 1960, alguma coisa surpreendente começou a acontecer. Com a larga migração do Nordeste em busca das grandes cidades industrializadas no Sudeste, o candomblé começou a penetrar o bem estabelecido território da Umbanda, e velhos umbandistas começaram a se iniciar no candomblé, muitos deles abandonando os ritos da Umbanda para se estabelecer como pais e mães-de-santo das modalidades mais tradicionais de culto ao orixás. Neste movimento, a Umbanda é remetida de novo ao

candomblé, sua velha e “verdadeira” raiz original, considerada pelos novos seguidores como sendo mais misteriosa, mais forte, mais poderosa que sua moderna e embranquecida descendente” (Prandi, 1995, pp. 10 -30).

No estado da Paraíba, a “liberdade de culto religioso” surgiu em 1966, durante o mandato do então governador João Agripino, que sancionou a Lei 3443 em 6 de novembro de 1966. Em seu artigo primeiro a Lei reza que: “É assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos em todo o território do Estado da Paraíba, observadas as disposições desta lei”. A primeira federação dos cultos afro-brasileiros em João Pessoa surgiu em 1966 com o nome de Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, e logo em seguida a promulgação da lei estadual 3.443/66 que autoriza o funcionamento dos terreiros, “mas subordinava o funcionamento destes templos a uma autorização emitida pela Secretaria de Segurança Pública, bem como a apresentação de atestado de sanidade mental do responsável pelo culto, mediante a realização de exames psiquiátricos” (SILVA JUNIOR, 2008, p.175).



Imagem 3. João Agripino - Governador do estado da Paraíba de 1966 a 1971 promove a liberdade dos cultos africanos na Paraíba.

A realidade do campo não expressa, entretanto, definições tão elaboradas como a citada acima. Nota-se, sim, um processo contraditório na constituição de práticas religiosas afro-brasileiras e/ou na reflexão que os próprios praticantes desenvolvem a respeito de suas atuações.

2.2 As tensões do nascimento da umbanda

Esse foi um instante de desorganização social em múltiplos níveis, em que se encontravam indivíduos em meio a que não pertenciam: imigrantes naturalmente desenraizados e egressos da escravidão, agora em vias de aprender a atuar como proletários – todos necessitados de novos parâmetros que os amparasse diante da perplexidade e lhes permitisse um mínimo sentimento de pertença e que iria se expressar também no campo religioso.



Imagem 4. Ponto riscado de Pomba gira.

Fonte: <http://images.google.com.br/images?client=firefox-a&rls=org.mozilla%3Apt-BR%3Aofficial&hl=>

A desagregação seguiu-se a progressiva acomodação diante do novo cenário sócio-econômico. “Constataremos que o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes” Ortiz (1988, p. 15). Ele afirma que seria particularmente no interior das nações banto, justamente a contribuição africana central na formação da Umbanda, que ocorreria uma maior deterioração da memória coletiva negra, em cuja porosidade abriu-se às mais diversas contribuições culturais e religiosas.

No decorrer do século passado, pelo menos até o início da década de 80, a Umbanda experimentou um crescimento espetacular Negrão (1996, p. 132). Os anos 30 do século XX são considerados pelos pesquisadores e pelos umbandistas como o marco do nascimento da nova religião, sendo 1930, com a ascensão de Vargas ao poder, o limite para muitos historiadores e sociólogos entre dois períodos distintos da nossa história Ortiz (1988, p. 31). Brumana e Martinez (1991, p.62) situam a sua organização oficial “a partir dos anos 20 deste século por obra de um grupo de médiuns dissidentes do kardecismo”.

A Umbanda seria o produto de relação de uma profusão de manifestações religiosas oriundas de uma base comum com a posterior tentativa de intelectuais umbandistas de as

codificarem e unificarem em um corpo coerente. Uma seria a Umbanda, portanto, próxima ao cotidiano dessas populações, experimentada, sentida e vivida na prática pelos seus adeptos, afinada com as idiosincrasias do chefe do terreiro e do povo que arrebanhava, a outra seria a Umbanda produto da elaboração de uma camada intelectual que procurou dotá-la de uma teologia e de uma unidade de crenças e ritos Concone (1987, p. 57).

Essa tensão entre a manifestação espontânea, própria de suas origens, de seu meio, das circunstâncias histórica, de suas matrizes, e as tentativas de estruturá-la (a Umbanda) em uma organização que lhe permitisse relacionar-se com a sociedade em condições mais favoráveis, tal como foi tentado pelas Federações, perpassa toda a história da Umbanda.

2.3 O pioneirismo de zélio de morais

Em 1908, no estado do Rio de Janeiro município de Neves perto de Niterói, Zélio Ferdinando de Moraes, com 17 anos, foi atacado por uma paralisia que os médicos não sabiam diagnosticar e muito menos fazer a cura. Após alguns dias, Zélio levantou-se da cama e disse: “Amanhã estarei curado”. (SAIDENBERG, 1978, p. 34-35).

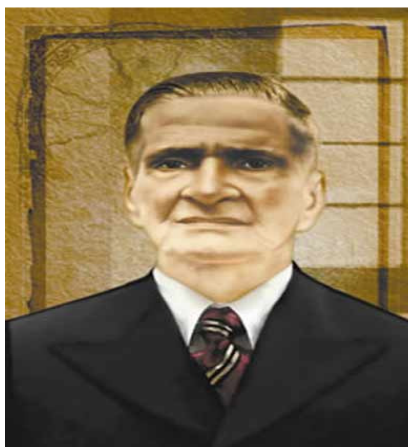


Imagem 5: Zélio de Moraes. Fonte: <http://imagens.google.com.br/imagens>

Assim foi, segundo a versão oficial para o surgimento da Umbanda, a primeira manifestação mediúnica de Zélio de Moraes considerada pela maioria dos seguidores da Umbanda como o seu fundador e principal codificador da mensagem de fé umbandista.

Foi justamente no contexto de um Centro Espírita de Niterói, no então estado da Guanabara, que surgiu oficialmente a Umbanda. Segue abaixo a história mais conhecida e divulgada sobre o surgimento da mesma.

Os estranhos acontecimentos ocorridos com o jovem Zélio Ferdinando de Moraes (1891-1975), já relatados, não foram explicados pela ciência e nem pela Igreja Católica (seus tios eram padres) nos dias que se sucederam. Um amigo da família o levou então para assistir uma sessão espírita na Federação Espírita de Niterói no dia 15 de Novembro de 1908. Zélio foi convidado a assumir um lugar na mesa dos trabalhos. Pouco tempo após se sentar o jovem foi acometido pela mesma voz que falou por ele no episódio da paralisia e contrariando a norma de que os componentes não podiam se levantar levantou-se e disse:

“Aqui está faltando uma flor”, e retirou-se da sala voltando com uma rosa que colocou no centro da mesa.

Houve um inevitável rebuliço entre os componentes da mesa e da assistência e algumas manifestações mediúnicas começaram a ocorrer com outros membros da mesa, também médiuns. As entidades manifestantes se diziam espíritos de antigos negros escravos e de índios e caboclos. Os espíritos foram então convidados a se retirar pelo dirigente da mesa visto que eram segundo o dirigente, espíritos atrasados. Zélio, tomado ainda pela mesma voz, perguntou aos dirigentes por que aquelas entidades não poderiam trabalhar ali.

Um dos componentes da mesa respondeu a ele “- Por que o irmão fala nestes termos, pretendendo que esta mesa aceite a manifestação de espíritos que, pelo grau de cultura que tiveram, quando encarnados, são claramente atrasados? E qual é o seu nome irmão?”. Ao que Zélio, tomado pela entidade, disse: “- Se julgam atrasados esses espíritos dos pretos e dos índios, devo dizer que amanhã estarei em casa desse aparelho (o médium, Zélio), para dar início a um culto em que esses pretos e esses índios poderão dar a sua mensagem, e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E, se querem saber o meu nome, que seja este: “*Caboclo das Sete Encruzilhadas*, porque não haverá caminhos fechados para mim”.

O diálogo continuou: “- Julga o irmão que alguém irá assistir ao seu culto?” – perguntou o mesmo membro da mesa que havia iniciado o diálogo, ao que o Caboclo da Sete Encruzilhada respondeu: “- Cada colina de Niterói atuará como porta voz, anunciando o culto que amanhã iniciarei.

Segue o depoimento de Zélio sobre o desenrolar do dia 16 de Novembro de 1908:

Minha família estava apavorada. Eu mesmo não sabia explicar o que se passava comigo. Surpreendia-me haver dialogado com aqueles austeros senhores de cabeça branca em volta de uma mesa onde se praticava um trabalho para mim desconhecido. Como poderia, aos dezessete anos, organizar um culto? No entanto, eu mesmo falara, sem saber o que dizia e por que dizia. Era uma sensação estranha: uma força superior me impelia a

fazer e a dizer o que nem se quer passava pelo meu pensamento. E no dia seguinte em casa de minha família, na rua Floriano Peixoto, 30 em Neves, ao se aproximar à hora marcada – 20 horas – já se reuniam os membros da Federação Espírita, seguramente para comprovar a veracidade do que fora declarado na véspera; os parentes mais chegados, amigos e vizinhos e, do lado de fora, grande número de desconhecidos. ÀS 20 horas, (continua Zélio em seu relato) manifestou-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Declarou que se iniciava, naquele momento, um novo culto em que os espíritos dos velhos africanos, que haviam servido como escravos e que, desencarnados, não encontravam campo de ação nos remanescentes das seitas negras que trabalhavam somente com os orixás, e os índios nativos de nossa terra poderiam trabalhar em benefício de seus irmãos encarnados, qualquer que fosse a cor, a raça, o credo e a condição social” (SAIDENBERG, 1978 pp. 35-36).

O Caboclo estabeleceu as normas do culto que se iniciava naquele dia: sessões (assim seriam chamadas às reuniões mediúnicas de Umbanda) realizadas preferivelmente à noite, atendimento ao público gratuitamente, e o uniforme oficial seria o branco.

Ao terreiro que primeiro fundou deu o nome de Nossa Senhora da Piedade², e a prerrogativa principal das atividades seria, a prática da caridade, no sentido de amor fraterno, que teria por base o Evangelho de Cristo, e como mestre supremo Jesus (indicativo da identificação já existente em sua origem, tanto com crenças católicas, quanto com a base caritativa cristã apregoada pelo Espiritismo).



Imagem 6. Pintura mediúnica, realizada pelo médium vidente Jurandy em 1949, retratando o Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Fonte: Oliveira, 2007, p. 182.

² A Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade encontra-se ainda em atividade no município de Cachoeira de Macacu, região serrana do Rio de Janeiro.

Sobre o nome Umbanda são dadas várias explicações sobre seu surgimento, segundo uma dessas versões, este teria sido dado pelo próprio Caboclo das Sete Encruzilhadas durante o desenrolar da primeira sessão em casa de Zélio de Moraes (SAIDENBERG, 1978 p. 36).

Mas de onde vem a Umbanda? Acredita-se que o vocábulo “Umbanda” designasse, entre os africanos, sacerdote que trabalha para a cura. Na macumba, o vocábulo “embanda” ou “Umbanda” também designava o chefe do terreiro ou, simplesmente, sacerdote. Nunca uma modalidade religiosa. O umbandista Matta e Silva relata no livro *Umbanda e o Poder da mediunidade* que o vocábulo “Umbanda”, como bandeira religiosa não aparece antes de 1904 (MATTA E SILVA, 1987, p. 13). Entretanto, no depoimento deste mesmo autor, encontra-se o registro de que, em 1935, conhecera um médium com 61 anos de idade, de nome Nicanor, que praticava a Umbanda desde os 16 anos, ou seja, desde 1890, incorporando o Caboclo Cobra Coral.

Outro autor umbandista, Diamantino Trindade, reproduziu no livro *Umbanda e Sua História* parte de uma entrevista do jornalista Leal de Souza – publicada no Jornal de Umbanda, em Outubro de 1952 – na qual afirmava que o “precursor da Linha Branca fora o Caboclo Curuguçu, que trabalhou até o advento do Caboclo das Sete Encruzilhadas” (TRINDADE, 1991, p. 56). O vocábulo “Umbanda” vai ganhar *status* de religião quando o Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestado no médium Zélio de Moraes, no dia 15 de novembro de 1908, “anuncia” o início de uma nova prática religiosa. Este evento representa, hoje, para o Movimento Umbandista o marco fundador da religião, um divisor de águas entre a macumba – que era compreendida na época como “baixo-espiritismo” cuja prática nem sempre estava direcionada para fins elevados – e o “Espiritismo de Umbanda”, voltado para a prática do amor ao próximo.

2.4 O espiritismo e o mundo católico

Uma referência a estas duas importantes matrizes da Umbanda (o catolicismo e o espiritismo kardecista) é necessária para entender em que sentido se deu o movimento pendular que acabou por caracterizar a Umbanda. A idéia de um *continuum* das religiões mediúnicas tendo o Kardecismo e Umbanda em pólos opostos, em meio ao qual transitam variadas formas de culto elaboradas a partir de elementos comuns, tal como expressa no estudo pioneiro de Camargo (1961), dá o tiro de largada para a pesquisa das ambigüidades contidas na Umbanda, mais tarde aprofundadas com estudos como o de Ortiz (1988) e Negrão (1996).

A religiosidade popular brasileira foi até fins do século XX sinônimo de catolicismo popular, marcada pela onipresença da Igreja Católica. Assim como esteve sincretizado em outras religiões afro-brasileiras (o candomblé, por exemplo) o catolicismo faz parte dos conteúdos presentes na formação da Umbanda, do mesmo modo como anteriormente se constatou na cabula.

A segunda metade do século XIX também viu chegar ao Brasil o espiritismo kardecista Camargo (1961, p.160), eivado da mentalidade científica do positivismo e claro, portanto, à República recém-instalada, também positivista e em oposição à monarquista Igreja. Esta afinidade se constata inclusive no grande número à época de kardecistas entre militares. Seu crescimento foi rápido, se instalando em pouco tempo mesmo nos distantes grotões brasileiros. No final deste mesmo século o espiritismo penetrava nas camadas inferiores da população brasileira Ortiz (1988, p. 34). O Kardecismo teve grande influência na configuração da Umbanda, e, sobre este ponto, há muitos estudos esclarecedores. Quero aqui apenas destacar alguns aspectos dessa relação. O espiritismo surgiu, no século passado, em ambiente cientificista: vicejou primeiro na Europa e nos Estados Unidos, em sociedades tecnologicamente muita avançadas, onde imperava a idéia do progresso.

Buscou (re) implantar, nesse meio, as crenças na reencarnação e na possibilidade de comunicação entre mortos e vivos, pluralidade dos mundos habitados, mas, procurou fazê-lo revestindo-se de uma aura racionalista (a fé racional): buscava assegurar-se um prestígio de ciência nova. Seus pioneiros apóstolos dedicavam-se a promover *experiências e demonstrações de suas teses*, viam-se como *pesquisadores*, empenhados no *progresso espiritual*, buscaram, e por vezes conseguiram a simpatia de cientistas.

Seus adeptos sempre foram laboriosos criadores de teorias de cunho científico. O espiritismo também tratou de apresentar-se como síntese de vários credos e filosofias de todos os tempos. A primeira Sociedade Espírita brasileira, o Grupo Familiar do Espiritismo, foi fundada em 1865, na cidade de Salvador por Luís Olímpio Teles de Menezes (OLIVEIRA, 2008).



Imagem 7: Carimbo comemorativo alusivo ao centenário da primeira casa espírita aberta no Brasil.
Fonte: OLIVEIRA, 2008, p. 64

No Brasil, a doutrina de Allan Kardec, se reconhecendo como científica, aproximou-se rapidamente do pólo religioso e mágico, ou seja, abrazeirou-se. Transformou-se assim em referência aceitável para interligar alguns dos centros de sentido da religiosidade brasileira, entre as quais o mundo africano Concone (1987, p. 140).

A crença na imortalidade da alma ou espírito, sem a qual seria impossível todo o resto e, na evolução deste espírito ou alma, através de reencarnações, para atingir a perfeição máxima permitida às criaturas. Segundo Ortiz (1999, p. 86)

A reencarnação funciona portanto como uma forma de aprimoramento espiritual, o caminho pelo qual os espíritos evoluem na direção de Deus, resgatando o “pecado original” elo primeiro de um ciclo infernal de vidas. (...) A doutrina fornece desta forma o princípio que comenda a evolução espiritual, a caridade, o amor ao próximo se transforma no elemento de fundamento a práxis religiosa, visto que a prática caritativa é a única solução para se escapar ao ciclo reencarnacionista.

Temos então, uma clara influência do espiritismo kardecista. A aproximação com o kardecismo foi vital para a formação da umbanda em termos ideológicos (Negrão, 1996). Veio do espiritismo de Kardec a concepção de mundo que proporcionou a remodelação das bases éticas, ou aéticas, da religião afro-brasileira, fosse ela africana ou cabocla. Era o nascimento da umbanda, de feições brancas, porém mestiça, uma nova forma de organizar e unificar nacionalmente as tradições caboclas das religiões afro-brasileiras.

A Umbanda, a partir de suas matrizes religiosas e culturais, foi palco de uma disputa simbólica em que buscavam predomínio de um lado os elementos sobreviventes do mundo negro e, de outro, a busca de legitimação via *embranquecimento* diante de uma sociedade que se modernizava. As oscilações a partir desta disputa se dariam entre maior ou menor distância dos traços africanos, que se davam na proporção contrária em que afirmavam seus elementos kardecistas. Ou seja, dentro de um *continuum* Camargo (1961, p.63) em que os adeptos circulavam, o pólo kardecista vinha a ser a direção do aceitável, do legítimo, do bem – leia-se, dentro dos limites da religiosidade branca, européia e racionalmente superior.

Quanto mais afastada deste pólo, mais se conspurcava a prática religiosa com elementos *do mal* – leia-se, da feitiçaria, primitiva, inferior e negra. Já na primeira década do século XX, expressando essa divisão, começam a ser elaborados os conceitos de *baixo e alto espiritismo* Negrão (1996, p. 57). A importância do Espiritismo Kardecista como quadro de referências conceituais para a Umbanda também pode ser referida em sua *incontestável* predominância até meados do século XX; somente a partir da década de cinquenta a Umbanda vem a superá-lo no cenário religioso brasileiro Negrão (1996, p. 69).

2.5 A intolerância gerando preconceito e discriminação

É comum que as palavras preconceito e discriminação sejam utilizadas como se fossem sinônimos. Ora, uma pessoa pode não gostar da outra simplesmente porque esta pertence a um grupo social diferente do dela, grupo do qual ela não gosta por razões nem sempre claras para ela mesma. Trata-se, portanto, de um sentimento em estado latente, nutrido por qualquer um de nós, pois estamos todos condicionados socialmente a portar algum tipo de preconceito, seja em virtude de cor, etnia, orientação sexual, religiosa, gênero etc.

Um sentimento que independente da vontade consciente do seu portador, o que torna o preconceito racial até certo ponto compreensível. Embora sentimento lamentável, não causa maiores problemas aos alvos do preconceito, pois ninguém é obrigado a gostar do “diferente”. O que é realmente inaceitável é a discriminação. Ora, o fato de alguém nutrir sentimento negativo em relação aos “outros”, aos “diferentes”, não significa que não esteja obrigado a respeitá-los. Não se pode exigir, por exemplo, que uma pessoa goste de negros ou homossexuais, porém devemos exigir que ela respeite-os como cidadãos e seres humanos. Mais que o preconceito, o problema com o qual a sociedade se defronta é a discriminação, fruto da deliberação de marcar a pretensa inferioridade dos “diferentes”. Dito de outra forma: o problema é a instrumentalização do preconceito, que pode manifestar-se contra indivíduos do grupo considerado ou contra o grupo como um todo.

Desde o momento em que a religiosidade de matriz africana firmou-se definitivamente no país, remontando o século XIX quando os primeiros terreiros tomaram assento nas capitais, pequenas cidades, povoados, grotões mais afastados que iremos encontrar outras religiões expressarem sua aversão a permanência dos terreiros de candomblé, umbanda, tambor de mina e outras manifestações aqui encontradas. Com o passar do tempo as investidas foram acontecendo com maior frequência.

Desta feita percebe-se “... no Brasil das últimas duas décadas um acirramento dos ataques das igrejas pentecostais contra as religiões afro-brasileiras, processo extensivo aos países latino-americanos como Argentina e Uruguai, para onde tanto essas igrejas como os terreiros de umbanda e candomblé têm se expandido. Esse ataque é resultado de vários fatores entre os quais podemos destacar: a disputa por adeptos de uma mesma origem socioeconômica, o tipo de cruzada proselitista adotada pelas igrejas neopentecostais – com grandes investimentos nos meios de comunicação de massa e o conseqüente crescimento dessas denominações, que arregimentam um número cada vez maior de “soldados de Jesus” – e do ponto de vista do sistema simbólico, o papel que as entidades afro-brasileiras e suas

práticas desempenham na estrutura ritual dessas igrejas como afirmação de uma cosmologia maniqueísta”. (SILVA, 2007: 9-10).



Imagem 8. Templo umbandista invadido e depredado.

O desenvolvimento da Umbanda se deu sob o açoitamento da perseguição policial. Negrão (1996), no *Entre a cruz e a encruzilhada* faz uma rica e extensa pesquisa em que recupera, através das notícias em jornais, desde o Império até a década de oitenta do século passado, a longa e sinuosa trajetória da Umbanda em busca de sua legitimação.

As razões desta perseguição e suas conseqüências, como não poderiam deixar de ser, deixaram cravadas marcas em seu corpo de crenças, em sua cosmologia, em seus ritos e em sua face institucional.

Havia nítida consciência da parte dos *senhores* do perigo de uma revolta negra, estes representando uma fatia majoritária da população; “os negros em 1835 representavam 51,4% da população Ortiz (1988, p. 24). Ao fosso cavado pelas relações de dominação somava-se o abismo cultural. O medo e a diferença já se insinuavam entre os dois mundos e ali permaneceria para além da escravatura.

O Código Penal do período republicano, de outubro de 1890, inaugura a repressão institucional às práticas de *curandeirismo e feitiçaria*, até então encontra registrada a perseguição a curandeiros negros, no mesmo ambiente das “fugas de escravos, de capturas de negros fugidos e de advertências contra o perigo das revoltas contra o cativo” Negrão (1996, p. 44). Este é o cenário em que a divisão social se instala e que iria se reproduzir no campo religioso.

Em 1931 ocorre uma importante alteração legal, vinda no bojo de uma reestruturação policial e a criação da Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações, encarregada de reprimir no Distrito Federal (então o Rio de Janeiro), além de tóxicos, as práticas mágicas e de

curandeirismo. O que chama a atenção é que são deixadas de fora da repressão “... as experiências de telepatia, sugestão, ilusionismos e equivalentes, realizados em espetáculos públicos fiscalizados pela polícia” Negrão (1996, p. 75), o que equivale excluir o kardecismo da ilegalidade.

O crescimento da Umbanda e a persistência da perseguição policial levaram à organização em 1939 da primeira federação umbandista, a União Espírita de Umbanda do Brasil, que tinha entre seus escopos exatamente proteger seus adeptos da violência institucional Negrão (1996, p. 81). “Essa primeira federação realizou, em 1941, o I Congresso Nacional de Umbanda” Negrão (1996, p. 76), mas será apenas em meados desta década, que a democratização e o advento do populismo fariam cessar o ataque sistemático do Estado à Umbanda.

A década de cinquenta, no entanto, testemunhou a Igreja Católica eleger o espiritismo como seu maior adversário, ataques em que encontrava como aliada a imprensa; mesma década, no entanto, que viu a Umbanda tornar-se majoritária no cenário mediúnico brasileiro. Os termos com que eram descrita em editoriais de O Estado de São Paulo, por exemplo, oscilava de insulto à civilização a indescritível podridão, Negrão (1996, p. 86).

Constatamos, portanto, a primeira metade do século XX, berço do vigoroso desenvolvimento da Umbanda, também o palco em que tais titãs da vida social brasileira a elegeram como alvo de acirrados ataques; leia-se o Estado, a imprensa dominante e a hegemônica Igreja Católica, momentaneamente aliada contra, para uns, a ameaça à civilização e modernização do Brasil e, para outros, o desregramento e degeneração primitivos face à ortodoxia religiosa.

Este foi um dos papéis desempenhados pelas Federações umbandistas e pelos intelectuais quase sempre a elas ligados: repercutir, internalizando a crítica, a avassaladora onda que à Umbanda se opunha, tornando-a mais palatável aos olhos das elites e da opinião pública por elas direcionada.

No que se pode chamar de imaginário coletivo da sociedade brasileira, “macumba” é igual magia negra, feitiçaria, trabalhos de encruzilhadas etc. Na atualidade os programas de televisão das igrejas neopentecostais os pastores não cansam de veicular esse tipo de mensagem. Aqui vale ressaltar que até a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja Católica também tinha orientações explícitas contra ao que chamava de “baixo espiritismo”. Havia, inclusive, uma ameaça de ex-comunhão para quem participasse da “macumba”, considerada, na década de cinquenta, pelo Cardeal Motta, “um dos maiores

atentados a fé, contra a moral, contra nossos foros de educação, contra a higiene e contra a segurança” (Ortiz, 1978).

Na figura da recém criada CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) esta foi uma época de grande campanha da Igreja Católica, contra o espiritismo kardecista, mas o alvo, na realidade, era a Umbanda. A afirmação pode ser constatada claramente na declaração para a imprensa do então Secretário Nacional da Defesa da Fé, o franciscano Boaventura Kloppenburg como resultado de suas “pesquisas” nos centros e terreiros de São Paulo

Deus mandou que não evocássemos os espíritos, ordenou que não praticássemos a magia. Sendo exercício da evocação dos mortos e da magia pecado grave de desobediência, é também vedado as práticas de umbanda ou assistir a elas. Donde se infere que é pecado assistir às sessões espíritas e às práticas de magia nas tendas ou terreiros de Umbanda (Kloppenburg. A Gazeta, de 29 de novembro de 1956. Apud Negrão, 1996, p. 84).

Por essa declaração pode-se notar também que a Igreja tinha um aliado, a imprensa conservadora, que fazia questão de escrever contra as religiões afro com termos que denotavam estigma e degradação, conceitualizando, ou pior, desqualificando-a como: “macumba”, ritual de “alvitante degradação humana”, espetáculo “repugnante” e indescritível podridão para o espírito humano.

Uma verdadeira cruzada foi realizada para combater a expansão da Umbanda entre o segmento das classes médias. A Igreja Católica só mudou de posição em relação à “macumba” depois das deliberações do Concílio Vaticano II, em específico, com o Documento *Ad Gentes*, que tratou da questão missionária

Sem precisar remontar às mazelas da escravidão, encontramos na recente ação pastoral e evangelizadora de igrejas cristãs uma base de sustentação da intolerância religiosa e do preconceito contra as religiões de matriz africana no Brasil. Embora a Igreja Católica tenha produzido documentos sinalizando uma mudança de atitude, não se pode esperar uma transformação automática, em razão daquilo que na historiografia passou a se chamar de uma longa duração da mentalidade.

Além do mais, a maioria dos católicos ainda desconhece as orientações conciliares. Se por um lado a Igreja Católica no Brasil, oficialmente, através da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), vem mudando de posicionamento, publicando, em 1976, novas orientações pastorais para tratamento respeitoso da “Macumba e dos Cultos Afro-brasileiros”, por outro lado, a partir da década de oitenta, a expansão das igrejas neopentecostais vem coincidindo com a deflagração de uma cruzada cristã contra pessoas e

templos das religiões afro-brasileiras, inclusive com invasão organizada a templos e cerimônias religiosas.

Em meados da década de 90 a Umbanda voltou a ser objeto de perseguição religiosa. Desta vez por parte de “grupos pentecostais, especialmente da Igreja Universal do Reino de Deus, que hostilizaram umbandistas” com ameaças, invasões aos terreiros e acusações de pertença ao demônio (Negrão, 1996, p. 141). No Uruguai alguns adeptos das religiões neopentecostais vão à praia, na noite de Iemanjá “para conjurar os “espíritos diabólicos” invocados pelos umbandistas” (Oro, 1993, p. 116).

2.6 A narrativa umbandista

O gradual nascimento da Umbanda em seu nascedouro se deu a partir de uma profusa e fragmentada precipitação de elementos comuns presentes na religiosidade popular, como vimos, a que – a partir do volume de incidências, expressas na presença de cultos sob as mais diversas denominações, particularmente nos grandes centros populacionais em que se constituíram São Paulo e o Rio de Janeiro – viu somar-se uma intelectualidade religiosa, que se ocupou de dotá-la de uma face mais racionalizada possível.

Tal foi o papel das Federações umbandistas e de intelectuais que, a partir de seus congressos e livros trataram de explicar e justificar doutrinariamente a Umbanda. A Umbanda seria filha, portanto desta herança tensa entre *um sentido subalterno da realidade brasileira* que atuaria como um código religioso subjacente a várias expressões desta subalternidade da realidade brasileira e o papel institucionalizador das organizações federativas que surgiram em grande número e buscam até hoje unificar as práticas e explicações da Umbanda.

Duas são, portanto as instâncias da Umbanda em sua elaboração cosmológica: a das Federações e aquela, vital, que nasce no cotidiano dos terreiros, aparentemente fragmentada e sem unidade, mas que de fato fariam parte de “um todo coerentemente articulado” Brumana & Martinez (1991, p. 49) da qual a Umbanda seria um subsistema.

A vida destes terreiros em grande número de vezes passa ao largo das Federações, que sobre eles tem muito pouca ascendência. Suas elaborações doutrinárias na direção do *embranquecimento*, procurando limpá-la da magia negra (ou seja, dos elementos mais caracteristicamente africanos, como os trabalhos com os exus e as pombas-giras, o uso da pólvora, do álcool, os sacrifícios animais) que tornavam menos palatável aos olhos da nova *civilização* branca brasileira, se de um lado foi divulgada ao conhecimento da opinião pública,

não impediu os terreiros de permanecerem como centros independentes de elaboração doutrinária. Exu e suas falanges continuaram a ser cultuados às escondidas. E assim mesmo, o grande discurso da Umbanda não deixaria de se espalhar pela tentacular rede de terreiros que se esparramou pelas bordas das grandes cidades e que depois se interiorizou pelo Brasil profundo. A narrativa umbandista é, portanto, o produto deste tenso diálogo Negrão (1996, p. 312).

2.7 A especificidade da umbanda

A especificidade da Umbanda é marcada pelo culto aos espíritos, por um *panteão* que mescla divindades africanas, os orixás, com classes de espíritos como índios, caboclos, os preto-velhos, pela presença de entidades espirituais que vêm a Terra ajudarem os aflitos, pela possessão, pela consulta realizada nos terreiros e por uma receita aos seus adeptos das ações necessárias para a sua defesa e para a consecução de seus objetivos.



Imagem 9. Índios, caboclos e ciganas. Entidades que são incorporadas nas sessões umbandistas.

A novidade da Umbanda foi apresentar seu panteão como disponível em seus terreiros em que, através da incorporação pelos *médiuns*, poderiam oferecer-se à consulta dos necessitados e orientá-los em suas adversidades. “A religião umbandistas fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e fazem viver suas entidades” (Ortiz, 1978, p.69). O autor acresce que:

O universo umbandista opera essencialmente com quatros gêneros de espíritos que são os modelos de toda e qualquer individualidade espiritual. A cada estereótipo corresponde um número infinito de entidades particulares, possuindo, cada qual, uma personalidade própria que se identifica pelo nome (Ortiz, 1978, p.76).

No entanto, ele mesmo reconhece que “Não existe uma classificação espiritual unanimemente aceita pelos teóricos” (p. 78). Tem sido apontado que os espíritos da Umbanda podem encarnar estereótipos literários: “Os caboclos podem ser vistos como representações estereotipadas do bom selvagem e os preto-velhos do escravo fiel” (Brown, 1994, p.69).

Na Umbanda, o devoto está tão perto do sagrado que pode com ele conversar e perguntar diretamente sobre o que fazer em seu cotidiano. O estudo de Lody (1995, p.5) mostra que “o sagrado no mundo afro é compartilhado com total e compreensiva humanidade”. O reconhecimento de tal solidariedade permite, por um lado, a percepção de que o sujeito não está só, e, por outro, estabelecer este princípio como fonte para a construção de valores que regem suas ações práticas e comportamento ético nas relações interpessoais.

As palavras de Cassier (1994) confirmam o que se diz, pois para ele: A religião [...] é uma expressão de ideais éticos [...] Desde o início, a religião teve de cumprir uma função teórica e uma função prática. A religião traz em si uma cosmologia e uma antropologia; responde à questão da origem do mundo e da origem da sociedade humana, e deriva desta origem os deveres e as obrigações do homem (p. 156).

Ainda na perspectiva da relação do sujeito com o sagrado que, sem dúvida, está presente no cotidiano do umbandista, esta comunicação “se dá em continuidades e interações perfeitas entre o crer e o fazer, entre o visível e o invisível” Lima (2005, p. 67).

É importante também ressaltar que, na configuração religiosa em que homem, natureza e ancestralidade mantêm contato um com o outro, a “visão de mundo” que se constrói alicerça valores que não estão sustentados pela “culpabilização”, a qual exige punição. Seus princípios são outros e voltados aos “cuidar” do que é sagrado, a partir da manutenção dos “assentamentos”: “alimentando os santos” e “iluminando-os” e se iluminando com eles cada vez mais, em preceitos e rituais. Ademais, autores como Mircea Eliade (1991), Jean Pierre Vernat (1989), Alain Besançon (1994) e Jean Jacques Wunemburger (1997), entre outros, têm explanado suas idéias acerca das imagens e a extensão do que podem significar. Eles compõem referências de discussão sobre a representação da proximidade e comunicação estreita com o sagrado, outro pilar da Umbanda.

Incontestavelmente, existe entre educação e cultura, uma relação íntima, orgânica. Quer se torne a palavra “educação no sentido amplo, de formação e socialização do indivíduo, quer se restrinja unicamente ao domínio escolar... ela supõe sempre, necessariamente, a comunicação, a transmissão, a aquisição de alguma coisa: conhecimentos, competências, crenças, hábitos, valores, que constituem o que se chama precisamente de conteúdo da educação.” Forquin (1993, p. 10).

“A Umbanda não é só religião; ela é um palco do Brasil” (Prandi, 1991, p.88). Conforme as vicissitudes históricas do país e os dramas sociais enfrentados pelas classes populares, surgem novas ou se redefinem antigas “linhas” do panteão (Bairrão, 2004). Cada uma dessas “linhas” de espíritos se associa tipicamente a cenários naturais cuja interpretação, muitas vezes misturada a lendas de santos católicos, é feita com base em mitos dos orixás africanos. Brumana & Martinez (1991) apontam que “As entidades umbandistas não são criações “ex nihilo” do culto, e sim a absorção de elementos preexistentes em diversos registros culturais” (Brumana & Martinez, 1991, p.257), e agregam que o universo umbandista expressa um “microcosmo da sociedade brasileira” (p. 143). A propósito dos rituais de possessão na Umbanda, acrescentam que:

Estas entidades “baixam em terra” em cerimônias quase sempre públicas, realizadas várias vezes por semana tanto nos terreiros como em lugares escolhidos por suas características simbólicas, cemitérios, praias, florestas, etc... Elas o fazem seguindo uma estrita codificação corporal, gestual e verbal, muitas vezes realçada por roupas características, objetos, comidas, bebidas, tabaco etc (Brumana & Martinez, 1991, p.63).

Os orixás, que no candomblé desciam para serem cultuados e reproduzir “...as aventuras dos deuses (...) são substituídos por espíritos que cavalgam o corpo do médium” Ortiz (1988, p. 70). São esses espíritos ancestrais de índios de nossa terra, os caboclos; antigos escravos, os preto-velhos, espíritos de crianças, os erês e antigos delinquentes e prostitutas, os exus e as pombas-giras, que ora se dispõem a trabalhar para a *Luz*, os exus de Lei, ora permanecem no campo do mal, os exus pagãos.

Na Umbanda, *Oxalá* que perdeu suas características bissexuais, equiparou-se ao Deus Supremo: apenas acolhe as preces dos fiéis, não se manifesta de maneira alguma nas *tendas*. Os outros *voduns*, conforme aí se diz, tampouco *descem a Terra*, mas pelo menos *irradiam*: isto é, não se encarnam de fato nos médiuns, por serem espíritos demasiados sublimes; apenas emitem uma energia que induz um transe muito especial.

Exu ao mesmo tempo se diabolizou e se humanizou, pois os umbandistas designam com seu nome perversas almas de humanos mortos. Por causa de suas ligações com a peste e a morte, *Omolu* também foi situado na *quimbanda*, cujo governo, segundo os *filhos de fé*, divide com o *Maioral*, ou seja, com *Lúcifer*, também chamado de *Seu Belo*. *Omolu* vem a ser, na Umbanda, o Senhor dos Cemitérios, das larvas horríveis.

Os espíritos que o servem são chamados genericamente de *Exus*, mas se distinguem por nomes próprios expressivos, que, muitas vezes, têm relação com seu domínio: um deles é

Tatá Caveira. Há *filhos de fé* que atribuem a *Omolú* um status mais elevado: consideram-no o dirigente da *linha das almas* e um espírito em transição “a caminho de Aruanda”. *Exu*, além de ser humanizado/diabolizado, sofreu uma grande multiplicação: seu nome tornou-se o de uma categoria de “espíritos inferiores”, tão vasta que preenche um dos hemisférios do mundo espiritual dos umbandistas.

Há também muitos nomes, as *entidades* femininas, que fazem par com os *exus*. Os personativos de quase todas (com poucas exceções, como *Maria Padilha* e *Maria Olalha*) associam epicleses a um teônimo quimbundo que de *bombonjira* passou a *pomba-gira*: estão, dentre as mais conhecidas, a *pomba-gira das almas*, *do lado*, *a dos sete maridos*, *a dos rios*, *a dos molambos*. Seriam almas de prostitutas ou cafetinas falecidas.

A *pomba-gira* vem a ser uma espécie de demônio feminino: o espírito de uma pessoa de sexo feminino que teve uma vida devassa, desregrada, eventualmente criminosa, e por isso habita, no outro mundo, *o astral inferior*, uma região de trevas; mas pode evoluir fazendo caridade nos templo de Umbanda.

Acima de todos está Oxalá, a divindade suprema, da qual os orixás são manifestações que compartimentam o mundo e seu campo de atuação: assim temos Yemanjá no mar, Oxum nos rios, Xangô nas pedreiras, etc. A cada orixá corresponderia uma das linhas da Umbanda.

[...] que são grandes exércitos de espíritos que obedecem a um chefe (Orixá); estes espíritos teriam no espaço uma missão, uma tarefa, uma função. A noção de tarefa, função, é assinalada também no pensamento de Allan Kardec, para quem “os espíritos são ministros de Deus, agentes de sua vontade, e é através dele que Deus governa o mundo. Existe, portanto um paralelismo entre esta concepção espiritual do mundo e a que se verifica na mitologia africana, onde cada compartimento do universo pertence a um Orixá específico [...]” (ORTIZ, 1988, p. 80).

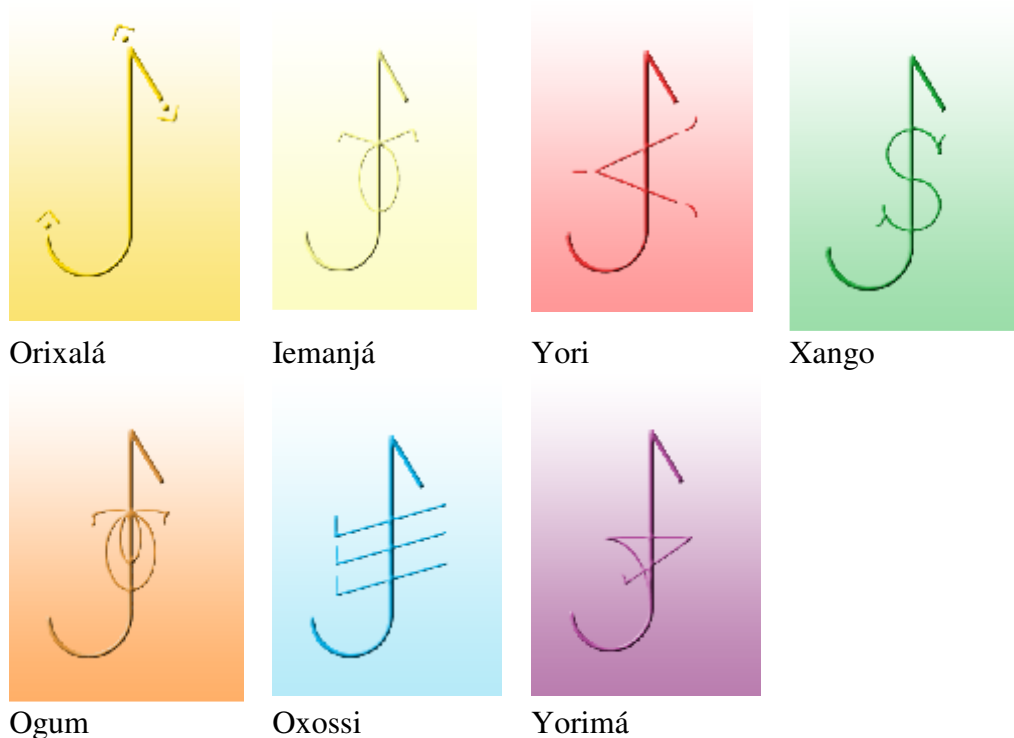


Imagem 10. Pontos riscados simbolizando as sete linhas da umbanda

Os caboclos e os preto-velhos, definidos pelos mais diversos matizes tal como tudo neste culto, são as *falanges* mais características da Umbanda, talvez seus personagens principais. De forma generalizada são entendidos pela oposição que Concone reputa como do interesse: os primeiros, os índios, representando o valente, o agressivo, o altivo, enquanto que os segundos, os velhos negros, simbolizando a humildade, a mansidão, o sofrimento sem que, como alerta a autora, isso impeça de serem considerados dotados de poderes mágicos e, portanto, perigosos. Para Concone, seriam a expressão da “... oposição de dois modelos ideológicos” Concone (1987, p. 150-151).

A Umbanda se define pelas *sete linhas* espirituais. Em cada uma dessas linhas, sob o comando do orixá correspondente, se perfilaria uma hierarquia e complexa rede de espíritos, e que reproduziriam as qualidades de seu orixá regente, vindo a Terra para *trabalhar* e assim realizar uma espécie de resgate cármico: uma vez cumprida as suas obrigações neste mundo, através da caridade, poderiam ascender à um plano onde não necessitariam mais reencarnar. Também aí há grande diferenciação: varia enormemente em cada terreiro os orixás que seriam *chefes* dessas linhas. A noção de linha é uma elaboração tardia do culto nascente, especulando-se sua origem nos entornos da década de trinta Ortiz (1988, p. 114- 117).

Na umbanda, “as linhas de entidades” (caboclos, marinheiros, preto-velhos, crianças etc) são constituídas por uma multiplicidade de sinais e características, que lhes são próprias: as linhas de entidades, não raro, apresentam-se com uma expressão facial e corporal

características, assim, como artefatos de vestimentas e adereços, canções, plantas e flores que as simbolizam, presentificam e as descreve (BAIRRÃO, 2003). Cada linha traz consigo um conjunto de condutas e normas morais, que diferem entre si, mas que conjuntamente parecem abranger uma ampla variedade de perspectivas compatíveis entre si.

A linha dos preto-velhos, por exemplo, no geral é percebida e se caracteriza pelo uso do cachimbo, pelo banquinho, pela bengala etc. Eles andam curvados e precisam de um toco ou banquinho para se sentarem. Os preto-velhos freqüentemente estalam os dados enquanto “benzem” e fazem seus atendimentos. No contato com a linha, os significantes associados ao seu discurso parecem ser paz, resignação, paciência, sabedoria, simplicidade e bondade.

Dentro de uma mesma linha, contudo, há múltiplas variações, que vão desde o “ponto riscado” (conjunto de símbolos desenhados no chão) ao tipo específico de adereços e acessórios que, no seu conjunto, não são iguais entre as entidades de uma mesma linha (BAIRRÃO, 2003). Brumana e Martinez (1991) analisam a necessidade da Umbanda em estereotipar seus *personagens*, o que vêm acompanhados de uma prolixa classificação gestual, de símbolos, grafias, objetos mágicos e preferências. Segundo eles, essa lógica limitará a criação e caracterização de novos grupos de entidades no panteão umbandista, como os baianos, marinheiros, boiadeiros, caboclos, que são falanges de espíritos que não estavam presentes na elaboração dos primeiros tempos Brumana & Martinez (1991, p. 261- 264).

Os boiadeiros são espíritos que fazem referência ao homem sertanejo, os peões, vaqueiros que cuidavam e conduziam o gado em fazendas. Suas marcas são o laço e o chapéu. Quando “baixam” no terreiro gritam e fazem gesticulações como se estivessem conduzindo uma boiada. Os boiadeiros são guias, assim como os baianos, que lidam com energias negativas que estão muito próximas da esquerda. Eles vêm quando há uma energia “pesada” que precisa ser retirada. Sua dança é vigorosa e é acompanhada de um toque rápido dos atabaques. Seu jeito de falar não tão claro como o de baianos e preto-velhos. Em vida, tangiam as grandes comitivas e laçavam bois nos pastos. Quando comparecem às tendas, possuem uma postura ativa e agressiva. Sempre usam seus chapéus de couro. Gesticulam como se estivessem prontos para laçar algum animal imaginário e, em altos brados, parecem dar ordens a um cavalo que estariam montando. Possuem uma força arrebatadora contra a energia negativa. Eles vêm a Terra para fazer a limpeza espiritual de toda a tenda. Seu comportamento severo e arrogante se assemelha ao dos caboclos.



Imagem 11. Boiadeiro com seus adereços, incorporado na Mãe-de-Santo trazendo sua alegria e energia positiva diante dos assistentes. Ele é a representação do sertanejo nordestino, o mestiço valente do sertão.

Os preto-velhos são espíritos que no panteão umbandista aludem a figuras que teriam sido escravos, afro-descendentes. Recebem nomes que fazem referência a países (ou regiões) africanos, como por exemplo, Pai Joaquim do Congo, Pai Benedito de Angola, Mamãe Maria Africana. Carregam as marcas de escravos que morreram em idade avançada, andam curvados, utiliza-se de bengalas, têm uma fala cansada e um pouco rouca. Fumam cachimbo e fazem uso de ervas, como arruda e guiné. Os preto-velhos sentam-se em bancos pequenos e ficam fazendo gestos estalando os dedos. Logo que “descem” fazem uma reverência ao congá e sentam-se também lateralmente ao mesmo. Os preto-velhos seriam profundo conhecedores de suas propriedades mágicas ocultas. No caso particular da arruda, ela pode ser usada por essas entidades para benzer seus consulentes que tenham sido vítimas do mau-olhado. São associados aos procedimentos mágicos de cura de uma forma geral.

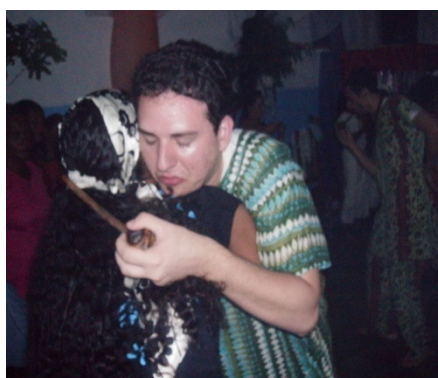


Imagem 12. Filho-de-santo incorporado com um Preto velho com seu cachimbo saudando uma assistente em uma gira.

2.8 O lugar da possessão

O transe de possessão é um dos elementos centrais da construção umbandista, com o que concordam muitos pesquisadores da religião. Ortiz afirma que “... é uma herança dos cultos afro-brasileiros, onde a possessão desempenha um papel primordial”. Para Negrão “... é o fenômeno religioso mais importante neste contexto, em que o sagrado se manifesta de maneira a ser percebido pelos sentidos comuns, entrando em contato com o profano” Negrão (1996, p. 289). Brumana e Martinez, por sua vez crêem que:

[...] é na possessão que todo o edifício umbandista adquire sentido: e através dela que os espíritos se manifestam a nós e perante os homens; é a instância ritual que permite que seu trabalho seja feito, que os Orixás colaborem com as necessidades humanas e que sejam recompensados por isso Brumana & Martinez (1991, p. 329).

Só é possível decifrar a possessão a partir das interpretações de *dentro*, ou seja, das expectativas dos umbandistas em relação a ela. Possessão para Ioan Lewis é o diagnóstico cultural do transe Concone (1987, p. 101).

A caracterização dessa “descida” diz respeito, segundo Birmam (1985, p. 7-8) à mudança radical que se processa nas pessoas por intermédio do transe. Somos levados a observar um profundo mistério – a pessoa possuída se torna irreconhecível, muda de uma forma tal que nem seus amigos mais íntimos são capazes de dizer que ali está aquela mesma pessoa que eles conhecem. Há um desdobramento de personagens com identidades diferentes da do cotidiano daquela pessoa “possuída”.

Esse é um fenômeno tão antigo quanto à própria história da humanidade. Na Grécia antiga, os oráculos faziam a comunicação entre os deuses e os mortais. Culturas africanas também registraram similar comunicação, com seus respectivos rituais. É desta última fonte a herança da Umbanda, para interligar os antepassados com roupagem dos Orixás, dos Caboclos, dos pretos velhos, dos exus, do povo do Oriente, das crianças, das pombas-gira. “Cavalo”, “médium” são os nomes mais comuns para designar as pessoas que “cedem” seu corpo para as entidades e pode fazê-lo para um, dois ou mais espíritos, naturalmente que em momentos diferentes. Pode acontecer de um mesmo médium “receber” espíritos diferentes, ou seja, de classificação distinta: um pode ser caboclo, o outro preto-velho e o terceiro exu, por exemplo, cada um em seu respectivo dia, hora e ritual.

A afinidade com o êxtase da incorporação, que permeia a religiosidade africana como um todo, que “... se constitui no marco mais significativo das religiões afro-

brasileiras...” Concone (1987, p. 113), foi o elo em território brasileiro de uma grande variedade de encontros e relacionamentos com outras expressões religiosas: tal como se deu na Cabula e depois na Macumba, constata-se no encontro com o Catimbó no Maranhão, e nas pajelanças amazônica de forma geral, assim como junto ao espiritismo presente na gestação da Umbanda. A possessão e as entidades na Umbanda ficam a meio caminho do candomblé e do espiritismo. Não se trata mais da posse do *cavalo* por parte da divindade, a única que aquele *filho* de fato incorpora de quem se espera o cumprimento de obrigações para o seu *santo*. Este é o orixá do candomblé, a quem se faz oferendas e rende culto; entidade que na maior parte das vezes, durante os rituais, não fala. Já no espiritismo temos as incorporações contidas dos *trabalhos de mesa*, aonde descem espíritos individualizados que necessitam de doutrinação, aconselhamento ou de quem se espera instruções do além. Na “... passagem do espiritismo para a Umbanda é a assunção do que se costuma chamar mediunidade ostensiva e fenomênica...” Brumana & Martinez (1991, p. 88) que caracteriza a nova religião.



Imagem 13. (A) Exu das almas incorporado no pai-de-santo



(B) Filho-de-santo já em transe saudando o Pai-de-Santo fazendo abertura a gira na festividade do templo. Santo e o Gongá no início da gira.

A classe de entidades que vêm *trabalhar* na Umbanda é mais individualizada que os orixás do candomblé, mas não são aqueles espíritos familiares do espiritismo; tios, pais, sobrinhos que já se foram e com os quais se estabelece contato. São *guias*, espíritos graduados e semi-individualizados, que se apresentam agora com nomes genéricos, como Caboclo *Sete Flechas* e não mais José Bonifácio, ou Fulano de Tal, de quem se conhece a história e os laços terrenos. Os *guias* se prestam à consulta para atender às necessidades da *clientela*. Poder conservar com os mensageiros das divindades é uma das especificidades da Umbanda, assim como receber seus conselhos e atender suas *demandas* – ambos inseridos na narrativa umbandista de cura e aflição.

3 DIALOGANDO COM OS NOSSOS PROTAGONISTAS

3.1 Adentrando o templo umbandista



Imagem 14. Letreiro na entrada do Templo do Sacerdote 1

Para o grupo religioso que os frequenta, os terreiros constituem, à sua maneira, ponto fixo, “centro do mundo”, onde a noção de espaço sagrado implica na idéia da repetição da “hierofania” que consagrou este espaço “transfigurando-o, em resumo, isolando-o do espaço à sua volta” (ELIADE, 1993, p. 295).

O Gongá é um espaço social, mítico simbólico, no qual a natureza e os fiéis se unem para viver uma realidade diferente daquela que o cotidiano ou a sociedade lhes apresenta como o real, na qual as pessoas que o constituem acreditam. É neste espaço que se dá a transmissão e aquisição dos conhecimentos da tradição religiosa afro-brasileira.

O terreiro significa, para os seus frequentadores, um espaço idealizado, divinizado, onde orixás e “guias” baixam, para manifestar ali o encontro destes com a sua comunidade religiosa. É assimilado como um local de vida, de reunião, de participação, espaço social, além de religioso.

Porém, estas casas de culto, na sua maioria, possuem a peculiar propriedade de serem quase “invisíveis” aos olhos dos leigos. Ao contrário das igrejas cristãs, que ocupam pontos de destaque na geografia urbana, os terreiros de umbanda são difíceis de serem encontrados, localizando-se, em bairros populares e periféricos, o que é compatível com o lugar social desta religião na sociedade. No presente trabalho, entrevistamos três sacerdotes umbandistas, cujos templos localizam-se em Mandacaru, no Bairro dos Novaes e em Mangabeira

localidades populares vistos por significativas parcelas da população como locais de menor prestígio tanto social quanto econômico.

A localização periférica dos templos afro-brasileiros é algo já observado nas práticas religiosas praticadas pela população escravizada. Reis (1988), nos da conta da localização periférica de um Calundu localizado na cidade Cachoeira uma localidade do Recôncavo Baiano. O templo, que foi invadido e fechado no ano de 1785 ficava localizado na então denominada Rua do Pasto. O calundu “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, mas fazia parte dos limites da vila” (REIS, 1988, p. 81).

A primeira religião africana conhecida no Brasil recebeu de norte a sul o nome banto de “Calundu”. Apesar de referidos desde o século XVII é, sobretudo a partir de meados de setecentos que os calundus são mais denunciados. Negros bantos já praticavam seus calundus prestando “serviços domésticos nas casas” dos brancos na Bahia, Rio de Janeiro e Recife (MOTT, 1986). Os calundus eram práticas oficiadas por um especialista religioso, às vezes com um número reduzido de assistentes que, incorporado por entidades espirituais interagem numa relação interpessoal com o “cliente” ou paciente; diziam venturas prescreviam remédios e faziam curas, assim também como malefícios. Contudo, em alguns casos essas práticas também designavam grupos organizados com rituais coletivos, envolvendo mais participantes do que simplesmente o curador-adivinho, ou calunduzeiro, e seus clientes (NICOLAU, 2004).

Mais contemporaneamente num estudo sobre os terreiros de umbanda na cidade de São Paulo, Negrão (1996, p.189) mostra que de um total de 87 templos 66,7% localizavam-se em bairros distanciados do centro da cidade. Para Costa (2009) a localização periférica pode mostrar-se relacionada às pressões e perseguições sofridas e que obrigaram os templos a se deslocarem de pontos geograficamente mais centrais para outros mais periféricos.

Em pesquisa trazida por Negrão (1996) seus dados reforçam bem o caráter provisório e mutável do domicílio dos terreiros em São Paulo. “Na tentativa de localizá-los, partimos de listagens em ordem cronológica inversa, isto é, daqueles cujas datas de registro eram as mais recentes, desde 1989. Mesmo assim, aproximamo-nos do total de setenta terreiros não-localizados por motivo de mudança ou fechamento. A grande maioria dos não-localizados eram domiciliados em bairros periféricos e pobres” (NEGRÃO, 1996, p. 195).

Podemos perceber o quanto é difícil encontrarmos os templos afro-brasileiros em destaque nos bairros com melhor infra-estrutura em termos de transporte de fácil acesso, saneamento, iluminação pública satisfatória, estrutura urbana em geral. Muitos deles estão localizados em bairros mais populares e economicamente pobres, normalmente distanciados

do centro. Além dessas dificuldades de localização esses templos ainda experimentam a força e pujança dos templos pentecostais na concorrência acirrada no mercado religioso.

No enfrentamento com os pentecostais, o ocupar espaços é uma das estratégias bem trabalhadas no processo organizacional das igrejas pentecostais a exemplo disso podemos observar na pesquisa de Almeida (2004) que na região metropolitana de São Paulo os templos da Assembléia de Deus encontram-se nas vias principais e, de maneira significativa, no interior dos bairros e em favelas. Embora Paraisópolis esteja na zona Sul de São Paulo, esse mesmo padrão é encontrado, principalmente, na zona Leste, onde Assembléia de Deus está fortemente enraizada. E continua Almeida (2004), na paisagem urbana das áreas de maior pobreza em São Paulo, como na zona Leste, são mais visíveis seus equipamentos, além dos próprios “crentes” com seus trajes, corte de cabelo característico, a Bíblia na mão e andando em família em direção aos templos, principalmente aos domingos pela manhã e à noite.

A implantação dos templos e, mais recentemente, a construção de grandes catedrais visam a dois objetivos: visibilidade e adesão em massa. Esse tipo de construção imponente nas vias principais é uma estratégia de visibilidade e marketing que se articula com sua presença na mídia e na esfera política, visto que para sua efetivação necessitam de trâmites burocráticos nas administrações municipais.

Os dados do Censo 2000 indicam que a Assembléia de Deus ainda é a maior denominação evangélica no Brasil, nada menos do que quatro vezes maior do que a Universal do Reino de Deus. Além disso, entre essas duas existem ainda a protestante Batista e a pentecostal Congregação Cristã do Brasil (ALMEIDA, 2004, p. 23).

Por isso, a visibilidade encontrada nos templos pentecostais ofusca e se sobrepõe a presença de algum templo de umbanda ou candomblé que esteja em pleno funcionamento devido às condições precárias que sobrevivem os terreiros. Negrão (1996) demonstra essa realidade quando nos relata que na maioria dos casos, os terreiros fazem parte do espaço doméstico, funcionando nas dependências da casa: na sala, em um quarto, na cozinha, no quintal e até na área de serviço. Em outros, um espaço especial lhe é reservado, não tendo outra função que a ocorrência das giras. Normalmente, após alguns anos de funcionamento em local doméstico que se transforma em sagrado no momento do ritual, constrói-se um barracão no quintal, um “puxado” lateral junto à parede da casa, ou mesmo um segundo pavimento sobre ela (NEGRÃO, 1996, p.194).

Embora os terreiros não necessitem de templos especiais para suas instalações, conforme Silva (1995, p. 174) “caracterizam-se por incorporarem em sua lógica de divisão do

espaço físico, inúmeras concepções cosmológicas relativas ao sagrado e ao profano, ao mistério ou ao segredo e, principalmente, ao poder religioso”.

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. O terreiro é, pois, em geral a própria casa de seu chefe, não tanto porque ele mora no terreiro, mas porque ele transformou sua casa num terreiro.

Isto faz com que os espaços profanos e sagrados nunca estejam totalmente delimitados. Assim como as partes profanas da moradia pode ser usado religiosamente (uma “consulta” na cozinha ou no quarto, uma cerimônia na sala, etc.) o recinto cerimonial fora das horas de “trabalho também poderão ser utilizados profanamente (como sala de estar, de costura, de dormir, etc.).

Os terreiros são considerados lócus do “axé”, da força vital que pode ser conservada, manuseada e transmitida. Suas instalações estão impregnadas do simbolismo religioso e são tidas como extensões da essência vital dos orixás ou “guias” patronos do terreiro e, em alguns casos, dedicados, além destes, também a outras divindades.

Silva (1995) sugere que devemos considerar os terreiros como “seres vivos” e, portanto, torna-se necessário de tempos em tempos homenagear estes espaços e sacralizá-los com rituais e sacrifícios apropriados (chamados de “dar de comer ao ariaxé”). Estas instalações ao serem sacralizadas passam também a serem tidas como extensões do “axé” proveniente daquelas divindades que receberam as oferendas rituais.

Com relação à entrada na religião umbandista num estudo feito por Negrão (1996, p. 181) na cidade de São Paulo ele nos informa que pais e mães-de-santo desde cedo iniciam-se na religião mostrando que dentre os 71 entrevistados que forneceram os dados, onze mães-de-santo iniciaram-se até os treze anos de idade, ou seja 20% do total de 55. Quanto aos dezesseis pais-de-santo, seis deles (37,5%) também.

Para tentarmos nos aproximar deste universo simbólico buscamos em nossa pesquisa ouvir os três líderes religiosos. Inicialmente trazemos sua entrada para a Umbanda, tempo na religião, bem como o tempo que professam a fé umbandista.

Sacerdote 1

“Minha família não acreditava nessas coisas (referindo-se a problemas espirituais). Uma ex-namorada minha fez um trabalho pra mim ficar doente. Eu fiquei de cama durante quinze dias, fiquei sem comer, sem beber nada e com o corpo todo doido. Então, durante esses dias chegou na rua onde eu morava uma baiana. Eu fui levado a ela pela vizinha da minha mãe. A nação dessa baiana que me atendeu era Angola. Foi lá no terreiro dessa

mulher que eu tive cura. Depois disso, eu prometi fazer caridade, e até hoje, já faz 44 anos que trabalho na Umbanda. Meu primeiro contato com o “Mestre José de Aguiar” (entidade que comanda o terreiro), foi numa festa de comemoração do meu aniversário de 17 anos na época. Eu tava dançando com minha namorada. Lembro que a festa começou de 9 horas da noite e eu só me lembro que tornei no outro dia. Meus pais disseram que passei a noite toda da festa bebendo e fumando muito e eles ficaram preocupados com isso, pois eu nunca tinha bebido nem fumado, como até hoje eu nem bebo, nem fumo, só quando o mestre Zé de Aguiar incorpora”.

Sacerdotisa

“Quando eu comecei na Umbanda eu tinha doze anos de idade. E comecei por motivo de doença. Eu tinha um problema muito sério quando eu era criança, dos meus dois anos até os sete anos só vivia internada com problema de pele. Médico nenhum descobria o que eu tinha. Eu morava numa cidade pequena chamada Miriri (interior da Paraíba). Minha mãe me trouxe pra João Pessoa pra fazer meus exames, foi através de um especialista e uma junta médica que tiraram pedaços da minha pele para examinar, e eles fizeram o exame e no resultado não acusou nada. Eu sofria muito com essa doença misteriosa. Quando foi um dia, uma senhora chegou pra minha mãe e disse pra me levar num centro espírita. Minha mãe seguiu o conselho dessa senhora e me levou. Lá disseram que eu teria que fazer imediatamente uma limpeza na Jurema. Então, através dessa limpeza já começou a doutrina com as “minhas correntes”. E daí, eu ia ficar boa. Então, minha mãe comprou o que era necessário pra minha obrigação e através dessa limpeza dentro das matas e arriaram todas as oferendas dos caboclos, dos mestres, dos preto-velhos. Então, a partir dali, Graças a Deus, gozo de saúde até hoje. E faz quarenta e dois anos que eu estou na Umbanda”.

Sacerdote 3

Antes da Umbanda eu freqüentava a Igreja Católica, as pessoas até me chamavam de “barata de igreja”, porque eu só vivia na igreja. Eu nasci e me criei dentro da igreja! Apesar da minha família ser de Umbanda e uma outra parte ser evangélica. Sai da católica e fui pra igreja de crente, só não me batizei. Mas, nunca conseguia o objetivo que eu queria, que é assim: - eu não tinha saúde como eu tenho hoje. Só vivia doente na época e eu não sabia o que era, até porque, eu tinha medo de enfrentar a realidade. Depois que fui fazer um trabalho da escola num centro espírita, que minha professora passou. E foi lá, pela primeira vez que eu incorporei, na época eu tinha quatorze anos, aí de lá, eu comecei a ver que as coisas melhoraram pra mim, e aí, eu fiquei com medo, mas aí, eu voltei lá depois de certo tempo pra assistir a uma festa. Então, aconteceu tudo de novo, então, eu vi que onde eu estava não estava dando certo. Aí, eu parti para o mundo do candomblé e no candomblé foi onde eu encontrei o que queria que foi a Umbanda, que eu recuperei minha saúde em primeiro lugar, que Graças a Deus, que depois que eu entrei, até hoje, não tive nem uma dor na unha, muito pelo contrário, as portas se abriram pra mim. Tanto é que, hoje, eu tenho três empregos que eu não tinha nenhum na época. Não arrumo mais porque não posso se não, eu vou ter que deixar a minha religião, e eu não deixo nunca. E ela eu só deixo depois que eu morrer! Porque nela, eu

consegui muita coisa boa e eu estou conseguindo, até porque, eu só trabalho para o bem, eu não trabalho para o mal. Eu não cultuo magia! Entendeu! Então, eu agradeço a Deus pelas coisas boas que eu tenho conseguido e as pessoas que tem vindo a minha e conseguem. Então eu digo – Até enquanto eu puder, Deus e as entidades me derem forças, eu vou continuar nessa religião, não pretendo mudar, porque, eu já passei por quase todas, e só encontrei paz é nessa que eu estou. Passei muito tempo na igreja católica, depois passei para a evangélica (Assembléia de Deus) e vi que não era a certa pra mim. Cai na Umbanda, e to nela a mais de vinte anos. Umbanda com Nagô, essa é a minha religião!

Nos discursos dos sacerdotes umbandistas podem ser destacados, inicialmente, três pontos em comum o trânsito religioso em direção a Umbanda, a presença da “chamada pela dor” sob a forma de doenças e o grande período de tempo que os (as) entrevistados (as) professam a fé umbandista. Em busca da cura para os seus próprios males ao chegarem às hostes da umbanda são acolhidos e cuidados a princípio para recuperarem a saúde física, já que dentro da medicina convencional não foi possível nem se quer diagnosticar a causa dos males de que estavam acometidos. Atendidos em suas necessidades descobrem-se portadores de dons mediúnicos necessitando assim desenvolve-los para ajudar aos outros da mesma forma que foram ajudados quando adentraram a umbanda.

Então, entregaram-se de corpo e alma nesse trabalho que eles acreditam ser uma missão, missão essa, que exige dedicação, responsabilidades, disciplina e desprendimento às vezes da própria vida pessoal esquecendo-se de si mesmo, para dedicar-se aos que buscam o socorro espiritual.

3.2 Trânsito religioso

Entre as diversas religiões de matriz africana, como o candomblé da Bahia, o xangô de Pernambuco, a umbanda, o tambor de mina do Maranhão e o batuque do Rio Grande do Sul – é possível observar uma diminuição no número de membros, já bastante reduzido, principalmente na região Nordeste (PRANDI, 2003). Essa diminuição foi ainda mais acentuada em relação à Umbanda, uma religião considerada brasileira por excelência, produto do sincretismo e da troca cultural que aqui se sucedeu (PIERRUCCI, 2006). Entretanto, dados da Federação Baiana de Cultos Afro-brasileiros (FEBACAB) revelam um crescimento no número de terreiros, tendo sido registrado 3.071 em 1995 e 5.900 em 2002, incluindo não só Salvador, mas todo o Estado da Bahia (LOPEZ, 2004).

Os dados apresentados pelo censo de 2000 apontam para um intenso trânsito religioso, no qual o (a) fiel deixa uma religião de origem e passa a buscar as respostas as suas

inquietações em outra crença. Uma comparação entre o número de católicos em 1940 e no ano 2000 mostra um encolhimento no número de fiéis, que diminui de 95,2% para 73,8%. Neste mesmo período os evangélicos saltam de 2,6% para 15,4%. Os que se declararam sem religião também aumentaram de 0,2% nos anos 1940, para 7,3% em 2000 (PIERUCCI, 2004, p.18).

Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) indicam que entre os anos de 1991 e 2000, o percentual de umbandistas e candomblecistas diminuiu de 0,4 para 0,3%, já os espíritas, dentro do mesmo período aumentaram saíram de 1,1% e atingindo 1,3% (ALMEIDA, 2004, p. 16). Os números apresentados nos sugerem que “desenha-se no país um contexto de pluralidade de religiões em que a prática dos adeptos tem sido mais transitiva e menos fiel a sistemas únicos, como se esta fosse mais alargada do que o conjunto de idéias e ritos confessado por uma só instituição religiosa” (PIERUCCI, 2004, p.16).

Um estado transitivo foi observado nas falas dos sacerdotes entrevistados, uma vez que todos (as) vieram de uma primeira religião e encontraram na Umbanda um sistema de ritos e credos que lhes serviram de suporte e amparo. O trânsito religioso foi uma realidade também descrita por Negrão (1996, p.179) que descreveu, que de um total de 76, pais/mães-de-santo, 47 haviam sido originalmente católicos (as).

Porém essa chegada nas hostes umbandistas não corta definitivamente os laços com outras religiões principalmente em relação ao catolicismo. O vínculo de alguns pais e mães-de-santo com a igreja ainda continua transitando dentro dos templos através das imagens e orações aos santos católicos, pois ainda existem pais e mães-de-santo que se identificam como católicos indo as igrejas, tendo a bíblia guardada em casa e se quando são perguntados sobre a sua religião afirmam ser católicos. Segundo Negrão (1996, p. 299) “estes tipos de atitudes demonstram que não há na Umbanda apenas um Catolicismo formal, tradicionalmente internalizado e oportunisticamente assumido, mas também um Catolicismo vivido no cotidiano, de forma sentida como inquestionavelmente legítima: participa-se da comunidade católica, freqüentam-se as missas, submetem-se aos ritos sacramentais, seguem-se os mandamentos bíblicos, reza-se com fervor”.

Transitar pela doutrina Kardecista também é algo comum entre os umbandistas, eles se sentem bastante a vontade e muitos deles se consideram espírita-umbandista. Valorizam a doutrina codificada por Kardec por trazer um código ético, muitos até entendem a umbanda como uma forma de Espiritismo. Para Negrão (1996, p. 311), “nos terreiros, concepções Kardecistas são divulgadas oralmente, através das leituras de preces, sobretudo a de Cáritas, e

de mensagens de mestres espirituais. Alguns pais-de-santo lêem autores espíritas e os recomendam aos seus filhos”.

Já o transito religioso da umbanda com o Candomblé depende das necessidades interventivas dos Orixás, ou seja, dos pedidos feitos pelos mesmos. É uma forma também de buscar mais conhecimentos e força para trabalhar junto à clientela. Porém, esse transito utilizado e chamado de Umbandomblé têm os seus opositores que não concordam com essa junção. Eles acreditam que essa mistura compromete a pureza da Umbanda.

Entretanto, outros mais flexíveis consideram esse vínculo oportuno e até necessário para melhor preparar-se na missão junto aos Orixás. A cultura secular do Candomblé oportuniza aos que buscam seus ensinamentos experimentar as origens mais negras da religião. Conforme nos explica Negrão (1996, p. 320), “a iniciação no candomblé, desde a camarinha até a obtenção do Decá, indubitavelmente confere ao pai-de-santo da Umbanda maior autoridade e poder religioso, pois significa a revelação de segredos iniciáticos só alcançáveis desta forma”.

Se o processo transitivo que envolve a umbanda, o candomblé e o kardecismo acontecem de certa forma natural e quase sem conflitos, o mesmo não se pode dizer com relação ao protestantismo, especificamente o segmento pentecostal, com esses a uma verdadeira “guerra” que vai do preconceito, ao enfrentamento por parte dos pentecostais. Em sua forma proselitista a todo o momento nas suas pregações buscam desqualificar as religiões de matriz africana e com mais ferocidade a umbanda que segundo eles é uma seita que cultua as forças demoníacas, por isso precisa ser ferrenhamente combatida. Negrão (1996, p. 307), nos aponta que “a crescente agressividade dos pentecostais, a concorrência, os conflitos e tensões que ela desencadeia fazem com que os umbandistas componham sua imagem dos crentes: fanáticos, antiumbandistas, agressivos e, críticas mais recentes, exploradores de seus próprios fiéis”.

3.3 Um trânsito movido pela dor

A experiência diante da doença constitui o fator mais freqüente nas histórias de ingresso na umbanda, como destaca o trabalho de Lima (1977). Embora sejam mais referidos distúrbios nervosos e de comportamento, o autor destaca que há uma enorme gama de outros problemas de vida tais como desemprego, morte sucessiva de filhos na primeira infância, desajustes conjugais que “aparecem nas histórias-de-vida, como sinais de aviso da vontade dos orixás (1977, p. 65).

Segundo o estudo realizado por Marmo da Silva (2002), (Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde), sobre o motivo pelo qual os fiéis se iniciaram, encontrou que 80% dos informantes disseram ter alguma relação, influência ou repercussão no seu estado de saúde. As principais queixas de saúde são: dor de cabeça, desmaio, depressão, problemas de visão, taquicardia, amnésia, doenças de pele, febre reumática, convulsões, alcoolismo, insônia, doenças dos nervos e doenças da barriga. Dentre as diversas práticas utilizadas para melhora do estado de aflição, o pesquisador cita o jogo de búzios, os ebós, o bori, o uso das ervas, das folhas, os banhos, as benzeduras, as beberagens, além dos aconselhamentos.

Corroborando com o autor, percebemos nas entrevistas e observações de campo nos terreiros pesquisados 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 Omolu, frequentemente relacionado com doenças e curas:

“Quando eu comecei na Umbanda eu tinha doze anos de idade. E comecei por motivo de doença. Eu tinha um problema muito sério quando eu era criança, dos meus dois anos até os sete anos só vivia internada com problema de pele. Médico nenhum descobria o que eu tinha.” (Sacerdotisa)

“... Eu fiquei de cama durante quinze dias, fiquei sem comer, sem beber nada e com o corpo todo doído.” (Sacerdote 1)

A ajuda dos orixás demarca um sistema de troca entre o mundo dos homens e o mundo das divindades, em que a religião exerce o papel de mediadora do enfermo para alcançar a cura. Esses meios geralmente estão ligados a sacrifícios, trabalhos ou/e doações ao orixá que irá realizar a cura. Os orixás pedem obrigações e oferendas aos seres humanos, em troca de realização dos pedidos de saúde, ou transformação da experiência de aflição. Na maior parte das vezes, as oferendas envolvem o sacrifício de animais, escolhidos de forma criteriosa, a depender do orixá específico.

O chamado da umbanda é quase um processo de imposição por parte das entidades em relação ao seu povo de santo, esse chamamento quase sempre se dá por questões de problemas com a saúde que atinge em cheio o futuro adepto. Negrão (1996) relata esse processo quando afirma que na maioria das vezes ressaltam: “eu vim pela dor”, ou seja, a aceitação da mediunidade não é tranquila para a maioria dos adeptos suas vidas são colocadas

pelo avesso e enquanto não cedem às ordens do plano espiritual sofrem as consequências pela desobediência ao chamado. Segundo informações dos nossos entrevistados a ida ao terreiro, não ocorre naturalmente, mas se constitui num chamado dos orixás, que se utiliza do corpo do futuro iniciado para levá-lo ao terreiro. O contato e a relação ocorrem quando a pessoa manifesta alguma patologia cujos conhecimentos alopáticos se tornam incapazes de solucioná-los, e conclui-se ser uma patologia espiritual. Algumas vezes não é só a doença, mas outros dramas pessoais como o desemprego, a separação conjugal, danos materiais, morte de pessoas queridas, etc.. (NEGRÃO, 1996, p.181).

Essa realidade do chamamento pela dor é quase que unânime nas falas de pais e mães-de-santo, a princípio demoram a responder positivamente ao processo de conversão. Quando sentem esgotadas todas as buscas pelas vias materiais possíveis, decidem recorrer ao socorro espiritual de um templo de umbanda e então se descobrem portadores de dons mediúnicos e que só através do desenvolvimento de suas faculdades mediúnicas poderão cumprir as obrigações com as entidades e se tornarem filhos (as) de santo e com o passar do tempo futuros pais e mães-de-santo.

O estudo da religiosidade das classes populares urbanas tem apontado para o papel central dos cultos religiosos, enquanto agências terapêuticas (RABELO, 1993, p. 316), incrementando um trânsito religioso movido pela busca da cura não encontrada dentro da medicina oficial, assim, os três sacerdotes adentraram a Umbanda em busca de algo que médicos e médicas não lhes propiciavam: a saúde. Os casos citados não são isolados, sendo três exemplos do poder da religiosidade popular enquanto instância curativa e terapêutica. A busca/encontro da cura no interior da Umbanda não é um fato isolado. Outro depoimento da busca e do encontro da cura no interior de um gongá umbandista nos é trazido por Assunção, (2006, p. 126-128) ao nos relatar o depoimento de Pai Levi, que acometido por um mal que deixavam seus dedos, tanto das mãos quanto dos pés tortos, foi levado até o terreiro de Mãe Glauce, localizado na cidade de Campina Grande. Pai Levi iniciou seu tratamento aos 26 anos de idade, e nas palavras de sua esposa “assim que ele começou a frequentar a casa de Mãe Glauce, foi acabando a doença dele (...). Ele acabou com as confecções, vendeu tudo. Ele ficou lá, trabalhando para ela”.

A busca da cura em outra religião, como nos casos descritos pelos sacerdotes entrevistados nos remete para o trabalho de Geertz (1978, p. 105-106), no qual o autor conceitua a religião como “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens, através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral, e vestindo essas concepções com tal aura de

fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”, símbolos estes que muitas vezes tornam mais fluidas e menos reconhecíveis as fronteiras entre os diferentes universos religiosos, uma vez que a nova religião irá exigir a aceitação de novos paradigmas que podem estar próximos ou não da religião da qual se esta saindo (RABELO, 1993).

As poucas informações disponíveis sobre as primeiras manifestações das religiões de matriz africana no Brasil se referem aos serviços de cura oferecidos por africanos e seus descendentes (COSSARD, 2006). Diante do número reduzido de praticantes da medicina oficial, da falta de recursos para exercer a arte médica e da dificuldade de atualizar os conhecimentos médicos, dada à distância da metrópole portuguesa, havia um espaço social para que as práticas africanas e indígenas fossem exercidas amplamente. Os negros de origem africana se organizavam em torno dos candomblés rurais, espaços de culto que ofereciam consultas a pessoas doentes, inclusive os senhores de engenho, que sofriam com a carência de médicos formados (MONTERO, 1985).

Assim como o candomblé, a Umbanda oferece serviços de cura, atuando na promoção da saúde e se constituindo enquanto rede de apoio, principalmente nos bairros populares que são locais de profunda carência da presença dos órgãos públicos competentes para a promoção de políticas públicas principalmente no campo da saúde.

A busca do equilíbrio saúde/doença, ou mesmo a procura da cura, por meio da religião se mostra como uma realidade nas classes populares. Autores tais como Monteiro (1977); Montero (1985); Rabelo (1993) têm destacado a importância da prática religiosa enquanto agência terapêutica. A religiosidade e ou a espiritualidade também estão, desde tempos imemoriais, consideradas como poderosas aliadas, das pessoas que sofrem e/ou estão doentes (Fleck et al 2003).

Na umbanda, o corpo e o espírito estão numa relação demais simbiótica para que a doença atinja um, sem atingir o outro. Interagindo e se interpretando, esses dois componentes da pessoa estão implicados em toda doença, quer seja classificada comum ou espiritual. No entendimento da umbanda, a doença é geralmente provocada pela penetração, no corpo, de agentes nefastos que, dotados ou não de intencionalidade, representam o que os fiéis designam com o termo global de “energias negativas”. Esses agentes são materiais ou espirituais (segundo sua proveniência, mundo material ou espiritual) como as razões e os mecanismos que explicam o porquê e o como de sua intromissão. A cura de todas as doenças passa, fundamentalmente, pela expulsão das “energias negativas” que invadiram o doente, e pela sua alimentação em “energias positivas” que o reforçam e o protegem contra o perigo

permanente, que representa para o seu bem-estar e o seu bem-viver, a ação das “energias ruins” que o cercam.

Neste contexto a religião pode integrar a rede de suporte em saúde para grupos e indivíduos que se encontram em uma “situação-limite (MINAYO, 1994). O que se verifica na bibliografia sobre busca terapêutica é que o indivíduo em estado de aflição tem, diante de si, várias alternativas de solução para o seu problema. Ao processo de seleção e avaliação destas alternativas dá-se o nome de itinerário terapêutico que, na maioria das vezes, não se dá de forma linear. Ao contrário, o doente geralmente combina duas formas de tratamento ou transita continuamente entre várias. A cura, na verdade, é menos uma “etapa de adesão” religiosa (Prandi & Pierrucci, 1996: 18), como afirmam os autores em questão, e muito mais um processo contínuo de busca.

Quando pensamos, então, no papel das instituições religiosas no cuidado e proteção à saúde através de diversos estudos antropológicos percebemos que, com o apoio da crença religiosa, o fiel se sente capaz de enfrentar as dificuldades do processo de sofrimento e dar um novo significado àquela experiência. A cura, nesse sentido, “consiste em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos e aceitáveis para o espírito, as dores que o corpo se recusa a tolerar” (Lévi-Strauss, 1975: 228).

3.4 A permanência no universo umbandista e a prática da caridade

Estar à frente de um templo de umbanda requer muita responsabilidade e bastante conhecimento nos fundamentos da religião para realmente poder servir com bastante seriedade junto àqueles que procuram os serviços religiosos nos templos umbandistas. Simplicidade, honestidade, seriedade e dedicação na prática da caridade são fundamentais para se ter uma boa assistência e proteção espiritual junto aos Orixás e guias. Percebemos então que esta concepção de caridade vem da influência Kardecista, que impregnou a umbanda do ideal de amor cristão desinteressado, com isso, mediante o exercício da mediunidade, praticado-a possibilitam aos guias praticá-la, desta maneira evoluem espiritualmente ambas as partes. A noção de que os espíritos vêm a Terra para trabalhar é basilar no kardecismo. Igualmente, as práticas de ajuda mágica vão constituir o centro do ritual umbandista. A incorporação da noção cristã de um mundo cindido entre o bem e o mal, associada à necessidade de praticar a caridade, fez com que a umbanda se afirmasse como religião voltada precipuamente para a prática do bem.

Entretanto, as realidades encontradas nos templos umbandistas demonstram que nem sempre os serviços de consulta espiritual são completamente gratuitos, essa constatação encontramos em Negrão (1996) “esta prática, que em princípio deve ser totalmente desinteressada do ponto de vista econômico, implica com frequência pagamento por serviços prestados. Entre estes dois pólos opostos, da caridade e da cobrança, oscila o exercício do papel de pai-de-santo” (NEGRÃO, 1996, p. 350).

Um terceiro aspecto encontrado nas duas falas é a que se refere ao grande tempo que os dois sacerdotes, estão na Umbanda, uma longevidade também encontrada na história de vida de Pai Levi, que afirma “Faz 40 anos que sou espírita, que eu vivo na espiritualidade (Assunção, 2006, p. 129). O grande tempo de permanência dos entrevistados no universo umbandista não se evidenciando, nestes depoimentos, o retorno a origem, em direção ao Candomblé, descrito por Capone (2004).

“Passei muito tempo na igreja católica, depois passei para a evangélica (Assembléia de Deus) e vi que não era a certa pra mim. Cai na Umbanda, e to nela a mais de vinte anos. Umbanda com Nagô, essa é a minha religião!” (Sacerdote 2)

“Faz quarenta e quatro anos que trabalho na umbanda e nunca pensei em sair dela pra ir pra outra religião. Ela é tudo pra mim!” (Sacerdote 1)

Um ponto adicional que pode ser apreciado na fala do sacerdote é a prática da caridade, um aspecto do trabalho umbandista intimamente ligado à influência kardecista que une o consulente, o aparelho e o espírito que trás a mensagem, e a cura.

“aqui no meu templo eu escolhi as sextas-feira para atender na caridade. As pessoas vem buscar cura pra os seus problema de saúde, então, eu trabalho com os caboco da jurema que gosta de ajudar os necessitado que bate na minha tenda.”(Sacerdote 1)

No que se referem à prática da caridade, Negrão (1996, p. 349) nos assevera que esta é “entendida como a procura de solução dos problemas pessoais das mais variadas naturezas, dando alívio e proteção aos que os procuram, é o objetivo sempre declarado dos terreiros. Tal caridade não esta voltada exclusivamente aos vivos, mas atinge também os mortos: os próprios guias incorporados, ao praticarem o bem, estão cumprindo suas missões evoluindo espiritualmente. O que ocorre ainda com o próprio médium, que cede seu corpo para possibilitar o encontro espírito/cliente necessitado”. O trabalho sem a cobrança de um valor financeiro é a “condição para todo o progresso é o exercício da caridade, que os médiuns

tornam possível também para as almas desencarnadas, ganhando eles próprias, um precioso crédito no outro mundo (Serra, 2001, p.224).

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.

4. PROCESSOS ENSINO/APRENDIZAGEM NA UMBANDA

Nas relações cotidianas do terreiro circulam saberes de diferentes matizes: saberes da prática religiosa e ritual, ensinamentos morais, saberes ancestrais dos encantados, narrativas míticas, fundamentos religiosos (preservados pelo uso do segredo) e todo tipo de fórmulas, receitas, falas e códigos provenientes das tradições históricas da Umbanda.

Esse conjunto de saberes é transmitido de uma geração a outra por meio da oralidade, nas relações diárias que conformam o advento da *experiência* e a apreensão da memória *coletiva* da Umbanda, fontes primordiais dos saberes dessa religião.

Na umbanda, os saberes da tradição são socializados de uma geração a outra nas relações de comunicação direta, nas conversas e no convívio diário, utilizando-se de narrativas orais que veiculam as memórias coletivas da religião e do povo-de-santo. Nessa cultura educativa, a idéia de *experiência* é fundamental, uma vez que a sabedoria é adquirida na prática religiosa cotidiana, ao sabor do tempo. A formação e o domínio do saber pertinente aos santos ou orixás, são repassados pelos pais ou mães de santo. Geralmente trata-se de um homem ou uma mulher com pouca escolaridade, mas donos de uma sabedoria e conhecimento que chega a impressionar, esses homens e mulheres se dizem, escolhidos pelas entidades para propagar seus ensinamentos e iniciar outros no culto, ou seja, os que forem chamados.

Diferente dos cultos cristãos, os cultos dedicados aos orixás não são freqüentados por multidões, o que faz com que as religiões de matriz africana não sejam religiões de massa. O terreiro de Umbanda, para existir, é composto de um corpo de leigos, a clientela, que utiliza seus serviços, quais sejam as orientações transmitidas pelos Guias através dos médiuns da casa. É ali que se expressa sua visão de um mundo cheio de perigos e das ações indicadas que forneçam a proteção demandada. A Umbanda faz dos seus rituais a porta aberta para que o mundano se encontre com o sagrado e o sagrado visite o mundano sem que um seja mais importante que o outro. Ambos são significativamente necessários para que aconteça o fenômeno religioso, assim “a religião possibilita o desempenho de novos papéis sociais garantindo aos sujeitos uma nova visão sobre seu lugar na sociedade, aumentando sua auto-estima” (Victoriano, 2005, p. 174). Para Turner (1974), os rituais apresentam-se como referenciais do concreto periodicamente dramatizado, articulando uma estrutura simbólica e operando sua reprodução.

Num gongá umbandista, praticamente os membros da casa participam dos preparativos, sendo que muitos desempenham tarefas específicas de seus postos sacerdotais. Todos comem no terreiro, ai, banham-se e vestem-se. Às vezes dormem no gongá noites

seguidas, muitas mulheres fazendo-se acompanhar de seus filhos. É uma enormidade de coisas a fazer e de gente as fazendo. Portanto, nada mais pedagógico do que aprender as coisas da Umbanda fazendo, o fazer e experimentar no cotidiano do povo de santo é fundamental para a manutenção da vivência dos seus postulados. O processo de conhecimento desses fundamentos se dá através da relação dos adeptos com seus Pais e Mães-de-santo e os Orixás.

A experiência de vida do Pai ou Mãe-de-santo lhe dá autoridade no repassar dos conhecimentos adquiridos ao longo dos anos dentro da sua religião. Assumir a responsabilidade de conduzir os filhos (as) dentro do terreiro requer uma prática acolhedora, cuidadosa, amorosa etc. Mesmo com pouco domínio da cultura escolar os pais e mães de santo são formadores, mantenedores e guardiãs dos segredos e saberes que envolvem culto aos orixás, trata-se, portanto, de um saber que é adquirindo na relação que se estabelece com o orixá, cujo princípio básico é a obediência.

Observamos nos depoimentos dos nossos entrevistados a idéia de que o saber está vinculado à experiência, e que essa é uma decorrência do tempo. A iniciação de um novo membro da religião como nos informou nossos entrevistados, não acontece de maneira rápida e livre, mas de modo processual, na experiência diária, sob a orientação do pai ou mãe-de-santo e dos guias espirituais.

Esse discurso, além de uma concepção de saber vinculada às idéias de experiência e tempo, uma preocupação do sacerdote em manter vivas as tradições da Umbanda. A socialização cuidadosa e controlada de suas tradições tem como objetivo, também, proteger a religião da banalização, da perda de seus fundamentos e do “charlatanismo”.

Esse cuidado no repasse dos saberes não é restrito apenas ao público externo do terreiro e aos seus freqüentadores eventuais, mas também aos membros da casa. Isso ocorre, segundo os pais e mães-de-santo, para que o terreiro não perca seus *fundamentos* religiosos, conceito que se refere aos “conhecimentos africanos geralmente mantidos secretamente, ou seja, mitos, cantos, rezas, vocabulários, nomes de divindades, utilização de plantas, etc” (FERRETTI, 2002, p. 107).

A sua postura ética também estará ensinando e conduzindo os seus neófitos no dia a dia do terreiro. “Mulheres e homens, são seres históricos - sociais, nos tornamos capazes de comparar, de valorar, de intervir, de escolher, de decidir, de romper, por tudo isso, nos fizemos seres éticos”. (Freire, 1996 pag, 36).

Esse aprendizado a princípio é superficial, pois, o iniciado precisa conhecer e aprimorar seus dons durante um longo período até chegar o momento em que estará em

condições de se tornar instrumento dos Orixás para o sacerdócio. Tudo isso, requer disciplina e obediência, há coisas a serem cumpridas, horários mais ou menos previstos para cada atividade, como “ao nascer do sol”, “depois do almoço”, “de tarde”, “quando o sol esfria”, “de tardinha”, “a meia noite”. Não é costume fazer referência e nem respeitar à hora marcada pelo relógio e muitos imprevistos podem acontecer.

Na fala do sacerdote 2 ele enfatiza muito bem a importância do adepto ser dedicado ao processo de iniciação quando ele assim afirma:

“Pra mim a dificuldade maior de passar os fundamentos é quando o filho (a) é desinteressado. Porque assim, só pra você recolher-tirar, entrar leigo e sair pior do que entrou, não adianta, eu acho que pra mim a maior dificuldade é achar um filho (a) que se interesse e queira realmente aprender o fundamento que é muito difícil. Pra mim a parte mais difícil é essa. Tem um que se interessa, têm outros que entra só por curiosidade e às vezes porque tá na maior dificuldade, quando sai do Oncó (ele entra doente e sai bom) mas ele (a) não busca fundamento, fica por ali mesmo, estacionou ali”.

São bastante enfáticos os pais e mães-de-santo mais antigos na religião quando tratam da questão do aprendizado com relação a passar seus conhecimentos aos seus filhos e filhas. Segundo eles, o aprendizado acontece no dia-a-dia pouca importância dão ao que está escrito, sua religião não foi feita em livros, é no dizer, fazer e ver fazendo que se aprende a ser umbandista. Segundo Negrão (1996), “são poucos os terreiros em que os livros exercem alguma influência, têm alguma importância no culto”.

A questão da obediência dos filhos (as) de santo ao seu pai ou mãe-de-santo e principalmente aos Orixás é primordial para que o aprendizado flua sem tantos percalços no transcorrer da iniciação dos filhos (as). Sobre essa questão, Negrão (1996) nos relata que, “a desobediência tende a ser severamente punida. Médiuns faltosos às giras, imponentes, descumpridores de seus deveres rituais muitas vezes são “surrados” pelos guias que os incorporam: fazem com que se debata, jogue-se contra as paredes e o chão. Os pais-de-santo permitem as “surras” até certo ponto, intervindo para cessá-las quando julga suficiente a lição”. É o que se pode chamar de uma ação pedagógica mais tradicional, dá época da palmatória, onde alunos relapsos que não seguiam a risca o aprendizado aplicado sofriam as consequências sendo punidos.

Acontece também um processo pedagógico por parte dos pais e mães-de-santo aos guias que não estão ainda preparados (doutrinados) para trabalhar no templo. Existem os que chegam querendo agir ao seu modo e se não forem bem orientados causam problemas de

várias ordens. Por isso, a ação doutrinária é encarada como um ensino, uma ação pedagógica contínua.

A possessão pela divindade na umbanda é exercida não sobre todos os crentes, mas sobre os eleitos pelo orixá. Existe ao menos um orixá protetor para cada pessoa e o privilégio de servir de instrumento à divindade é reservado aos iniciados (que têm santos assentados). Outros adeptos, como as Êkedes devem participar servindo aos orixás de uma maneira muito especial, que é o zelo dos orixás, quando estes incorporam nas filhas-de-santo. As êkedes, são como uma espécie de orientadora pedagógica dos iniciados, aquela que lhes transmite o que a divindade quer e o que aconteceu durante a incorporação do orixá no corpo do iniciado (CARNEIRO, 1974).

Os ogãs, que também não recebem os orixás nos seus corpos, têm grande importância na umbanda, podendo ser encarregados de tocar os atabaques (Alabês), receber os visitantes (Ogãs de sala), levar oferendas/ebós para lugares específicos fora do terreiro (Ogãs de rua), realizar sacrifícios rituais (axogum) e exercer o papel de mediadores entre o terreiro e a sociedade (BRAGA, 1999). Vale lembrar que, nos terreiros domésticos, não há essa rígida diferenciação dos tipos de ogãs, sendo uma mesma pessoa designada a realizar os diversos tipos de atividades. Muitas vezes os pais e mães-de-santo sentem-se sobrecarregados e reclamam da ausência dos seus “filhos (as)” para exercerem as atividades necessárias.

Independente do cargo ocupado pelo adepto, o tempo de iniciação se reverte em status, autoridade e respeito por parte dos membros mais novos (SILVA, 2006). O conhecimento religioso é acumulado ao longo do tempo, através do qual o adepto conhece paulatinamente os segredos, as proibições, os mitos, enfim, os “fundamentos” do axé. Mesmo em terreiros cuja linhagem é familiar, isto é, quando os cargos são passados via hereditariedade, o pai ou a mãe-de-santo passam por um longo processo de aprendizagem para ocupar o cargo.

A mãe-de-santo ou o pai, sempre foi à autoridade máxima do terreiro e todas as decisões, que, segundo a crença da umbanda expressam a vontade do orixá dono do terreiro, que é o mesmo da mãe ou do pai-de-santo, são incontestáveis (PRANDI, 2000, p. 4).

Dessa forma, após a iniciação na vida religiosa, o fiel deve seguir e respeitar a hierarquia que existe no terreiro, cujos membros se agrupam na chamada família-de-santo, que não necessariamente corresponde à família biológica (PRANDI, 2001). Nesse sentido, aderir a umbanda significa ingressar em um novo círculo de intimidade e vínculo familiar,

uma experiência de resocialização, a partir da qual o fiel internaliza valores, conceitos, crenças e atitudes relativas a um dado universo simbólico, aprendendo a desempenhar papéis e a interagir no grupo religioso.

O processo de iniciação do fiel, a partir do qual ele será socializado dentro da religião, envolve o aprendizado e a incorporação, um transe ritualmente valorizado, através do qual o iniciado aprende as características de sua entidade guia. Há também os rituais de obrigação, em que o fiel aprende a cuidar da entidade e os rituais de confirmação, em que o fiel estará dando continuidade às suas obrigações rituais e mantendo essa abertura ao aprendizado que se torna constante junto ao pai ou mãe-de-santo.

Na fala do sacerdote 2 ele enfatizou a importância de ter preparado bem a filha que ele havia feito a retirada de santo:

“Primeiro a gente fez a retirada louvando Exu. Ele tem que ser primeiro em tudo. Porque se ele não tiver sido “bem alimentado”, não tiver as coisas do jeito que ele gosta, só tem araruê no centro. Então, a gente ora pra Exu. Depois, vai tirar a Moça, que são cinco retiradas na Jurema. Tira a Moça, que também é um Exu. Ela vai fazer as obrigações que é necessário. Depois, tem a saída do Caboclo que é o Deus das Matas, das folhas, da caça. Depois, vem o Preto Velho que é o Deus da ciência, da sabedoria que são os Avós da seita. Depois, retira Ossaim, que tem o fundamento maior das matas, que é ele que comanda as folhas, sem as folhas de Ossaim a gente não consegue fazer nada, porque através daquelas folhas que a gente prepara antes do Sol esquentar pra banhar o Ori do filho (a), porque se o filho (a) tá perturbado, você passa o banho das ervas adequado, aí, o filho (a) volta ao normal. Por isso se faz necessário a gente louvar Ossaim na Jurema e no Orixá” . (Sacerdote 2)

Em uma das minhas idas ao campo de pesquisa num dos templos que freqüentei tive a oportunidade de assistir um ritual de inserção de uma filha de santo. A mesma estava recolhida de quarto durante sete dias, sendo preparada por seu Pai de santo dentro de um processo de ensinamento dos fundamentos da religião. Durante o recolhimento dessa filha de santo ele nos relatou que:

“A filha estava recolhida pra receber o certificado. Ela é uma filha que já tem seis anos na casa, ela fez o assentamento que é a base. Primeiro fez o Amaci, depois fez o assentamento que é de 24 horas, passou a dar continuidade durante esse período que ela estava de cinco a seis anos na casa, as entidades dela passou a cobrar uma obrigação maior, uma feitura pra ela responder lá na frente, até como mãe de santo. Pra isso, ela tem que tá apta dentro da Jurema, mas, no Orixá não, porque ela só fez Jurema. Então, a gente recolhe o filho de acordo com o pedido da entidade e lá ela passa os dias que são necessários no santuário e a gente vai passando pra ela os fundamentos, apesar de que, as entidades já tem fundamento, então, a gente

vai passando pra filha mais conhecimentos pra poder ela somar com as entidades. Então, depois do tempo que ela passa recolhida, a gente vai fazer a retirada de cada um.”(Sacerdote 2)

O processo de formação de um iniciado nos cultos de matriz africana é longo, dura anos e obedece a várias etapas até que ele ou ela recebe a outorga de pai ou mãe de santo, autorização e ordem para abrir sua casa ou terreiro e seguir sua trajetória religiosa. Portanto a obediência e a vivência no terreiro são as principais características nesse processo, haja vista o fato de não haver um livro sagrado que contenha todos os conhecimentos indispensáveis ao filho ou filha em formação. Nessa trajetória, a oralidade é importante, pois é através dela que pais e mães-de-santo repassam aos seus filhos (as) em formação os conhecimentos recebidos dos orixás. Mesmo não existindo um livro a ser seguido, a formação do iniciado não ocorre aleatoriamente, obedece a várias etapas, as quais determinam à elevação espiritual dos iniciados. Acredita-se que a passagem de uma etapa a outra seja determinada pelo orixá.

Na fala do sacerdote 2 ele assim nos detalha o procedimento da “saída de santo de uma de suas filhas”:

“Primeiro a gente fez a retirada louvando Exu. Ele tem que ser primeiro em tudo. Porque se ele não tiver sido “bem alimentado”, não tiver as coisas do jeito que ele gosta, só tem araruê no centro. Então, a gente ora pra Exu. Depois, vai tirar a Moça, que são cinco retiradas na Jurema. Tira a Moça, que também é um Exu. Ela vai fazer as obrigações que é necessário. Depois, tem a saída do Caboclo que é o Deus das Matas, das folhas, da caça. Depois, vem o Preto Velho que é o Deus da ciência, da sabedoria que são os Avós da seita. Depois, retira Ossaim, que tem o fundamento maior das matas, que é ele que comanda as folhas, sem as folhas de Ossaim a gente não consegue fazer nada, porque através daquelas folhas que a gente prepara antes do Sol esquentar pra banhar o Ori do filho (a), porque se o filho (a) ta perturbado, você passa o banho das ervas adequado, aí, o filho (a) volta ao normal. Por isso se faz necessário a gente louvar Ossaim na Jurema e no Orixá”.(Sacerdote 2)

Na formação da filha de santo do Sacerdote 2 há um misto de cultos, pois são visíveis os elementos pertinentes ao culto indígena, no caso a jurema e o africano consagrado aos orixás. Conforme o relato, a formação obedece a etapas e essas quando realizadas garantem ao iniciado maior poder e proximidade com as entidades, ou seja, é uma prova da sua boa preparação espiritual.

“Por último, o fundamento da obrigação dela foi com o Mestre. Então, o Mestre é quem pede a obrigação, porque ele no lado da Jurema com o Preto Velho, ele vai passar a comandar e a dominar o dia-a-dia daquela filha (o) guiando pra os caminhos bons que ela (e) deve seguir. Por isso, eles (as entidades) são orientados quando descem na obrigação maior pra receber o fundamento. Então, ele é orientado a fazer o que é de melhor para o filho (a).

E o filho (a) tem que fazer por onde ser merecedor de receber as coisas boas que as entidades nos trás. Depois que termina a obrigação do Mestre; que vem da seus palavriado, que ele dança, que ele bebe, fuma, então, a filha (o) vai para o trono, lá no trono ela espera o final do Toque sentada, e aí, está concluída a obrigação de Jurema dela (e). Porque, no outro dia, ainda tem a obrigação de mata; a gente leva o fundamento (tudo que foi preparado no terreiro), alimentação (uma parte), a esteira que ela (e) dormiu enquanto estava no Oncó (período que estava recolhida (o)) vai pra mata, com lençol, com a roupa, com as frutas, com mel, com bebidas, com fumo que é pedindo a eles aquilo que o filho (a) está precisando, que é a paz, a saúde, que eles abram os caminhos dos filhos (as), que dêem fundamento nas ciências. E daí, os filhos (as) passam a começar a receber os seus recados dados pelas entidades e ele (a) vai aprendendo no dia-a-dia com o restante dos fundamentos que as entidades trazem”. (Sacerdote 2)

A convivência no terreiro extrapola os limites do apenas buscar ajuda aos problemas de ordem pessoais, principalmente para aqueles que começam a freqüentar as sessões e se descobrem portadores de dons e que, portanto precisam desenvolvê-los. Esse desenvolver requer envolvimento, partilha, curiosidade, descobertas.

A experiência religiosa nos termos propostos por Rabelo (1993) compreende as formas pelas quais seus símbolos são vivenciados e continuamente re-significados, através de processos interativos concretos entre indivíduos e grupos. No caso específico da umbanda, que se caracteriza como uma religião fortemente marcada pela experiência do transe e da possessão busca-se através dos rituais “restabelecer a unidade perdida entre o *aiê*, mundo físico, a terra e o e *orun*, o mundo sobrenatural das entidades divinas ou orixás” (RABELO, 2002, p.8).

A desordem ou a perda de ligação na relação entre essas duas dimensões pode configurar um quadro de vulnerabilidade e ocorrência de problemas de saúde. Mas a doença também pode ser consequência de problemas físicos, embora comporte uma dimensão espiritual, seja pelo não cumprimento de obrigações, por problemas no processo de iniciação, pela influência do espírito de mortos ou pela ação maléfica dos vivos.

O que antes era uma busca com aflições e medos, agora se torna mais esperançosa, pois ele ou ela ao chegar sem rumo e sentindo o peso do mundo em seus ombros, começa a sentir certo alívio. Seu entendimento sobre o problema ou os problemas que lhe causavam tantos sofrimentos torna-se agora mais fáceis de compreender. A esperança de encontrar soluções para tantas aflições é reabastecida pela alegria de saber que alguém irá lhe ajudar a reencontrar o melhor caminho de viver bem com a vida e na vida.

“A esperança faz parte da natureza. Seria uma contradição se, inacabado e consciente do inacabamento, primeiro, o ser humano não se inscrevesse ou

não se achasse predisposto a participar de um movimento constante de busca, e segundo se buscasse sem esperança. A esperança é uma espécie de ímpeto natural possível e necessário, a desesperança é o aborto deste ímpeto. A esperança é um condimento indispensável à experiência histórica”. (Freire, 1996. pág. 80 e 81).

Dentre os líderes espirituais entrevistados observam-se uma grande preocupação com o conhecimento dos fundamentos umbandistas, assim como a forma de transmissão da informação as pessoas que serão iniciadas. Esse cuidado com os ensinamentos demonstra o zelo dos mais antigos para com a religião que professam, evitando-se o desvirtuamento do que é ensinado no cotidiano do terreiro.

Sacerdote 1



Imagem 15. Mãe Joana de Oya.

“No meu caso eu passei vinte quatro anos com a Mãe Joana³. De sete em sete anos eu renovei o Iahô, para com vinte anos eu receber a Cuia, entendeu! Que é a última obrigação do filho. Eu já fiz Nação. Antigamente não se tratava em Nação. Era Xamba, Nagô com kêtú, mas eu considerava como Umbanda. Como eu disse antes, eu tenho permissão de recolher um filho depois de sete anos. Eu conheço os fundamentos, porque eu vou buscar. Se tiver um espírito que faz um trabalho, eu vou atrás daquele espírito pra ele me ensinar o que ele fez. Pra poder eu fazer direito. Porque dentro da espiritualidade não é preciso ter diploma. Porque é ciência! Vem da terra! Vem do tempo! E a pessoa aprende ao longo da caminhada que você ta dentro. Se você for fiel a sua espiritualidade com certeza ela passará tudo pra você”.

Em sua fala o Sacerdote 1 aponta para a longevidade do processo, marcado pela obediência e respeito à hierarquia existente no terreiro, só assim o iniciado (a) adquire os

³ Uma referência a Mãe Joana de Oya, Ialorixá que faleceu em 28 de agosto 2008.

conhecimentos necessários para prosseguir, abrir seu próprio terreiro e conduzir outros dentro da religião. A formação é um processo contínuo, haja vista o fato de exigir periodicamente, ou seja, a cada sete anos renovação das obrigações com o orixá ou mestre. Disso, podemos concluir que o tempo mínimo que um iniciado (a) passa na primeira etapa do culto da jurema ou do orixá são sete anos.

Sacerdotisa

“Aqui eu inicio os filhos e filhas através dos Oloduns e eu trabalho muito com Jurema pra saber e ter certeza do problema do filho (a). Dentro do Orixá eu trabalho com os Oloduns. Na Jurema eu trabalho com Abaçate porque através da Jurema a gente sabe se o filho (a) ta “levando coro” (sendo castigado/cobrado). Se ta precisando de obrigação. Ta passando pro problema difícil, já fez uma obrigação ou outra e não resolveu, então, eu procuro dentro do santo pra saber se não é cobrança do Orixá. Eu recebi essa doutrina e eu passo ela pro meus filhos (as). Eu só recolho um filho (a) de camarinha pela jurema, só deito ele (a) na folha, se realmente ele (a) já tiver doutrinado. Então, a doutrina você vê pelos guias. Eu recebo as entidades junto com os filhos (as) para a doutrina do bem. Então, através dessa doutrina os filhos (as) vão no nosso regime, porque os filhos (as) vão no nosso regime, porque estão aprendendo essa ciência do bem. Aqui no meu templo tanto tem pessoas analfabetas como também tem filhos (as) que fazem Faculdade. As orientações que eu passo para eles, é que nunca desfaça daquilo que você não conhece. E nunca acredite naquilo que se diz. Digo isso, porque eu tenho uns filhos (as) de santo aqui, que já tem mais estudos, os que usam computador, pesquisa em livros. Eu digo, nunca acredito em tudo o que ta escrito nos livros, no que tem na internet. Faça e receba o que Deus e os guias vai lhe dá de conhecimento. Porque o bom é saber o que vem da tua sabedoria (intuição) e você puder passar pra alguém. O meu grau de estudo é muito pouco, mas eu tenho conhecimento que os Mestres me deram, aprendi muita coisa que não ta em livro, nem internet! Através do meu mestre, ele descobre uma doença e ele mesmo cura a pessoa daquela doença. Então tudo aquilo que eu aprendo com ele, eu procuro zelar o máximo de cuidado. Porque, você aprender pelos outros desde que venha certo é muito bom. Agora, você querer aprender pela internet, você querer aprender a jogar os búzios pela internet, você não aprendeu nada! É como você querer uma Afirmação sem ter conhecimento do que é uma Afirmação. Acender uma vela, toda pessoa acende uma vela, basta que falte energia. É como acender um candeeiro ou lampião. Agora, você pegar aquela vela e saber o que você vai fazer com ela é outra coisa. Você vai buscar através da sua mente (intuição) aquele conhecimento que é a tua ciência. Então, se você faz aquele trabalho com conhecimento, você vai ter certeza que naquele trabalho feito, você tem o resultado positivo. Porque, você fez aquilo através daquela ciência (conhecimento). E nem tudo que a gente pratica ta nos livros. E às vezes ta ensinado de forma errada do que a ciência dos Mestres ensina. Eu mesma, não sei ler direito, o que eu aprendi foi com a ciência dos mestres. Os meus guias é que faz tudo pra eu aprender a atender e a cuidar dos que chega aqui com doença, com problema familiar, com desemprego etc. Então, cada mestre ou mestra tem seu jeito de cuidar com sua ciência, seu fundamento.”

Sacerdote 2

“O início da minha aprendizagem na Umbanda, muita coisa eu li antes de entrar no mundo da Umbanda. Depois que eu entrei e resolvi assumir, aí começou o meu aprendizado de fato. Os Mestres, eles nos trás e nos dá o fundamento. Como as vezes a gente fica confuso, eles dão num sonho, naquela elevação, nos mostra coisas e nos ensina aquilo que a gente tem de fazer. As entidades, eles tem o dom, são sábios diante de nós. Eles sabem coisas que a gente nem imagina que um dia ia chegar a aprender, e cada vez mais eles trazem novidade. E sempre inovando. Então, sempre eles tem um conhecimento novo que a gente precisa saber. Antes quando eu era Abian (aquele que não tem obrigação no santo e ta iniciando na religião) enquanto a pessoa não faz um assentamento um sacrifício, é um Abian. Porque um Abian, ele é leigo, não sabe nada ainda. Ele só vai passar a saber alguma coisa quando ele faz uma obrigação, um sacrifício e que encontra um Pai ou Mãe de santo que vá fazendo o que é preciso fazer pra ele, explicando pra ele e dando conhecimento e fundamento. Então, ele vai deixando de ser um Abian pra ser uma pessoa de conhecimento claro sobre as coisas da Umbanda”.

O ensinar e o aprender na Umbanda se fazem distante dos livros e das tecnologias contemporâneas da informação, observando-se a grande tanto da lembrança, da memória e também da tradição oral. As lembranças, para Halbwachs (1990) contribuem para as reconstruções dos acontecimentos vivenciados colaborando para a escrita da história do presente. Para Zumthor (1997, p. 14) “a memória do grupo tende a assegurar a coerência de um sujeito na apropriação de sua duração: ela gera a perspectiva em que se ordena uma existência e, nesta medida, permite que se mantenha a vida. Seria apenas paradoxal sustentar que ela cria o tempo. É evidente que cria a história, ata o liame social e, por conseguinte, confere continuidade aos comportamentos que constituem a cultura”.

No discurso da Sacerdotisa, observa-se de forma mais enfática todo um discurso de descrença no conteúdo de livros e da própria rede mundial de computadores, numa posição que aproxima o processo pedagógico da tradição oral, muito encontrada no candomblé, por exemplo.

“Eu digo, nunca acredito em tudo o que ta escrito nos livros, no que tem na internet. Faça e receba o que Deus e os guias vai lhe dá de conhecimento. Porque o bom é saber o que vem da tua sabedoria (intuição) e você puder passar pra alguém. O meu grau de estudo é muito pouco, mas eu tenho conhecimento que os Mestres me deram, aprendi muita coisa que não ta em livro, nem internet!” (Sacerdotisa)

Sobre o processo de aprendizagem umbandista Serra (2001, p. 238) afirma que nas sessões reservadas, não abertas ao público “os candidatos a médium e os novatos aprendem os pontos, as danças a liturgia e ensaiam o próprio transe”.

O Sacerdote 2 afirma que seu aprendizado apenas se iniciou após sua entrada para a religião, apesar das leituras prévias que havia empreendido. Tanto em seu discurso quanto no do Sacerdote 1 observa-se um dinamismo um constante “ir buscar”, apresentando uma prática religiosa como “uma construção dinâmica inserida em um processo de constante formação” Assunção (2006, p.107).

Esse ir buscar nos faz perceber que na prática da Umbanda o sujeito também constrói conhecimentos ele não é apenas um receptáculo, quanto mais ele se aprofunda no querer saber das coisas da Umbanda, mais apto estará a compreendê-las. Essa compreensão exige do iniciante enquanto aprendiz não se acomodar, ir buscar, fazer o conhecimento acontecer. Segundo Freire, “ninguém pode estar no mundo, com o mundo e com os outros de forma neutra. A acomodação em mim é apenas caminho para a inserção, que implica *decisão, escolha, intervenção* na realidade” (Freire, 1996, p. 86).

Nos três discursos observa-se uma grande ênfase na busca prática do conhecimento, sem a necessidade de livros ou de ferramentas contemporâneas como a internet, numa prática que afasta estes líderes espirituais de um dos fundamentos kardecistas, pois uma característica que marca a influência do kardecismo na Umbanda é a importância concedida a informação do médium pelo estudo da literatura sagrada.

No que se refere ao distanciamento de livros e mesmo de uma prática pedagógica mais formal, calcada na leitura, tem-se que uma prática próxima da descrita por Negrão (1996, p. 327) na cidade de São Paulo onde o autor observou que “São poucos os terreiros em que os livros exercem alguma influência, têm alguma importância no culto”, mas que segue de encontro com o colocado por Capone (2004, p.97) ao afirmar que “em todos os centro de umbanda há uma biblioteca com as obras dedicadas à sistematização da doutrina”. A prática pedagógica descrita também se distancia da prática kardecista na qual “a relação com as fontes escritas era outro importante caminho de elaboração da identidade do grupo” LEWGOY (2004, p. 261).

Os três depoimentos são perpassados pela prática, pelo aprender intimamente associado ao fazer, discursos paralelos ao de Pai Júlio Laurindo, líder religioso da cidade de Salgueiro - PE, que se referindo ao seu mestre afirma que: “enquanto mais trabalha, mais aprende todo dia que ele trabalha, ele ta aprendendo, porque seu sei de tudo, não preciso de mais nada” (Assunção, 2006, p.113).

Esse processo dialético é bastante enfatizado na proposta pedagógica trazida por Freire quando afirma que: “ninguém educa ninguém, como tão pouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo”. (Freire, 1996, p. 87)

Os três discursos são interligados pela forma do aprendizado o qual foi realizado por meio da tradição oral, que se mostra aberta e dinâmica na busca de novos ensinamentos vindos dos mestres e da ciência umbandista. Para Gabarra (2003, p. 4) a história oral “não utiliza suportes escritos ou iconográficos. Sua maior fonte de conhecimento são os velhos, as pessoas - memórias que ensinam para os filhos e netos aquela tradição. Para essa cultura, vivenciar a situação é mais importante que registrar ou aprender com aulas. Estar de corpo e alma é muito significativo para o registro dos fundamentos, que passará a estar marcado em sons, cores e formas próprias no corpo do praticante. Para eles é necessária a prática, o entrecruzamento, a convivência nas tradições.

Entretanto, a tradição oral não se fecha de forma estática, parada no passado. “É composta e assimila memórias dinâmicas, fiéis e móveis, repletas dos jogos e negociações existentes nas relações humanas, entre cada indivíduo e deles com o grupo”. Le Goff (1992, p. 429), a respeito das sociedades sem escrita, fala da existência de homens-memória, que são verdadeiros especialistas da memória, “genealogistas”, guardiões dos códices reais, historiadores da corte, “tradicionalistas” com o importante papel de manter a coesão do grupo. Consideramos que os sacerdotes da Umbanda assumem o papel de homens-memória, cabendo-lhes a tarefa de agentes educativos na tradução e socialização dos códigos culturais provenientes da tradição.

Dessa maneira, observamos nas modalidades de educação no terreiro que esses universos culturais se entrecruzam no cotidiano do templo, dimensionando uma educação intercultural, compreendendo-se esse conceito, a partir da noção de intercultura de Reinaldo Fleuri (2003, p. 31), como “um campo complexo em que se entrecruzam múltiplos sujeitos sociais, diferentes perspectivas epistemológicas e políticas, diversas práticas e variados contextos sociais”, permitindo reconhecer “a complexidade, a polissemia, a fluidez e a relacionalidade dos fenômenos humanos e culturais”.

Para Tramonte (2004), sob o prisma da intercultura, as práticas das religiões afro-brasileiras apresentam-se como um campo híbrido de construção de identidades. Esse campo possibilita a criação e circulação de saberes interculturais, que são preservados na religião em decorrência da importante atuação dos sacerdotes e demais adeptos, os quais, por meio da oralidade, das narrativas mitológicas, do aconselhamento e dos trabalhos de desenvolvimento, socializam saberes e tradições registradas na memória coletiva do povo-de-santo.

A

memória, nesse sentido, pode ser caracterizada como uma fonte indispensável dos saberes da tradição da Umbanda, compreendendo-se a tradição como um conjunto de modelos, normas, padrões veiculados pela memória e costumes coletivos, com a função de ordenar a existência cotidiana. Para Zumthor (1997, p. 13), inspirando-se em Ortega y Gasset, tradição é “uma colaboração que pedimos ao nosso passado para resolver nossos problemas atuais.

Desse modo, os saberes da tradição fornecem aos membros da comunidade do terreiro elementos para a constituição de sua identidade cultural e religiosa, com seu modo próprio de ser, pensar e agir sobre o mundo. A memória não apenas registra os episódios do passado, mas ensina, por meio dos saberes da tradição, formas de agir e explicar o mundo atual. Os sacerdotes e os orixás são os principais responsáveis por resguardar tais saberes.

Em nossa pesquisa, observamos que a educação, na Umbanda, realiza-se na experiência diária, nos rituais, nas relações sociais, nas rodas de conversa, nos trabalhos de desenvolvimento mediúnico e em muitos outros espaços. Analisamos algumas das principais modalidades de educação, a saber: a educação moral e a prática do aconselhamento: a educação pela prática ritual; os trabalhos de desenvolvimento dos médiuns e a doutrinação dos espíritos.

Em relação à primeira modalidade, percebemos que a socialização dos valores cultivados ao longo da história da Umbanda constitui uma das mais importantes práticas de formação dessa religião, possibilitando que os seus adeptos compartilhem uma base moral ancorada na prática da caridade e nos valores da reciprocidade, respeito, cuidado e humildade. Os valores de respeito à natureza e aos seres humanos e o tipo de relação dialógica construída pelos adeptos no cotidiano do terreiro levam-nos a identificar uma dimensão ética e ecológica das suas práticas educativas.

Vimos que o diálogo está presente na educação do terreiro por meio de uma prática fundamental para o repasse dos saberes da tradição: a prática do aconselhamento, entendida como narrativa oral que conduz importantes saberes da religião: os valores, os fundamentos e a mitologia.

Quanto à educação pela prática ritual, trata-se de uma modalidade eminentemente experiencial de ensino-aprendizagem, realizada de modo pouco verbalizado, ao longo da experiência ritual de um adepto. Essa educação conduz os fiéis para a aprendizagem de movimentos, atitudes, dizeres, fórmulas que constituem a complexa ritualística da Umbanda. Os rituais, nesse sentido, devem ser entendidos no contexto da ação simbólica, capazes de transmitir códigos culturais importantes na formação dos adeptos. Os rituais educam os

indivíduos também para a construção de uma determinada performance religiosa, permitindo-lhes internalizar gestos e dizeres. É fundamental por meio dessa modalidade de educação que os médiuns preparem-se para o canto, o toque e a dança, configurando, assim, uma dimensão estética da educação. Por fim, quanto aos trabalhos de desenvolvimento, consistem na formação religiosa (ritual, doutrinária, espiritual) dos adeptos, ensinando-lhes, de uma maneira mais sistemática que as outras formas, o chamado “ABC da Umbanda”: tradições, doutrinas, fundamentos, formas de execução ritual, valores culturais, entre outros saberes importantes para a formação de um filho ou filha-de-santo.

5 AS FEDERAÇÕES E O CONVÍVIO COM OUTROS TERREIROS

Os primeiros anos da década de 60 foram marcados pela intensa atividade organizativa das federações de Umbanda, numa busca de legitimidade. Promovendo, então o II Congresso Nacional e o I Congresso de São Paulo, resoluções importantes vieram em consequência, tais como: considerar a Umbanda como obra de educação e a divulgação de sua cristianização e moralização para que não mais representasse qualquer perigo, “devendo, portanto, serem removidas as restrições legais à sua prática” (Negrão, 1996, p. 94).

Uma das características das religiões afro-brasileiras, e da Umbanda em particular é a formação das Federações, que atuariam como uma instância regulatória das atividades de Babalorixás e Ialorixás, uma vez que estas religiões não respondem e ou dependem de uma poder central que as organize de forma institucional de maneira eficaz, pois “embora cultivem relações protocolares de parentesco entre os terreiros, cada um deles é autônomo e auto-suficiente” (PRANDI, 2003, p. 24). O papel destas instâncias está ligado ao fornecimento de registros para a abertura de casa para a realização de toques e rituais, para trabalhar com cura (ASSUNÇÃO, 2006, p. 151). No que tange as federações bem como ao convívio com as demais lideranças umbandistas nossos entrevistados (as) afirmaram que:

Sacerdote 1

“Já tive muitos atritos com a Federação dos Cultos Afro-brasileiro, em relação ao Decà e sempre fui combatido. Eu conheço os fundamentos porque eu vou buscar. O problema é mais nas Federações. Eu fundei a Central, e Central só existe uma. E tá aqui (mostra o estatuto dessa Central fundada por ele) pra todos os terreiros, não só terreiros, como também Federações seja ela qual for, tinha de ter possibilidade pelo menos entrar aqui no estatuto. Tem que estar unido. Eu já fui em muita reunião, seminário. Mas a gente só vê desentendimento. Então, eu prefiro ficar aqui no meu canto”.

Sacerdotisa

“Eu sou filiada a Federação dos Cultos Afro-brasileiro. Temos uma equipe de dezesseis membros que organizam principalmente a Festa de Iemanjá que envolve os terreiros que vem de todos os lugares do estado para homenagear a “Rainha do Mar”. Infelizmente só conseguimos estar mais juntos nessa grande festa que é conhecida nacionalmente e internacionalmente”.

Sacerdote 2

“Meu templo é filiado a Federação de Mãe Renilda⁴. Pra fazer a abertura do meu terreiro eu tive que me associar a federação, tirar a licença (certificado) que é de direito, pra puder manter o terreiro funcionando. Quanto ao movimento umbandista aqui em João Pessoa, eu acredito que não é como deveria ser. Porque, o movimento aqui, ele só vê mais o lado político, que não é o correto! É pra Umbanda ser mais aberta, mais esclarecida, ser mais ao público. Tem que se unir mais por isso. Ainda é aquela coisa que muita gente tem medo. Porque, o defeito da Umbanda, pra mim, que eu acho, que é grande defeito, é porque a maioria quer ser um melhor do que o outro. E quando um quer ser melhor do que o outro, não dá, só dá pra trás! Se fosse unido, se fosse um por todos e todos por um, seria bem melhor. Seria bem mais fácil e resolveria as coisas com mais facilidade. Mas, da maneira que muitos querem, que as vezes faz uma obrigação pequena, já acha que pode tudo, sabe tudo e acha que não precisa de ninguém. Então, eles querem seguir o caminho deles sem vê se ta certo ou não. Querem seguir sozinho, por isso que não anda”.

A fala de nossos entrevistados (as) nos aponta para diferentes caminhos, um ponto presente nos três discursos são as federações, apresentadas hora como ponto de dissidências, hora como instância que coordena a festa de Iemanjá e hora enquanto instituição legalizadora para o funcionamento dos terreiros.

No que se refere a divergências, que podem levar a fundação de uma nova federação, Seiblit (1985) assevera que “é interessante perceber como a Umbanda se constitui uma hierarquia que confronta projetos que necessariamente não são os mesmos em a autoridade máxima religiosa (pais e mães) se engajaria”, havendo ainda, de acordo com a autora uma relativa facilidade na institucionalização de uma nova sociedade juríca e contar com o apoio e adesão de uns grupos de líderes insatisfeitos.

No que tange as Federações, Lísias Negrão (1996, p. 159-160) afirma que elas, “promoveram, além da moralização das práticas rituais, a racionalização das fragmentadas unidades religiosas”. A vinculação dos templos as federações, se confundem e mesclam com o pioneirismo de Zélio de Moraes que fundou a primeira Federação umbandista no final dos anos 30 do século XX: “em 1939 Zélio de Moraes fundou a primeira Federação de Umbanda, a União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB) Capone, (2004, p. 133). Brown, (1985, p. 22) pontua que as federações patrocinam cerimônias religiosas coletivas, organizam procissões religiosas nos principais feriados da Umbanda e, algumas vezes, promoviam curso sobre doutrina e prática ritual. A participação destas instâncias administrativa é citada pela sacerdotisa por nós entrevistada.

⁴ Yalorixa fundadora da Federação Independente dos Cultos Afro-brasileiro, fundada em 1997, após uma dissidência de um grupo de líderes religiosos com a Federação dos Cultos Afro-brasileiros.

Na década de 70 vimos à intensificação na formação de novas federações pelo país, bem com a oficialização e o apoio às festas umbandistas por parte do governo de São Paulo (1973), e, as conseqüentes reações por parte da Igreja Católica e da imprensa conservadora. Apesar disso, o processo de regionalização e difusão pelo interior continuou. Através de congressos e seminários buscou-se a padronização para os rituais fúnebres, de batismo e de casamento, além das “sete linhas da umbanda”. Tal efeito surtiu efeito só por algum tempo, mas não teve a amplitude esperada para todos (ou quase todos) os terreiros de Umbanda.

Também houve no final deste período houve uma tensão interna entre a Umbanda “branca”, ou seja, aquela influenciada pelo espiritismo kardecista e que estava atingindo setores da classe mais alta e, do outro lado, a Umbanda influenciada pelo Candomblé, que se mantinha próxima às raízes africanas. No Rio de Janeiro surgiu o Conselho Deliberativo de Umbanda – CONDU, com intuito de reunir as federações com maior respeitabilidade e reconhecimento religioso. A instituição, porém, acaba não agregando nem cinquenta por cento das federações existentes e enfrenta movimentos que buscavam manter a autonomia de cada terreiro. No início da década de 80 houve uma desaceleração no crescimento da Umbanda, que foi retomada no final dela. Tal fato justifica-se, segundo Negrão (1996), pela recomposição da Umbanda com forças do governo recém eleito, representado por nomes como Orestes Quércia, para governador de São Paulo e Samir Achoa, candidato a deputado federal.

Na tentativa de organizar seus próprios preceitos, distinguindo-os das outras religiões e na busca de legitimação entra em debate o corpo federativo da Umbanda. Sobre este tema Ortiz (1999, p. 186) coloca 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 umbandistas é heterogêneo, por o outro lado faltam informações para que se possa estudar em detalhe esse aspecto da questão; podemos, entretanto, situar o problema.

Para Birmam (1985) é justamente no seio de setores mais intelectualizados da Umbanda que surgem tentativas de codificação, de unificação, de uma centralização do poder decisório, inclusive com uma única doutrina. Neste empenho depararam-se com muitas dificuldades, não só internas – o terreiro que possui um bom funcionamento não quer mudar – mas também externas, já que uma das funções da federação, em caráter político, era enfrentar a repressão do Estado sobre a Umbanda e os cultos afro em geral.

As tentativas de unificação em torno de federações e seus caminhos já foram indicados no trilhar histórico desta religião. Mas ainda é bom destacar que, pelo menos em parte, algo que se tem de comum na prática interna da Umbanda se deve ao papel das federações, uma vez que as informações podem ser reunidas, reflexões podem ser produzidas e difundidas para os centros. O resultado disso não é só ou necessariamente uma linguagem comum, mas principalmente uma visibilidade social, uma respeitabilidade diante da sociedade.

Outra visão parte de Negrão (1996), que coloca o contexto entre terreiros (de acusações, de desconfianças e busca de legitimidade) entre os fatores principais para a formação e fortalecimento das federações aquele que parece ser o pecado ritual mais grave da Umbanda, a mistificação, ou seja, simular o transe mediúnico é acusação comum. O transe simulado seria utilizado como instrumento de ganho econômico.

No jogo acusatório da Umbanda, contudo, é ainda mais grave a utilização dos guias para a prática do mal, de ações prejudiciais a outrem. Inexistência ou insuficiência de conhecimentos rituais e doutrinários, prática ou tolerância de atos imorais, mistificação, exploração econômica, uso da mediunidade para fins maléficos e perversos. Tais são as acusações genericamente trocadas entre os Babalorixás-de-santo, cada qual não admitindo praticar os mesmos atos (Negrão, 1996, p. 262).

Ortiz (1988), em “*A morte branca do feiticeiro negro*”, deu demasiada, senão exclusiva, atenção ao relato das Federações, já Brumana & Martinez (1991) em “*Marginalia sagrada*”, por sua vez desprezam o papel das Federações. Já Negrão (1996), em “*Entre a cruz e a encruzilhada*”, reconhece sua importância, para quem, sem a qual “... não teria a Umbanda se tornado um movimento nacional, dotado de um mínimo de organização transcendente aos limites de suas unidades, não fosse à atuação dos líderes federativos.”

No caso da Paraíba e mais particularmente em João Pessoa o incentivo além de político dado pelo então governador João Agripino foi também material, foi a partir da doação de um terreno no bairro de Tambauzinho onde foi construída a sede da primeira federação.

A então recém criada Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba passou a atuar junto aos terreiros, limitando-se, exclusivamente, a registrá-los e emitir, mediante pagamento de taxas, carteiras e certificados de filiação e de obrigação oficiais, uma prática também levada a efeito pela AFROABRAS, uma das mais antigas federações gaúchas, uma conduta institucional que contribuiu para o surgimento da Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras (ÁVILA, 2008). Tinha também o papel de fiscalizar os terreiros filiados, fazendo-os se adequarem as normas então prescritas pela lei 3.443/66 e outras de

“civildade e bons costumes”, tipo de atuação que lhe rendeu o apelido, conforme alguns informantes, de “federação fantasma”.

Não demorou muito para que se ocorresse à primeira dissidência no interior da mesma, dando origem a Cruzada Federativa de Umbanda, segundo alguns informantes a dissidência se dá através de novas idéias e conhecimentos agregados a religião, o poder que a liberdade dava de expressar seus sentimentos e de não aceitarem a submissão a uma federação. Com o funcionamento dessa, começaria a concorrência com a FECAP (Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba), sendo filiados novos terreiros, aqueles que vão contra os preceitos da primeira. Contudo o mesmo sabor sentiria a Cruzada Federativa de Umbanda, pois em 1996, um dos líderes sai e funda a Federação Independente dos Cultos Afro-brasileiros do Estado da Paraíba (FICAB/PB), assim como aconteceu anteriormente, a dissidência deu-se devido aos abusos que as duas federações estavam praticando contra os terreiros.

Conflitos internos de ordem sacerdotais, compreensíveis dados ao princípio de autonomia dos cultos entre si, e ainda a reclamação dos associados referentes às constantes invasões da polícia militar aos terreiros, prisão de religiosos, apreensão de instrumentos utilizados nos cultos, que empenharam as suspeitas de negligência do então presidente da FECAP, logo fatores de ordem mais particulares que gerais, culminaram na primeira dissidência.

Em 9 de janeiro de 1972 tinha sido fundada a Cruzada Federativa de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros da Paraíba, essa federação tinha uma certa peculiaridade, desde de sua fundação a sede era rotativa, ou seja, as reuniões eram nas casas dos presidentes, onde ocorriam jantares, almoços ou lanches. Motivados pelo aumento excessivo, e um forte descontrole sobre os associados, novas dissidências aconteceram.

Dentro de uma dessas separações nasce mais uma federação pouco conhecida, a Central Umbandista dos Templos Afro-brasileiros do Estado da Paraíba, apesar da pouca informação sobre a mesma, sabe-se que surge com as mesmas propostas da FECAP, ambas sendo aparelhos legais de proteção ao terreiro fundador.

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-cabeça, constantemente remontado, transbordando as atividades e preceitos da instituição para a esfera privada.

Dado o caráter pessoal, patrimonialista que as federações têm em João Pessoa, o que muito influenciou os conflitos entre as federações onde a vida pessoal do representante atrela-se as atividades da instituição, a noção de *persona* transfere ao presidente as atribuições pessoais que um outro presidente identifique neste. Conflitos saem de um cenário político, cujo mérito maior é a saída ou a adesão de um novo associado, entram na esfera do privado e é comum perceber entre alguns líderes troca de chacota e insultos pessoais.

É dentro desse contexto que percebemos toda uma dicotomia existente na construção das federações, de um lado à vontade de se firmar como religião longe dos preconceitos instituídos pela mídia, ou uma visão totalmente estereotipada e pejorativa. E por outro lado a sede por visibilidade e a inserção social, essa que podemos observar como a luta dos cultos afro-brasileiros.

Não obstante aos anos de “Chibata” de perseguição sofrida pelos cultos afropessoenses, sentimos uma dura negação ainda da sociedade civil. Confirma-se toda a problematização dentro das próprias federações, que se formam diante de conflitos e problemas de âmbito pessoal ou religioso.

Uma situação que também permeia a fala dos três entrevistados são os conflitos existentes entre os diferentes templos, algo que também estaria ligado à grande liberdade que cada líder religioso teria para atuar dentro de seu próprio terreiro. Para Frigerio (2007, p. 73), ao citar Hugarte (1998) o qual “postula que o conflito entre as lideranças religiosas é endêmico às religiões afro-brasileiras”, citando ainda que as divergências acompanharam a inserção da religião tanto na Uruguai quanto na Argentina.

Seiblitiz (1985, p. 129), pondera que “no interior de todas as religiões a ameaça de novas interpretações está sempre presente”, o que faz com que as dissidências entre os diferentes templos afro-brasileiros mesquem-se com a origem dos mesmos.

Um exemplo é o terreiro do Gantois, o *Ilê Yia Omin Axé Iyamassê*, fundado na segunda metade do século XIX, após uma dissidência de Maria Julia da Conceição Nazaré, com o terreiro da Casa Branca (SANTOS, 2002). A própria umbanda, como já visto anteriormente neste texto também surgiu como uma dissidência entre os seguidores do kardecismo.

Segundo Birmam (1985, p. 25-6), a umbanda é considerada um “agregado de pequenas unidades que não formam um conjunto unitário. Não há, como na Igreja Católica, um centro bem estabelecido que hierarquiza e vincula todos os agentes religiosos. Aqui, ao

contrário, o que domina é a dispersão”, que leva, segundo Prandi (2003) a formação de pequenos grupos quase domésticos.

Essa dispersão pode ser interpretada como diversidade, se considerar as influências de sua formação e o processo, em pequenas comunidades, do desenvolvimento de seus rituais próprios. Para tal, cada “terreiro ou centro” resgatou de forma mais marcante a tradição do espiritismo Kardecista para uns, ou a tradição do Candomblé para outros, ou, ainda a tradição da Igreja Católica.

O primeiro Sacerdote e o segundo afirmam, respectivamente que “...*Eu conheço os fundamentos porque eu vou buscar...*” e “...*já acha que pode tudo, sabe tudo e acha que não precisa de ninguém...*” falas que aparentemente não se encontram relacionadas, mas que apontam para a forma mais personalista presente na personalidade de vários Babalorixas e Yalorixas. O ir buscar fundamenta-se muito no constante aprendizado esta ligada a constante consagração do sacerdote em cada gira (SEIBLITZ, 1985).

Dentro do campo religioso em questão, a Federação constitui um conjunto heterogêneo, com preocupações geralmente religiosas e institucionais, voltadas principalmente ao público externo, e ainda um meio de se obter os diplomas a serem fixados nas paredes dos terreiros, destinados principalmente à polícia (Negrão, 1996). Podemos então perceber que a federação constitui um nível de organização de culto no sentido amplo, que procura de maneira abrangente estabelecer as bases e a ordem dentro da religião, a fim de manter um de seus principais objetivos que é a legitimidade dessa religião, diante da sua própria história.

Os terreiros por sua vez, representam unidades articuladas, de caráter mágico (Negrão, 1996), mas, sobretudo de adoração e devoção. Estão voltados especialmente para seu público interno, mas também para toda a sociedade que assim deseje. São pequenos grupos, quase domésticos, que se congregam em torno de uma mãe ou pai-de-santo; são autônomos e auto-suficientes para si mesmos (Prandi, 2003). Como nos foi possível constatar, os terreiros são os detentores das formas de “culto tradicional” dentro da religião, possuem uma organização de culto estável, com dias e horários para a realização dos rituais. Em suma, são espaços organizacionais nos quais se realizam os cultos (Assunção, 1999).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como objetivo encontrar ações pedagógicas no cotidiano dos terreiros de umbanda por nós pesquisado e sua intencionalidade em conservar as tradições enquanto religião popular.

O campo mítico-religioso afro-brasileiro caracteriza-se pela oralidade cujo saber é passado de geração a geração, primordialmente, via convivência entre os mais antigos detentores legítimos desse conhecimento religioso e os iniciados (as). Uma prática que ainda nos remete aos primórdios, quando esta religião ainda dava os primeiros passos nas terras de além-mar, quando os diferentes Orixás eram cultuados, escondidos sob o manto do santo católico e quando os segredos eram passados dentro de um círculo de pessoas iniciadas. São religiões de gestos, objetos e rituais mágicos os que lhes confere uma riqueza simbólica bastante significativa das quais outras religiões não vivenciam mais nesse mundo que privilegia a racionalidade.

O mundo se desencanta e as religiões ocidentais se desritualizam. Mas, no terreno das religiões de matriz africana, o simbolismo aflora em cada “pedaço” de tudo: na terra onde se planta o *Axè*, no tecido que cobre o corpo do *Elegum*, na comida que alimenta o *santo*, na cachaça que embriaga *Exu*, no sangue que dá vida e que, às vezes, é proibido, no couro que vibra no *Ilu*, chamando os deuses no *Ebó*, na mata, morada escura dos deuses caçadores, na água onde habitam as grandes mães, na pedreira, no raio, no trovão, nos *Otás*, nas guias, firmas e patuás que pendem dos corpos exaustos embriagados pela música e pelo peso do santo.

A umbanda surge no Rio de Janeiro na década de 1920 em meio a um grande processo de urbanização e industrialização do país, rapidamente disseminada por todo o Brasil, ela prometia ser a única grande religião afro-brasileira. Considerada a religião genuinamente brasileira trazia uma junção do catolicismo branco, a tradição dos Orixás dos negros e os símbolos e rituais dos indígenas. Por volta de 1950, à umbanda já se tinha consolidada no Rio de Janeiro, São Paulo, alcançando Minas Gerais se expandindo por todo o país chegando ao Norte e Nordeste. Ela compõe um vasto universo simbólico e ritual de diferentes elementos culturais. Neste sentido pode-se falar das várias umbandas, pois esta se regionaliza ...

A umbanda não é uma religião pronta e acabada, ela está em contínua transformação e é nesta permanente reconstrução que reside uma parte de sua força popular, pois a cada consulta, a cada gira Yas e Babas reconstroem seus fundamentos por meio da interação com

os guias. A sua condição flexível e acolhedora às outras religiões podemos observar no hibridismo encontrado nos seus rituais em que percebemos a presença da cultura indígena, européia (catolicismo e kardecismo) e africana (candomblé). A base do culto da umbanda são os Orixás, entidades representativas das forças da natureza com características humanas e que servem de intermediários entre o homem e o Deus Supremo. A umbanda, ao lado dos elementos devidos à influência banto, conta também com um forte influxo ameríndio através dos chamados espíritos dos caboclos. Nessa religião, o sagrado se faz presente concretamente na forma de guias e orixás. Sua importância decorre de suas próprias características, naturais ou sociais, preexistente ou adquirida segundo intervenções do grupo religioso.

A religiosidade umbandista revelada pelo dinamismo presente no terreiro está, exatamente, na transformação qualitativa e quantitativa do espaço que deixa sua marca no ambiente. Os rituais de umbanda são regidos por uma lógica que se perpetua dentro deste grupo religioso, que possui como uma de suas características marcantes o exercício da criatividade e mutabilidade constante. As crenças, normas e atitudes religiosas do grupo umbandista deixam marcas neste espaço relacional constituído pelo ser humano, mostrando-se como expressão da relação dialética entre espaço e religião. E este espaço ora é profano, ora é sagrado, ora é festivo e ora é comum. O espaço profano e sagrado não estão totalmente delimitados. O sagrado deve pactuar com o profano. O espaço é sagrado e profano ao mesmo tempo, dependendo da intenção e do sentido da ação de quem transita por ele.

Nos espaços dos terreiros pesquisados por mim, o hibridismo está marcado no envolvimento entre os elementos africanos, católicos, espíritas e indígenas, observando-se uma trama na qual interagem os orixás e os mestres. Suas práticas criam vínculos entre a vida terrena e o mundo espiritual, além de organizar as relações sociais de seus adeptos. O cotidiano do terreiro dentro de suas práticas ritualísticas e a forma como se aprende a praticá-la é bastante significativa. Por isso, em nossa metodologia utilizamos a pesquisa participativa que aproxima o pesquisador do objeto pesquisado, possibilitando perceber através do cotidiano ver e sentir de perto as práticas, costumes e a realidade dos terreiros pesquisados. Esse método valoriza os aspectos qualitativos, sua fonte maior é o ambiente onde ocorre o fenômeno pesquisado, ou seja, o terreiro.

As fontes orais com as entrevistas e a pesquisa em locu com a observação participante permitiu o contato com o objeto de pesquisa, as anotações no caderno de campo foi também um dos recursos utilizados pelo pesquisador atento aos detalhes do que ocorreu no campo de pesquisa. A opção pela entrevista semi-estruturada, pelas anotações de campo

buscou compreender melhor a realidade e a vivência dos adeptos da umbanda.

Os terreiros de umbanda, além de guardarem as tradições e os ensinamentos dos cultos africanos, se constituem espaços de formação e transmissão de saber, um saber que segundo os iniciados é transmitido pelos antepassados ou ancestrais. Logo, o principal foco da nossa pesquisa é entender como isso ocorre, principalmente, a iniciação no culto da umbanda e o seu prosseguimento vindo o iniciado a adquirir o posto de yalorixá (mãe-de-santo) e babalorixá (pai-de-santo) ou apenas se manter na condição de filho ou filha, compondo assim a família de um santo ou orixá. Neste campo percebeu-se que as Yas e Babas entrevistados (as) tiveram iniciação atendendo ao chamado pela dor. A inserção na umbanda, dos (as) sacerdotes e sacerdotisas mostra uma grande semelhança com o descrito por Negrão (1988) o qual descreve a doença como o fator que levou o (a) adepto (a) a passar a fazer parte do universo simbólico umbandista.

O terreiro também é um espaço de sociabilidade entre os seus adeptos, proteção e conhecimento; um conhecimento que não está nos livros, mas na memória dos mais antigos, na vida, na relação com o outro e com a natureza e na constante busca do conhecimento em seus guias e mestres. A formação e domínio do saber pertinente aos santos ou orixás, são repassados pelos pais ou mães-de-santo por meio da tradição oral. Estes (as) geralmente trata-se de um homem ou uma mulher com pouca escolaridade, mas donos de uma sabedoria e conhecimentos bastante significativos, o que os (as) tornam lideranças não apenas dentro de sua comunidade espiritual, mas usualmente, seu prestígio atinge o entorno da mesma, o que não impede que sejam alvo tanto do preconceito quanto da intolerância religiosa.

Mesmo com pouco domínio do conhecimento formal os pais ou mães-de-santo são agentes multiplicadores, mantenedores e guardiães dos segredos e saberes que envolvem o culto aos orixás, trata-se, portanto, de um saber que é adquirido na relação que se estabelece com o sagrado e o simbólico ao longo de uma vida cotidiano no terreiro.

Sobre a relação iniciação e doença, não encontramos nos estudos sobre cultos afro-brasileiros e em particular a umbanda, a afirmação de que a manifestação de uma doença seja regra para iniciar-se nesse culto, mas vários pesquisadores ao analisarem a trajetória dos primeiros terreiros ou casas de santo no Brasil apontam para o fato de que o ingresso de alguns iniciados nessa religião está relacionado ao surgimento de alguma doença e que eles foram ao terreiro em busca de cura e terminaram por iniciarem suas trajetórias de formação vindo a se tornarem pais ou mães-de-santo, e assim atendendo ao chamado do seu santo ou orixá.

Conforme relatamos em nossa pesquisa a manifestação de um problema de saúde nem sempre é o responsável pela ida de uma pessoa ao terreiro, a ida também se dá através de alguém que percebe a necessidade de um aconselhamento ou de cuidados espirituais. A cerca disso é relevante ressaltar o fato de que o Brasil comumente, pessoas que se dizem católicas e até protestantes (em menor número é claro) e não iniciados nos cultos africanos transitam sutilmente os terreiros de umbanda e candomblé quando por ventura são acometidos por algum problema de ordem financeira, afetivo ou de saúde, às vezes consideradas incuráveis pelos médicos.

Essa prática cultural identificada entre os brasileiros, tanto nos meios populares quanto nos de classe média acima, faz com que os terreiros se constituam em espaços que cuidam dos infortúnios daqueles que buscam os serviços mágicos da umbanda. Pois comumente pessoas iniciadas ou não na religião umbandista recorrem com frequência a esses locais em busca dos seus saberes, práticas, rezas e medicamentos naturais indicados pelos pais e mães-de-santo para resolverem vários problemas. O presente trabalho nos apresenta sacerdotes que foram em busca desta cura em terreiros. Luis Assunção (2006) também nos trás exemplos, de Ias e Babas, que iniciaram em outra religião, buscaram os centros umbandistas em busca da cura, não obtida pela medicina oficial. A busca, a procura implica em um deslocamento, se não físico pelo menos de mentalidade. O deslocar-se de uma crença em busca do simbolismo presente em outra nos leva ao trânsito religioso, uma realidade também observada entre os nossos (as) entrevistados (as). Essa crença, e procura dar aos pais e mães-de-santo certa importância social e lhes outorga a condição de autoridade na comunidade onde o terreiro esteja localizado, haja vista serem concebidos como guardiãs da sabedoria dos ensinamentos e segredos dessa religião.

O processo de formação de um iniciado (a) nos cultos da umbanda é longo, dura anos e obedece a várias etapas até que ele (a) receba a outorga de pai ou mãe-de-santo, autorização e ordem para abrir seu próprio terreiro e seguir sua trajetória religiosa, mas mantendo o parentesco espiritual com a casa de formação e origem, assim os filhos (as) do novo (a) líder espiritual torna-se neto (a) de santo do pai ou da mãe de santo que foi responsável pela formação do novo sacerdote ou sacerdotisa.

Nessa trajetória, a oralidade é importante, pois é através dela que pais e mães-de-santo repassam aos seus filhos em formação os conhecimentos recebidos dos orixás. Mesmo não existindo um livro a ser seguido, a formação do iniciado não ocorre aleatoriamente, obedece a várias etapas, as quais determinam a elevação espiritual dos iniciados. Podemos perceber nas falas dos entrevistados dessa pesquisa que a formação de um iniciado (a) no

culto da umbanda, assim como em outros cultos de matriz africana não possui um tempo determinado, e mesmo que haja várias etapas, isso não significa que a conclusão final seja determinada pelo iniciado (a), sua mãe ou seu pai-de-santo.

No geral o iniciado (a), mesmo na condição de pai ou mãe-de-santo é um eterno aprendiz, pois o principal propósito é a sua elevação espiritual, e é no domínio do conhecimento no culto, que se obtém mediante obediência aos orixás. Durante a formação e mesmo depois de formado o filho ou filha dentro do terreiro, passa a fazer parte de uma família, assim ele (a) tem pai e mãe-de-santo, pai e mãe pequeno, irmãos de santo, padrinho/madrinha, avô/avó. Ele ganha outra família que não é biológica, mas de santo e passa a exercer uma função dentro dela.

A formação continua no exercício da função que a mãe ou pai lhe determinar dentro do terreiro e tomando parte nas giras, momento em que entra em transe e recebe o seu orixá. Portanto, continua aprendendo na vivência em família e principalmente com seu pai ou mãe-de-santo que lhes passam os ensinamentos sagrados. Segundo relatos dos nossos entrevistados, a formação é um processo contínuo, haja vista o fato de exigir periodicamente, ou seja, a cada sete anos renovação das obrigações com o orixá ou mestre. Disso, podemos concluir que o tempo mínimo que um iniciado (a) passa na primeira etapa do culto da jurema ou do orixá são sete anos.

Com relação às federações elas constituem um nível de organização não do culto em si, mas de uma forma “macro”, que procura de maneira abrangente estabelecer as bases e a ordem dentro de uma religião, que tem na autonomia e na ausência de uma instância central normatizadora uma de suas marcas. O movimento federativo umbandista remonta à década de 1950 quando estas teriam a finalidade de dar legitimidade à religião legalizando os terreiros mediante o registro dos mesmos em cartórios. Negrão (1988) nos chama a atenção para o fato das primeiras federações cariocas terem surgido no auge da repressão pelo Estado, ao passo que as paulistas foram criadas com a diminuição da perseguição pelo aparelho do Estado. Na Paraíba, diferentemente dos observados no Rio de Janeiro e São Paulo, a primeira federação é fundada após a promulgação da Lei 3443 que libera os cultos afros. Na Paraíba, um estado cuja liberdade de culto se deu a partir dos anos 1960, as federações têm um importante papel a desempenhar no sentido de pacificar dissidências, bem como de buscar traçar uma unidade entre os diferentes templos, a qual possa ser fortalecida.

Os terreiros por sua vez, representam unidades articuladas, de caráter mágico, mas, sobretudo de adoração e devoção. Estão voltados especialmente para seu público interno, mas também para toda a sociedade que assim deseje. São pequenos grupos, quase domésticos, que

se congregam em torno de uma mãe ou pai-de-santo, são autônomos e auto-suficientes para si mesmos. Como nos foi possível constatar durante a pesquisa, os terreiros pesquisados são detentores das formas de “culto tradicional” dentro da religião umbandista, possuem uma organização de culto estável, com calendários próprios, com dias e horários para a realização dos rituais. Entretanto, a umbanda não pode ser definida como uma religião homogênea, mas como um conjunto de manifestações religiosas com elementos comuns entre si e que se situam no mesmo “campo religioso”. Nos campos umbandistas, existe um sem número de subdivisões ritualístico-simbólicas, denominadas de linhas, que, muitas vezes, disputam entre si, espaço e poder social. Como exemplo, podemos citar a Umbanda Branca, Cruzada, Traçada ou Trançada, Umbanda Oriental e Esotérica etc. A busca por uma coesão doutrinária foi sempre um dos grandes desafios das federações que tentam, há décadas, sem sucesso, uma unificação, se não ritualística pelo menos político-ideológica.

Avançando para além das discussões, divergências e diferenças acerca das representações das religiões de matriz africana e em particular, a umbanda, podemos observar nessa pesquisa que suas práticas manifestam a relação de respeito e preservação que os seus adeptos têm com os seus antepassados. Enfim, é um alerta para que nos lembremos das “raízes negras” do Brasil e dêem sempre maior espaço e voz aos filhos (as) das raças africanas que contribuíram e contribuem na construção cultural do nosso país e que constituem mais de um terço da sua população.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo & MONTERO, Paula. (2001), “**Trânsito religioso no Brasil**”. São Paulo em Perspectiva (revista da Fundação Seade), 15 (3): 92-101, jul.-set., São Paulo.
- ALMEIDA, Ronaldo de, **Religião na metrópole paulista**. Rev. Brás. Ci. Soc. 2004.
- ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres**: a tradição da jurema na Umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- ÁVILA, Cíntia Aguiar de. **Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras**: Resgate da Etnicidade e Reafricanização nos Cultos Afro-Gaúchos. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 9, N. 13, p. 61-75, jan./jun. 2008.
- BAIRRÃO, J.F.M.H. **O impossível Sujeito**: Implicações da Irredutibilidade do Inconsciente, V. I., São Paulo: Edições Rosari (Babel da Psicanálise), 2003.
- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **Espiritualidade Brasileira e Prática Clínica**. In: ANGERAMI-CAMON (Org.). **Espiritualidade e Prática Clínica**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004. p. 193 a 214.
- BAIRRÃO, J.F.M.H. **O impossível Sujeito**: Implicações da Irredutibilidade do Inconsciente, V.I., São Paulo: Edições Rosari (Babel da Psicanálise), 2003.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.
- BESANÇON, Alain: **L’image interdite**: une histoire intellectuelle de l’iconoclasme. Paris: Fayard, 1994.
- BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. **Investigação Qualitativa em educação**. Lisboa: Porto Editora, 1994.
- BRAGA, Júlio. **Feitiçaria e Credulidade Pública**. In – A Cadeira de Ogã e outros ensaios. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 1999.
- BROWN, Diana. 1994. **Umbanda**: Religion and Politics in Urban Brazil. New York: Columbia University Press.
- BROWN, Diana. 1985. “**Uma História da Umbanda no Rio**”. In: ISER (org). Umbanda e Política. Rio de Janeiro, Iser-Marco Zero.

BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, E. G. (1991). **Marginália Sagrada**. Campinas: Editora da Unicamp.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de – **“Kardecismo e Umbanda”** Livraria Pioneira – Editora São Paulo, 1961.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: Tradição e poder. Pallas, 2004 Rio de Janeiro.

CARNEIRO, Edson. **Cultos Africanos no Brasil**. Revista Planeta, nº 01 setembro, pp. 48-59, 1972.

CASSIERER, Ernest: **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994

CONCONE, Maria Helena Villas Boas e Negrão, Lísias Nogueira. **“Umbanda da repressão à cooptação”**. Umbanda & política. Cadernos do Iser, 18. Rio de Janeiro, Iser e Marco Zero, 1987.

COSTA, Valéria Gomes. É o dendê. **História e memórias urbanas da nação Xambá no Recife (1950-1992)** Editora Annablume 2009, São Paulo.

DEMO, Pedro. **Pesquisa**: princípio científico e educativo. São Paulo: Cortez, 1997.

ECO, Humberto. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

ELIADE, M. **Tratado de história das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

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

FREIRE, Paulo: **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FERRETTI, Mundicarmo. **Tradition et changement dans et religions afro-brasiliennes dans le Maranhão**. Arch. de Sc. Des Rel.. nº 117. Jan/mar. 2002.

FLEURI, Reginaldo Matias. **Intercultura e Educação**. Revista Brasileira de Educação, n. 23, maio/jun/jul/ago, 2003.

FLECK, Marcelo Pio da Almeida. **Desenvolvimento do WHOQOL**, módulo espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais. **Rev. Saúde Pública**, São Paulo, v. 37, n. 4, p. 446-455, 2003.

FORQUIN, Jean-Claude: **Escola e cultura**: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

FRIGERIO, Alejandro. **Expondo guerras religiosas**: as respostas dos umbandistas à Igreja Universal do Reino de Deus na Argentina e no Uruguia. In:Silva, VAGNER G. Intolerância religiosa: impactos de neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo Edusp, 2007.

GUBER, Rosana. **La etnografia**: método, Campo e reflexividade. Buenos Aires. Norma, 2001.

GABARRA, Larissa de Oliveira: **Congado**: A Festa do Batuque. Rio de Janeiro. Caderno Virtual de Turismo. 2003

HALBWCHS, Maurice: **A memória coletiva**: São Paulo, Vêrice, 1990.

HORST, H. Figger, **Umbanda**:religião, magia e possessão. Teresópolis, Jaguary Editoras, 1983.

JICK,T.D. **Métodos quantitativos e qualitativos misturando: triangulação e ação**: Ciência Administrativa Trimestral, 1979.

LEWGOY, Bernardo. **Etnografia da Leitura Num Grupo de Estudos Espírita**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 10, n. 22, p. 255-282, jul./dez. 2004.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 2ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

LIMA, Maria N.M. de (org.): **Escola plural**: a diversidade na sala de aula. São Paulo: Cortez, 2005.

LODY, Raul: **Santo também come**. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

LÜDKE, Menga & ANDRÉ, Marli E. D. A. **Pesquisa em educação**: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

MATTA E SILVA, W. W. da. **Umbanda de Todos Nós**. São Paulo: Ed. Ícone, 1997.

MELLO, Marco. **Pesquisa participante e educação popular**: da intenção ao gesto. Porto Alegre. Ísis, 2005.

METODOLOGIA, In: FERREIRA, Aurélio B. de Hollanda. **Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Gamma, 1971.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. (1977), "**A cura por correspondência**". *Religião e Sociedade*, n.º. 1: 61-80.

MONTEIRO, Paula :**Da doença a desordem**. Rio de Janeiro, Graal, 1985

NEGRÃO, Lísias Nogueira: **Entre a cruz e a encruzilhada**: a formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo, Edusp. 1996.

ORO, Ari Pedro. "**As religiões afro-brasileiras**: religiões de exportação". Em ORO, Ari Pedro (org). *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul*. Cadernos de Antropologia nº10. Porto Alegre, UFRGS, 1993.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1978.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1988.

PIERUCCI, Flávio & PRANDI, Reginaldo. (1996), **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo, Hucitec.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciências Sociais e religião** – a religião como ruptura. In: F. Teixeira e R. Menezes (Org.). *As religiões no Brasil*, continuidades e rupturas. Petrópolis, Ed. Vozes, 2006, p. 17-34.

PORTELLI, Alessandro. **Tentando aprender um pouquinho**. Algumas reflexões sobre ética na História Oral. In.: *Ética e História Oral*. Projeto História. PERELMULTER, Daisy e ANTONACCI, Maria A. (Org), São Paulo, PUC, 15, 1997.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo, Hucitec, 1991.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

PRANDI, Reginaldo. **O terreiro e o tempo**: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras versão 2: 1 de fevereiro de 2001, p. 1.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores**. Civitas, Porto Alegre, v. 3, nº1, jun. 2003.

RABELO, Mirian Cristina. **Religião e Cura: Algumas Reflexões Sobre a Experiência Religiosa das Classes Populares Urbanas.** Caderno Saúde Pública. Rio de Janeiro, jul./set. 1993.

REIS, João J. Revista Brasileira de História. V. 8, n. 16:65, 1988 – **Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto da Cachoeira, 1785**, p. 55-87.

SAIDENBERG, Thereza. **Como Surgiu a Umbanda em Nosso País.** Revista Planeta, nº 75 dezembro, pp. 34-37, 1978[a].

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas. **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, Eduep, 2005.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.** São Paulo: Cortez, 2002.

SEIBLIZ, Zélia. **A gira profana.** Cadernos do ISER, 18: 122-154, 1985.

SERRA, Ordep. **No caminho de Aruanda: a Umbanda candanga revisitada.** In: Revista Afro-Ásia. Nº 25-26. Salvador: UFBA, 2001. (P. 215-256).

SILVA JUNIOR, Hélio. **A intolerância religiosa e os meandros da lei.** In.: NASCIMENTO, Elisa Larkin. Guerreiras de natureza. São Paulo, Selo Negro. P. 169-188, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Intolerância religiosa: impactos de neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** São Paulo Edusp, 2007.

DA SILVA Vagner Gonçalves **Orixás da metrópole.** Petrópolis: Vozes, 1995

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: historia oral.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

TRINDADE, Liana Maria Sávia. (1991). **Construções Míticas e História: Estudos sobre as Representações Simbólicas e Relações Raciais em São Paulo do Século XVIII à Atualidade.** São Paulo, FFLCH/USP, [Tese de livre-docência].

TRAMONTE, Cristina. **Práticas de Educação Intercultural e Comunitária das Religiões Afro-brasileiras em Santa Catarina.** Os Urbanitas. Ano 1, vol. 1, nº.1, maio/junho, 2004.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura.** Petrópolis, Vozes, 1974.

VERNANT, Jean-Pierre: **Entre mythe et politique.** Paris: Senil, 1996.

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

WUNEMBURGER, Jean-Jacques. **Philosophie des images**. Paris: Puf, 1997.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**. São Paulo, Hucitec, 1997.

ANEXO

GOVÊRNO DA PARAÍBA

LEI nº 3.443, de 6 de novembro de 1966.

Dispõe sobre o exercício dos Cultos Africanos no Estado da Paraíba.

O GOVERNADOR DO ESTADO DA PARAÍBA, usando das atribuições que lhe confere o art. 33, da Constituição do Estado, combinado com o art. 5º, do Ato Institucional nº 2, de 27 de outubro de 1965 e com o art. 32, § 3º, da Emenda Constitucional nº 1, de 22 de dezembro de 1965, sanciona e promulga a seguinte Lei:

Art. 1º - É assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos em todo o território do Estado da Paraíba, observadas as disposições constantes desta lei.

Art. 2º - O funcionamento dos cultos de que trata a presente Lei será em cada caso autorizado pela Secretaria da 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, consubstanciada em laudo psiquiátrico.

Art. 3º - Autorizado o funcionamento do culto, a au-

A Central Umbandista dos Templos Afro-Brasileiros – Estado da Paraíba, através do Conselho Deliberativo Ritualístico

Promulga e decreta o Código Sacerdotal Umbandista e Afro-Brasileiro – Estado da Paraíba.

João Pessoa, 07 de julho de 1997

Maria dos Prazeres Soares
Presid. do Cons. Delib. Ritualístico

José Raimundo Moraes de Araújo
Secretário do Cons. Delib. Ritualístico

Iraci Maria da Cruz
Membro do Conselho Delib. Ritualístico

Maria Alves de Melo
Membro do Conselho Delib. Ritualístico

Membro do Conselho Delib. Ritualístico

Membro do Cons. Delib. Ritualístico

Membro do Cons. Delib. Ritualístico

Membro do Cons. Delib. Ritualístico

Membro do Cons. Delib. Ritualístico

Membro do Cons. Delib. Ritualístico

Membro do Cons. Delib. Ritualístico

Membro do Cons. Delib. Ritualístico

Membro do Cons. Delib. Ritualístico

Membro do Cons. Delib. Ritualístico

Severino Felisbelo da Silva
Presidente da Central

Raimundo Francisco do Nascimento
Vice-Presidente da Central

Arnóbio José da Silva
1º Tesoureiro

João Batista de Oliveira
2º Tesoureiro

Márcia dos Santos Silva
1ª Secretária

Jorge Alberto do Nascimento
2º Secretário

Carlos Antônio da Silva
Presidente do Cons. Delib. Fiscal

Francisco Lourenço Pereira
Secretário do Cons. Delib. Fiscal

Leoneide Virgínia da Conceição
Membro do Cons. Delib. Fiscal

José Lira Galdino
Membro do Cons. Delib. Fiscal

Eva Lima dos Santos
Membro do Cons. Delib. Fiscal

Maria das Neves Lopes
Suplente do Cons. Delib. Fiscal

Francisco Lourenço Pereira
Secretário do Cons. Delib. Fiscal

Ricardo Nóbrega
Presidente de Honra

CÓDIGO SACERDOTAL UMBANDISTA E AFRO-BRASILEIRO

TÍTULO I – DA INTRODUÇÃO

- Cap. I – Da Introdução
- Cap. II – Dos Cultos Umbandistas e Afro-Brasileiros
- Cap. III – Da Organização Administrativa de Centros e Terreiros
- Cap. IV – Do Supremo Conselho Sacerdotal Afro-Brasileiro
- Cap. V – Do Supremo Conselho Afro-Brasileiro

TÍTULO II – DAS “NAÇÕES” E DAS “LINHAS”

- Cap. VI – Das “Nações” e das “Linhas”

TÍTULO III – DOS RITUAIS

- Cap. VII – Dos Rituais de Abertura e Enceramento na Umbanda
- Cap. VIII – Dos Rituais de Iniciação no Omolocô e na Umbanda
- Cap. IX – Dos Rituais do Nascimento, do Casamento e da Morte
- Cap. X – Dos Rituais Diversos
 - a) Recepção de chefe de terreiro
 - b) Colheita e quina de ervas
 - c) Métodos de adivinhação (búzios, Ifá, alubosa etc.)

TÍTULO IV – DAS CERIMÔNIAS EXTERNAS

- Cap. XI – Das Cerimônias no Mar, nos Rios, Lagos e Cachoeiras
Cap. XII – Das Cerimônias nas Matas, Florestas e Montes
Cap. XIII – Das Procissões Litúrgicas

TÍTULO V – DOS INSTRUMENTOS E MATERIAIS

- Cap. XIV – Dos Tambores, Agogôs, Adejás
Cap. XV – Das Comidas e Bebidas das Entidades
Cap. XVI – Das Vestes Ritualísticas e das “Guias”
Cap. XVII – Dos Defumadores e das Pemas
Cap. XVIII – Da Consagração dos Otás

TÍTULO VI – DAS DISPOSIÇÕES GERAIS

- Cap. XIX – Das Disposições Gerais

TÍTULO I – DA INTRODUÇÃO

Da Introdução

Art. 1 – Este Código regula as atividades e o funcionamento das associações religiosas baseadas nos cultos umbandistas e afro-brasileiros em geral, quanto aos bons costumes e resguardo da tranqüilidade pública na forma do art. 5 § 6º da Constituição Brasileira.

Art. 2 – Para os efeitos deste Código entende-se como religião o conjunto de práticas destinadas a testemunhar o reconhecimento do homem à existência de Deus.

Art. 3 – Caracteriza-se uma religião organizada pela ocorrência dos seguintes elementos:

- a) uma doutrina sagrada que explique a formação do Universo e defina as relações espirituais entre Deus e a humanidade;
- b) um ritual, ou conjunto de cerimônias religiosas baseadas na doutrina sagrada;
- c) um corpo sacerdotal constituído de pessoas preparadas para a função de officiar cerimônias religiosas, conforme o respectivo grau.

Dos Cultos Umbandistas e Afro-Brasileiros

Art. 4 – Os cultos umbandistas e afro-brasileiros em geral, que tiveram sua origem na África, com adaptações derivadas do ambiente brasileiro, passam a se reger por este Código quanto aos bons costumes e à tranquilidade pública.

§ 1º - Ficam assegurados direitos iguais para os cultos de proveniência africana, quer bantu, quer sudanesa.

§ 2º - Em consequência de circunstâncias históricas, os de origem ameríndia ficam abrangidos pelas disposições deste Ato.

§ 3º - Do mesmo modo, a denominada “Linha das Almas” é regida por este Código.

Art. 5 – De acordo com a tradição universal, somente pode celebrar cerimônias religiosas quem for iniciado como sacerdote no culto a que pertence.

Da Organização Administrativa dos Templos Religiosos

Art. 6 – Denomina-se “centro”, “terreiro”, “cabana”, “tenda”, “grupo” ou outro semelhante, em língua portuguesa, africana ou ameríndia, o templo dedicado a culto umbandista, afro-brasileiro ou ameríndio.

Art. 7 – Na forma do art. 5 § 6º, da Constituição Brasileira, a associação religiosa a que se refere este Ato, providenciará o seu registro em cartório.

Art. 8 – Para os fins de registro em cartório do registro civil das pessoas jurídicas, o centro ou terreiro deverá ter uma diretoria, composta dos seguintes elementos: Presidente, Secretário, Tesoureiro e Procurador.

Art. 9 – Se o presidente for o chefe do terreiro, nas ocasiões em que estiver “manifestado”, será substituído pelo secretário, que tem autoridade para resolver os casos surgidos no setor administrativo.

Art. 10 – Os sócios de um centro ou terreiro devem contribuir para a manutenção do templo, pagando em dia as mensalidades que se comprometem espontaneamente.

Da Organização Sacerdotal dos Templos Religiosos

Art. 11 – Cada associação religiosa a que se refere este Código terá o seu corpo sacerdotal com a seguinte hierarquia:

- a) chefe do terreiro ou centro, responsável pela orientação religiosa, com a designação tradicional, na qualidade de sacerdote de primeiro nível;
- b) assistentes ou ajudantes imediatos do chefe do terreiro, com a designação tradicional, na qualidade de sacerdotes de segundo nível;
- c) iniciados de qualquer grau ou fase, aspirantes ao sacerdócio.

Art. 12 – Em linhas gerais, a hierarquia sacerdotal nos terceiros de procedência nagô compreende: - babalorixá (homem) ou ialorixá (mulher) chefe do terreiro; iakêkêê, perigan, alabê, otún-alabê, axôgún, atún-axôgun, ebami, adagan, sidagan, ialaxé, iatabexi, iabomi, iabonan, iamorô, otún-iamorô, iabacê, iabian, iaô.

Art. 13 – Nos terreiros de procedência angolense, a hierarquia sacerdotal compreende, em linhas gerais: - otata (chefe do terreiro), otata-ti-inkice-mamêto, muzenza, sarapebé.

Art. 14 – Nos terreiros do Omolocô, a hierarquia sacerdotal compreende: tatá (chefe do terreiro), ganga (sacerdote), ginja (sacerdotisa), macóta, macamba, camba, cota, ogân de atabaque, ogân do terreiro, samba, cambono, iabá (cozinheira).

Art. 15 – Nos terreiros de Quimbanda, a hierarquia sacerdotal compreende: ganga (chefe) tatá (sacerdote), sendo o restante igual ao Omolocô.

Art. 16 – Nos terreiros de Guiné, sacerdotal compreende: mestre de preceito (chefe de terreiro), mestre de cerimônias, feitor (cori-ogân).

Art. 17 – Nos terreiros de procedência gêge, a hierarquia sacerdotal compreende: vodúno (chefe do terreiro), vodúnsi.

Art. 18 – Nos terreiros de Umbanda de Caritas, a hierarquia é a seguinte: embanda (o chefe), ogân, cambono, caçuêto.

O CONSELHO DELIBERATIVO RITUALÍSTICO

Art. 19 – Compor-se-á o Conselho Deliberativo Ritualístico de treze membros, além do seu presidente, abrangendo os sacerdotes-representantes das “nações” e “linhas” de procedência africana, asiática e ameríndia.

Art. 20 – Compete ao Conselho Deliberativo Ritualístico:

- a) conceder “Diploma de Sacerdote” aos chefes de terreiro;
- b) Constituir a Comissão Examinadora, para fins de concessão desse Diploma ou sua recusa;
- c) Fiscalizar, por seus delegados, o funcionamento das associações religiosas abrangidas por este Ato, para evitar a deturpação dos rituais, ofensa aos bons costumes e perturbações da tranquilidade pública;
- d) elaborar o calendário das festas religiosas para cada ritual;
- e) proceder ao cadastro das associações religiosas abrangidas por este Código;
- f) Aprovar programas radiofônicos umbandistas, periódicos, livros e folhetos de propaganda dos cultos umbandistas e afro-brasileiros;
- g) fiscalizar os artigos de utilização religiosa postos à venda pelas denominadas “casas de ervas”;
- h) Julgar os apresentados pelos adeptos dos cultos de que trata este Ato;
- i) adotar decisões e resoluções sobre assuntos que lhe sejam submetidos;
- j) velar pelo cumprimento das disposições deste Ato.

TÍTULO II – DAS “NAÇÕES” E DAS “LINHAS”

Das “Nações” e das “Linhas”

Art. 21 – Fica estabelecida a seguinte classificação, para fins exclusivamente religiosos, das “nações” e “linhas” abrangidas por este Código:

I – Cultos Afro-Brasileiros

Sudanêses

- a) Iorubás: Nagô, Ketô, Ijexá
- b) Gêges: Gêge, Efân, Mina-Gêge (Maranhão)

- c) Para-Nagôs: Xangô do Nordeste, Candomblé de Caboclo
- d) Malês: Haussás, Tapas, Fulas, Massurumi

BANTUS

- a) Angola: Angola, Omolocô, Guiné, Congo, Moçambique, Banguéla

II – Seitas Afro-Ameríndas

Ameríndias

- a) Pajelança

Afro-Kardecistas

- a) Catimbó
- b) Linha das Alma

TÍTULO III – DOS RITUAIS

DOS RITUAIS DE ABERTURA E ENCERRAMENTO NA UMBANDA

Art. 22 – Nos terreiros de Umbanda, os rituais de abertura e encerramento ficam unificados na forma seguinte:

I – antes da abertura, reforça-se o guardião (Exu), para evitar o mal visível e invisível que possa perturbar os trabalhos, com a entrega das oferendas tradicionais no lugar próprio.

II – para abrir os trabalhos, primeiramente se defuma todos os presentes, cantando-se o “ponto” correspondente. Cruza-se o terreiro nos quatro cantos. Os cabeças maiores ficam no gongá e os demais no “estado” ou salão principal, homens de um lado, mulheres do outro.

III – Quando o chefe do terreiro dá o sinal para a abertura dos trabalhos, com o adejá (campainha), o ogâ principal tira os “pontos” para saudar os bacuros (orixás), começando pelo homem da rua e terminando com os pontos da tradição. Se, no terreiro, baixam os “pretos velhos”, pode-se salvar também as Almas.

IV – nenhuma entidade pode “baixar” antes da conclusão dos “pontos” de abertura.

V – terminada a sessão, o chefe do terreiro canta pontos de agradecimento a Zambi (Deus), a Oxalá, ao espírito protetor da casa e a todas as entidades para as Almas.

DOS RITUAIS DE INICIAÇÃO NO OMOLOCÔ E NA UMBANDA

Art. 23 – A iniciação no Omolocô é precedida do jogo-dos-búzios, que determinará: o anjo-de-guarda do candidato, o seu grau de mediunidade e a “linha” ou “nação” a que deve pertencer.

Art. 24 – O sacerdote mão-de-Ofá apanhará as ervas necessárias, na forma dos preceitos. O candidato compra as vestes do ritual de iniciação, assim como o material necessário indicado pelo chefe do terreiro. O candidato escolhe padrinho e madrinha, oferecendo a primeira a guia do anjo-da-guarda do neófito e o segundo o obi e o orobô.

Art. 25 – No dia indicado pelo jogo-de-búzios, em fase da lua favorável, o noviço (a) entra na camarinha, onde permanecerá o número de dias determinado pelo chefe do terreiro. A entrada na camarinha constitui cerimônia pública importante, assim como a saída. Durante a estada na camarinha, realizam-se cerimônias internas às 6, 12, 18 e 24 horas de cada dia. Na data oportuna, à meia-noite, será efetuada a abertura da coroa na cabeça do noviço.

Art. 26 – Após a saída, o iniciado evitará apanhar sol durante 16 dias.

Art. 27 – Quando completar sete anos de iniciação, o iniciado, em cerimônia imponente, receberá o decá das mãos do seu pai-iniciante, consistindo na entrega dos símbolos do grau sacerdotal. A mesma cerimônia será repetida de sete em sete anos.

Parágrafo único – Se o pai-de-santo do iniciado falecer antes dos sete anos, realizar-se-á o preceito da tirada de *mão-de-vúmbi*, a cargo de outro chefe de terreiro credenciado. Esse preceito será cumprido, qualquer que seja o tempo de iniciação.

Art. 28 – Não pode haver casamento entre homem e mulher iniciados pelo mesmo chefe de terreiro. Do mesmo modo, não pode haver contato carnal entre o chefe do terreiro e suas filhas-de-santo, e vice-versa, quando se tratar de mãe-de-santo.

Art. 29 – As normas gerais estabelecidas neste capítulo aplicam-se a todos os cultos, ressalvada as respectivas peculiaridades.

Dos Rituais do Nascimento e do Casamento

Art. 30 – Ao nascer à criança, os pais fazem a comunicação aos parentes e amigos e ao chefe do terreiro ao qual estão ligados. Defuma-se a criança com alfazema, mirra, benjoim e incenso. Completo um mês de idade, a criança é apresentada à Lua Cheia. Deve haver cuidado com o ciclo setenário, aos 7 dias, aos 7 meses e aos 7 anos.

Art. 31 – Os pais umbandistas, após o terceiro mês devem procurar o seu terreiro e combinar uma data para o batismo da criança no terreiro. O sacerdote joga os búzios e verifica qual o anjo-da-guarda da criança. Os pais indicam padrinho e madrinha, que devem pertencer ao culto.

Art. 32 – O chefe do terreiro fornecerá aos pais da criança uma certidão de batismo, de acordo com o formulário adotado pelo órgão federativo competente.

Art. 33 – No caso de projeto de casamento, no ritual do Omolocô, os noivos devem procurar o chefe de terreiro a que estão ligados. Este joga os búzios, para verificar se os anjos-da-guarda combinam. O sacerdote examina o calendário lunar e depois marca a data do casamento. Os noivos escolhem padrinho e madrinha e começam os preparativos necessários.

Art. 34 – No dia da cerimônia, o ritual é o seguinte:

- a) O noivo e a noiva comparecem com os vestuários apropriados. Sob o *Alá*, riscado com os pontos dos orixás dos noivos, os noivos percorrem lentamente o salão, em companhia do padrinho e da madrinha. O padrinho conduz o obi-orobô de 4 quinas, a madrinha o de 3 quinas. O padrinho entrega o seu *cambono-colofé* e a madrinha à *cota*.
- b) O cortejo pára defronte do *gonga*, ou altar. Os noivos se aproximam, de mãos dadas, e o sacerdote oficiante derrama o *amaci* litúrgico sobre as mãos unidas.
- c) Quebra-se o *obi-orobô*, que se desfaz em sete partes, na toalha estendida no chão. O noivo come um pedaço do obi-orobô da noiva, e esta, o do noivo. Depois, os presentes de categoria também comem pedaços do obi-orobô.
- d) Efetuando esse cerimonial, o sacerdote oficiante declara o casamento celebrado perante Deus e manda tocar o *adejá*. Os presentes atiram folhas de mangueira sobre os recém-casados, cumprimentando-os de acordo com os costumes. Os convidados são muito obsequiados com as comidas e as bebidas próprias das entidades espirituais.

Dos Rituais Fúnebres

Art. 35 – Os iniciados nos cultos referidos neste Código têm direito à cerimônia fúnebre no terreiro a que pertencem. Duram sete dias a cerimônia.

Art. 36 – Se, se trata de chefe de terreiro, colocado o caixão no centro da sala, segue-se uma série de rezas de corpo presente. Depois, os condutores do caixão funerário levam-no ao cemitério. Lá chegados, dão sete passos em direção à sepultura, descem e suspendem o caixão por três vezes antes de depositá-lo no fundo.

Art. 37 – De volta, defumados e mudadas as roupas, procede-se a um ritual de sete dias. Das 18 horas até a meia-noite, as luzes estão apagadas. Somente há velas acesas. Cantam os “pontos” apropriados.

Art. 38 – Após os sete dias, os pertences do falecido, ligados ao culto, são reunidos. O chefe do terreiro joga os búzios para verificar se esses pertences são entregues aos mais graduados do terreiro ou se devem ser despachados em lugar conveniente.

Art. 39 – A cerimônia acima descrita ou *sirrum*, deve ser oficiada por outro sacerdote chefe de terreiro, se o falecido for o chefe do terreiro. Neste caso, deve ser feito o jogo dos búzios que determinará qual o sucessor do falecido.

Art. 40 – Terminado o ritual do sirrum, os filhos do terreiro devem ir a outro terreiro tirar a *mão-de-vúmbi*, isto é, retirar a mão do chefe de terreiro falecido da cabeça de seus filhos-de-santo.

Dos Rituais Diversos

a) Recepção de Chefe de Terreiro

Art. 41 – Conforme a “nação” ou “linha” há dois tipos de recepção: a preparada com antecedência e a ocasional.

Art. 42 – Na recepção preparada, no culto do Omolocô, o chefe do terreiro envia um convite, escrito ou verbal, a outro sacerdote, por intermédio do seu *ogá* de confiança, combinando-se a data da visita. No dia marcado, com o terreiro em festa, o convidado é recebido no portão do terreiro por um grupo de *sambas* ou *cotas*, quatro sustentando o *olá* e uma com a bandeja ritual contendo os materiais de praxe. O convidado “salva” e “despacha” a bandeja, dá a sua oferenda monetária à portadora da bandeja, manda que se levante, coloca-se debaixo do Alá e faz a sua entrada solene, ao som dos tambores, saudando Oxalá, o orixá do dono da casa e todos os orixás, “salva” o gongá, os tambores, o chefe do terreiro, as entidades “baixadas” e todo o povo. Cumprimentado pelo sacerdote que o convidou, senta-se na cadeira que lhe é destinada, ficando, então, à vontade, conforme obséquio do dono da casa.

Art. 43 – Na recepção ocasional, não é obrigado à apresentação da bandeja nem da quartinha d’água, bastando os “pontos cantados” ou “toadas” de saudação.

Art. 44 – Quer seja na recepção preparada, quer na ocasional, é conveniente que os dois principais sacerdotes se expressem na linguagem do idioma tradicional.

b) Colheita e quina de ervas

Art. 45 – A cada entidade espiritual (orixá, bacuro, vodún etc.) corresponde umas tantas ervas (quarenta e duas). As ervas compreendem 4 grupos horários, assim distribuídos, de acordo com as posições da Lua.

- das 6 às 12 horas – para Oxalufân, Nanã etc.;
- das 12 às 18 horas – para Ogum Megê, Xangô, Aganju, Oxum e Iansã;
- das 18 às 24 horas – para Exu, Pomba-Gira, Omolu etc.;
- das 24 às 6 horas – para Oxossi, Ossãe, Irôco etc.

Parágrafo único – A distribuição acima é apenas exemplificativa, cabendo ao *mão-de-Ofá* aprender os segredos da macaia e das *euê*.

Art. – Para os banhos rituais, sejam de descarga ou de preparação para cerimônias importantes, as ervas devem ser *quinadas*, ou trituradas, ao som dos pontos cantados e das toadas da circunstância.

c) Dos métodos de adivinhação

Art. 47 – São os seguintes os métodos de adivinhação, pelos quais, sem estar manifestado, o sacerdote pode prever o futuro:

- 1) *Jogo dos búzios*, ou delogum; os búzios recebem o amaci (lavagem) e não podem ser tocados por quem esteja de corpo sujo;
- 2) *Jogo do Ifá*, somente ao alcance dos *eluôs*, sacerdotes de Ifá;
- 3) *Jogo da alubosa ou alobaça* (cebola) própria de Oxalá e Oxossi;
- 4) *Jogo do Obi*, noz de kola.

Parágrafo único – Esses são métodos tradicionais, podendo o sacerdote recorrer a algum outro.

TÍTULO IV – DAS CERIMÔNIAS EXTERNAS

Das Cerimônias no Mar, Lagos e Cachoeiras

Art. 48 – As cerimônias no mar, nos rios, lagos e cachoeiras são efetuadas, na maioria dos casos, em homenagem e intenção das entidades femininas (*iabás*) e de Oxalá.

Art. 49 – Qualquer dessas cerimônias deve ser precedida, dias antes, da verificação da fase da lua, das condições prováveis do tempo e do jogo dos búzios.

Art. 50 – O chefe do terreiro tomará todas as providências para o bom êxito da cerimônia, verificando, também, o estado de saúde das pessoas que participarão dos atos sagrados.

Art. 51 – O chefe do terreiro e os seus auxiliares imediatos zelarão para que nos locais das cerimônias não fiquem detritos, cascos de garrafas, restos de comidas e sinais de falta de cuidado e asseio.

Art. 52 – De modo geral, antes do início de qualquer cerimônia externa, o chefe do terreiro deve ter a precaução de solicitar licença à entidade espiritual que pretende reverenciar.

Das Cerimônias nas Matas, Florestas e Montes

Art. 53 – As cerimônias nas matas, nas florestas e nos montes devem ser precedidas do jogo dos búzios ou de outro método de adivinhação.

Art. 54 – Antes do início das oferendas, o chefe do terreiro solicitará licença à entidade homenageada.

Art. 55 – Terminada a cerimônia, o oficiante providenciará a retirada dos detritos.

Das Procissões Litúrgicas

Art. 56 – Além da tradicional “água de Oxalá” e das viagens dos terreiros aos locais indicados nos capítulos anteriores, poderá haver procissões litúrgicas, de um para outro terreiro, ou ida e volta ao mesmo.

Art. 57 – Antes da realização, o chefe do terreiro jogará os búzios, e, obtida resposta favorável, comunicará o ato ao órgão federativo onde estiver filiado, com a devida antecedência de uma semana.

Art. 58 – No cortejo da procissão, somente serão conduzidos símbolos e imagens da Umbanda ou dos Cultos Afro-Brasileiros devendo os participantes estarem paramentados exclusivamente com as vestes próprias desses cultos.

TÍTULO V – DOS INSTRUMENTOS E MATERIAIS

Dos Tambores, Agogôs, Adejás e outros

Art. 59 – São instrumentos dos cultos umbandistas e afro-brasileiros: tambores, agogôs, adejas, triângulos, reco-recos e outros adotados para cerimônias especiais, inclusive oferendas rituais.

Art. 60 – Os tambores não podem ser tocados todas as semanas, mas especialmente nas ocasiões de festas em homenagem à grandes entidades espirituais, de acordo com o calendário religioso do culto.

Parágrafo único – O chefe do terreiro determinará o dia do mês para a batida de tambores, de modo a resguardar o sono da vizinhança, salvo se o terreiro estiver situado em lugar ermo.

Das Comidas e Bebidas das Entidades

Art. 61 – As oferendas devidas às entidades espirituais, a título de homenagem votiva, compreendem a essência simbólica de:

- a) carne de animais, com temperos próprios;
- b) cereais;
- c) fruta de aquisição fácil na região;
- d) Bebidas: aluá, gronga, cerveja e marrafo.

Art. 62 – No preparo das comidas de santo africano, obedece-se os seguintes preceitos:

- a) Oxalá não aceita dendê, nem sal, nem alimentos que não sejam de cor branca, exceto mel;
- b) Iemanjá aceita mel, mas não sal;
- c) Os miúdos (vísceras) dos animais sacrificados devem ser oferecidos à entidade espiritual, mas não comido pelos filhos do terreiro ou visitantes.

Das vestes Ritualísticas e das “Guias”

Art. 63 – Nos terreiros de procedência sudanesa ou bantu, os trages do ritual nos dias de festa grande, devem ser ricos e brilhantes, conforme as características de cada Orixá, Vodún ou Bacuro.

Art. 64 – Nos terreiros de umbanda, na parte feminina, predominam as roupas baianas brancas. O traje ritual consiste em *tôssô*, na cabeça; *nanga* (blusa), saia, pano da costa. Na parte masculina, veste branca, camisa de punho, aberta no lado esquerdo do pescoço, colarinho alto. Gôrrô branco, bordado com os pontos da entidade. Toalha branca (aia) no pescoço.

Art. 65 – as “guias” ou colares são usados, no Omolocô, e na umbanda, de modo geral, pelos homens a tira colo, ou da esquerda para a direita, ou da direita para esquerda; as mulheres usam as “guias” ao comprido.

Art. 66 – O babalorixá usa as “guias” de todos os bacuros. A sacerdotisa usa as “guias” no pescoço correspondente ao seu anjo de guarda. A *Iabá* (cozinheira) usa as “guias” de todos os Orixás menos as de Oxalá. O *cambono de ebó* usa as “guias” de seu anjo de

guarda, de Exu e Pomba Gira. O filho de santo usa as “guias” de seu anjo da guarda que recebeu na iniciação.

Dos Defumadores e das Pembas

Art. 67 – Os defumadores mais convenientes são os preparados com plantas aromáticas e queimadas em fogueiras. A cada planta corresponde uma ou mais entidades espirituais.

Art. 68 – As pembas verdadeiras são fabricadas de acordo com a tradição.

Da Consagração dos Otás

Art. 69 – O cerimonial das consagrações do otás (imagens da entidade) é semelhante ao da iniciação, guardadas as devidas proporções.

Art. 70 – Apanha-se o otá nos lugares relativos à entidade (mar, mata, cachoeira, rio) ou então nas pedras de minérios (carvão). O *otá* de Exu é de tabatinga virgem, carvão ou toco queimado.

Art. 71 – O *otá* recebe o *amaci* correspondente ao orixá que representa. Há uma pessoa encarregada de tratar os *otás*.

TÍTULO VI – DAS DISPOSIÇÕES GERAIS

Das Disposições Gerais

Art. 72 – A semana Omolocô-Umbanda é a seguinte:

2ª feira – Exu, Omolu, Iansã
 3ª feira – Ogum, Oxum, Ossãe
 4ª feira – Xangô, Obá, Bessén
 5ª feira – Oxossi, Irôco, Iodé
 6ª feira – OXALÁ
 Sábado – Iemanjá
 Domingo – Nanã, Ibeji.

Art. 73 – A semana do Candomblé é a seguinte:

2ª feira – Exu, Omolu
 3ª feira – Nanã e Oxum-Maré

4ª feira – Xangô e Iansã
 5ª feira – Oxossi e Ogum
 6ª feira – OXALÁ (obatalá)
 Sábado – Iemanjá e Oxum
 Domingo – Todos os Orixás

Art.74 – Em cada terreiro, as decisões do sacerdote-chefe devem ser rigorosamente cumprida, nos limites de suas atribuições.

Art.75 – O chefe do centro ou terreiro não permitirá a realização de cerimônias estranhas ao culto ou que possam ofender a moral e os bons costumes e causar intranquilidade pública.

Art.76 – Fica proibida a colocação, nas encruzilhadas urbanas, dos denominados “despachos” contendo garrafas ou outros materiais que prejudiquem o tráfego e ofereçam perigo às crianças, além de escandalizarem os cultos de origem africana.

Art. 77 – Os instrumentos sagrados, de percussão ou outros, somente poderão ser tocados por adepto preparado para essa função, conforme horários que não perturbe a vizinhança.

HIERARQUIA SACERDOTAL

Art. 78 – No terreiro cada figura tem sua função própria, havendo uma perfeita hierarquia sacerdotal.

Babalorixá (homem) – chefe do terreiro
 Ialorixá (mulher) – chefe do terreiro
 Iakekerê – Mãe pequena
 Peji-gan – o que toma conta do terreiro
 Alabê – o tocador de tambor
 Otún-alabê – auxiliar do alabê
 Axôgún – o que sacrifica os animais
 Otún-axogún – auxiliar de axogun
 Ebami – filha mais velha do terreiro
 Adagan – filha que despacha os Exus
 Si-dagan – auxiliar da Adagan

Ialaxé – zelador do Axé das filhas do terreiro
 Iatabexe – a que canta
 Iabom – filha de mais de sete anos
 Iabonam – filha de santo “feita”
 Iamorô – a que toma conta das filhas na camarinha

Otún-amorô – auxiliar do iamorô
 Iabacé – a que está de inicando
 Iabian – o que está se iniciando.

Angola

Otata – sacerdote chefe do terreiro
 Otata ti inkice – o sacerdote que “faz” o santo
 Mamêto – mãe de Inkice (santo)
 Muzenza – filha de santo, no gonzenmo (santuário)
 Sarapebé – camvbono

Omolocô

Cassuêto – médium mais desenvolvido
 Tempo-cassuêto – médium a se desenvolver
 Cambone – ajudante, que abre e fecha a gira
 Ogã – o que canta e tira os “pontos”.

Art. 79 – fica estabelecida a seguinte hierarquia sacerdotal sem distinção de cultos:

- I – Grão-Sacerdote Afro-Brasileiro (de 49 anos em diante de iniciação)
- II – Venerável Grão-Sacerdote Afro-Brasileiro (de 35 a 42 anos de iniciação)
- III – Grão-Sacerdote Afro-Brasileiro (de 28 a 35 anos de iniciação)
- IV – Sacerdote-Maior Afro-Brasileiro (de 21 a 28 anos de iniciação)
- V – Sacerdote Graduado Afro-Brasileiro (de 14 a 21 anos de iniciação)
- VI – Sacerdote Afro-Brasileiro (de 7 a 14 anos de iniciação)
- VII – Iniciado Afro-Brasileiro (de 2 a 7 anos de iniciação).

Tata – sacerdote-chefe do terreiro
 Ganga – sacerdote
 Ginja – sacerdotisa
 Macóta – ajudante do ganga
 Macamba – filho do terreiro feito
 Camba – adepto
 Cóta – zeladora do santo
 Ogã colofé – Ogã de confiança

Ogã de atabaque – Ogã de tambor
Ogã do terreiro – Ogã responsável pelo terreiro
Samba – dançarina sagrada
Cambone – auxiliar, com os nomes de cambono de ebó e de gira
Iabá – cozinheira

Cambinda

Ganga – sacerdote-chefe do terreiro
Tata – sacerdote
O restante – igual ao Omolocô

Gêge

Vodúno – o sacerdote-chefe
Vodunci – filha de santo

Umbanda de Caritas

(Culto procedente do Kardecismo, que pratica a Umbanda recebendo caboclos e preto-velhos).

Embanda – o chefe

OGUM

Sem sua energia a civilização morreria. É Ogum quem domina o campo do desenvolvimento e do aperfeiçoamento das técnicas. Com o manejo dos metais, traz o progresso material. É ele o governante dos impulsos de iniciar todas as coisas, impelindo nas conquistas.

Na defesa dos povos e lares, suas falanges lutam contra as investidas das trevas. Temido por sua ferocidade, amado pelo carinho que dispensa a quem os invoca.

Possui muita afinidade com Exu, por rondarem o mundo; por serem suas falanges os cobradores do carma de cada indivíduo. Também se assemelham por estarem próximos dos locais onde se percebe maior concentração de suas forças: a Exu, as encruzilhadas; a Ogum, as estradas. Com Oxossi (Ode), divide o controle das matas, sendo que muitos caboclos lhe pertencem.

XANGÔ

Justiça. Toda a sua força pode ser resumida nesse palavra. É o senhor dos trovões, dos raios, do fogo, que divide com Iansã, sua lendária rainha. É a ele que os ofendidos, os humilhados, recorrem em busca de reparo. Seu domínio se estende a todas as atividades intelectuais, filosóficas ou científicas. Promove o desenvolvimento da cultura, da aplicação das leis, do poder como gerador do progresso, daí associá-lo sempre à figura do rei doador do trabalho, das atribuições que cada um tem no mundo. Divide com Ogum as demandas judiciais que nascem da sabedoria de Xangô e da força de vencer do outro. Aqueles que procuram descobrir a verdade recorrem a Xangô. É ele que faz a melhora nos estudos e a capacidade de exprimir as idéias através das palavras. Favorece as promoções e a procura de trabalho. Nos casos de calúnia e falsidades faz justiça, estendendo sua atuação às associações humanas de toda a espécie.

IEMANJÁ

“A Mãe dos Peixinhos”, como seu nome significa é, sem dúvida, a mais popular na América. Seu caráter maternal e protetor é célebre nos mitos, tanto que divide as atribuições da gestação e fartura na Natureza com Oxum, sendo que a segunda tornou-se a guardiã das crianças pequenas (as que não falam ainda) e Iemanjá continua acalentando, maternalmente, toda a Criação. No Brasil, teria gerado todos os Orixás com Oxalá, o pai mítico, com exceção dos filhos de Nana. E, mesmo assim, teria adotado e curado o jovem Xapanã, filho daquela, abandonado pela mãe ao nascer.

Na Umbanda não lhe pertence apenas o majestoso mar, mas todas as águas materiais e espirituais, agregando em si as falanges de Oxum, Iansã, Nana, Oba e Eua, presentes separadamente no Candomblé. Por isso, as legiões de Iemanjá manipulam os trabalhos de purificação e desobsessão, junto ao seu elemento, em amplo descarrego magnético. Determinam a cura das doenças mentais e seu tratamento, pois detêm toda a área dos sentimentos nobres que procuram estimular em todas as criaturas.

YORIMÁ

Seu nome significa a lei na aplicação da vitalidade saindo da luz. É a linha do aprendizado a duros custos, da compreensão das aflições, valorizando as lições da vida. É a prática da caridade teórica, da humildade adquirida sob as mais cruéis provações. São aqueles que ensinam que, mesmo mergulhados no erro, ainda há esperanças. São os Pretos-Velhos.

OXÓSSI

Seus recursos, na Umbanda, vêm de todo o verde do mundo, já que a ele estão associados Ossãe (o Orixá das ervas medicinais e religiosas), Otim e todos os Orixás das matas e campos agrícolas. Comandam as plantações, e, de certa forma, o tempo exterior através do manuseio dos ventos de Iansã, das chuvas, das estações. Suas entidades participam das atividades de cura, extraíndo os mais diferentes recursos da natureza, vitais no processo de extermínio dos males físicos e espirituais. Congrega doutrinadores de grande porte e evangelizadores, ligados alguns às linhas de Xangô, na busca incessante das almas escravizadas no erro, daí ser explicado o termo “caçador”, visto do ponto de vista espiritual. Na linha de Ogum, trabalham cruzados os conhecedores dos segredos das matas e dos caminhos que levam ao conhecimento dos remédios.

APÊNDICE A

- 1. COMO ENTROU NA UMBANDA?**
- 2. A QUANTO TEMPO ESTÁ NA UMBANDA?**
- 3. QUAL A IMPORTÂNCIA DA RELIGIÃO PARA O/A Sr. (a)?**
- 4. COMO É PASSADO OS ENSINAMENTOS DA UMBANDA PARA OS FILHOS (as) DE SANTO?**
- 5. O Sr. (a) SOFREU ALGUM TIPO DE PRECONCEITO?**
- 6. COMO É O CONVÍVIO COM A COMUNIDADE ONDE MORA?**
- 7. COMO É A SUA RELAÇÃO COM OS OUTROS TEMPLOS E AS FEDERAÇÕES?**